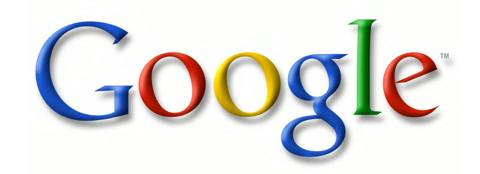
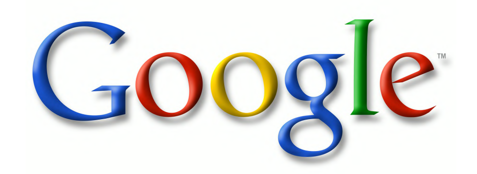
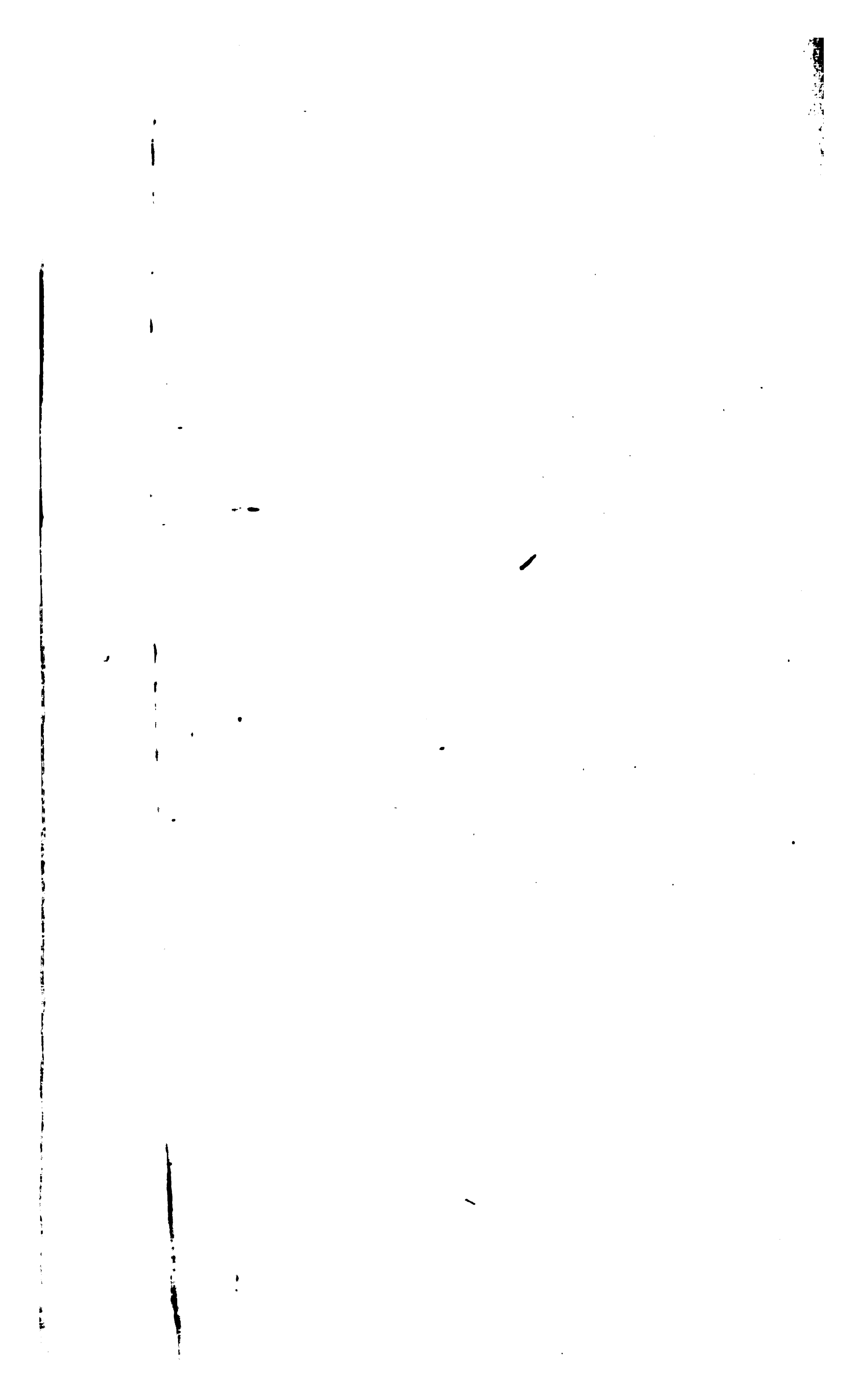












Abraham Geiger's

Nachgelassene Schriften.

Herausgegeben

von

Ludwig Geiger.

Dritter Band.



Berlin, 1876.
Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung.

London, Asher & Co.
18, Bedford Street, Covent Garden, W. C.

Vorwort.

Ueber den vorliegenden Band habe ich nur Weniges zu bemerken. Die in demselben vereinigten Schriften waren alle bereits früher gedruckt, doch hat fast jede derselben Aenderungen oder Zusätze nach den mir vorliegenden Handexemplaren meines Vaters erhalten. Solche Zusätze weist besonders die Schrift über Juda ha-Levi auf. Dagegen habe ich bei ihr die Anmerkungen gelehrten Inhalts ausgelassen, bei Nr. I nur den auf Josef del Medigo bezüglichen biographischen Theil, und bei Nr. V nur die Dichtungen der spanischen Schule gegeben; die in der letzteren Schrift ehemals mitenthaltenen Dichtungen der italienischen Schule habe ich weggelassen, weil sie seitdem mehrmals wiederabgedruckt worden sind. Bei der Auswahl der Abhandlungen aus der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft habe ich mich der Unterstützung des Herrn Prof. Nöldeke in Strassburg zu erfreuen gehabt; ich sage ihm für seinen freundlichen Rath und dem Vorstande der deutsch-morgenländischen Gesellschaft für die gewährte Erlaubniss des Wiederabdrucks ergebenen Dank.

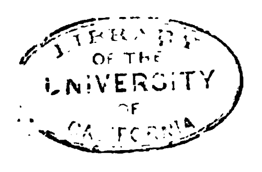
Der 4. Band wird voraussichtlich im Juni d. J. erscheinen.

Berlin. Februar 1876.

Ludwig Geiger.



Inhalts-Verzeichniss.



I.

Josef Salomo del Medigo.

[Melo Chofnajim, deutscher Theil. Biographie Josef S. d. M.; dessen Brief an Serach ben Nathan, übersetzt und .... durch Anmerkungen erläutert.... herausgegeben von W. Wilzig, Berlin 1840, LVI und 104 Seiten deutsch, VIII und 80 Seiten hebräisch].

---

1. Die Insel Kandia.

Unter den italiänischen Staaten blühte im Mittelalter vor Allen das meerbeherrschende Venedig, reich durch seinen Handel, selbstständig in dem Bewusstsein seiner Kraft und weniger engherzig durch seine vielen Beziehungen. Daher fanden auch die Juden dort weitern Raum zur Entwickelung, den sie sehr wohl benützten, so dass sie eine höhere Stufe der Bildung sich erwarben, mit gesundem Sinne die Schwärmerei der Zeit von ihren Thoren abwiesen, sich die Achtung fremder Glaubensgenossen zu erringen bestrebt waren und in vaterländischer Sprache Werke verfassten. Wir werden bald die Berührungen kennen lernen, in welche unser Josef Salomo del Medigo mit einigen älteren Zeitgenossen in Venedig trat und dabei deren achtungswerthe Bestrebungen erfahren. Eine der wichtigsten Besitzungen Venedig's, wegen welcher harte Kriege mit den Osmanen geführt wurden, war die Insel Kandia oder Kreta, wegen ihrer günstigen Lage einem Handelsvolke von der grössten Bedeutung. In dieser Insel begegneten sich altgriechische Bildung, mittelalterliche arabische Scholastik und der Aufschwung der neueren Wissenschaft in Italien. Auf die Juden hatte seit dem 15. Jahrhunderte die stete Verbindung mit den zwei damaligen Stätten jüdischer Bildung, Italien und dem Oriente, höchst

günstig eingewirkt. Die jüdischen Bewohner der Insel waren meist deutscher Abstammung*), daher beobachteten sie auch in untergeordneten Ceremonien den germanischen Gebrauch**), und der deutsche nüchterne Sinn mag nicht ohne Einfluss gewesen sein auf die Abweisung der Mystik. Jedoch war das Neugriechische die dort gewöhnliche Sprache und sie übersetzten daher auch die Haftarah am Versöhnungstage in dieses Idiom. Unter mehren berühmten Familien zeichnete sich aus die der Kapsoli, von denen Moscheh am Ende des 15. Jahrhunderts durch Freisinn und Selbstständigkeit hervorragt und mit Joseph Kolon in heftigen Streit gerieth, Elijah aber als Rechtslehrer und Historiograph und als Gegner Moscheh Elaschkar's bekannt wurde***), ferner die Familie Kasani, aus der Samuel als Rabbine, Gegner der Kabbalah und Arzt, am Ende des 16. Jahrhunderts und dessen Sohn Moscheh bekannt sind.†) Einen bedeutenderen Ruf erlangte Saul ben Moscheh Khohen Aschkhenasi. Einer deutschen Familie entsprossen, aber geboren in Kandia 1469, beschäftigte er sich von früher Jugend an mit philosophischer Forschung, ward nach der Rückkehr Elijah del Medigo's nach Kandia (Anfang 1491) dessen eifriger Schüler und Anhänger und mit ihm Gegner der Kabbalah, so wie denn auf seinen Antrieb Elijah das treffliche Büchlein Bechinath ha-Dath anfertigte, das er mit einem scharfen Nachworte begleitete; als kurz darauf (1493) sein Lehrer starb, reiste er nach einigen Jahren (1496) nach Konstantinopel, trat daselbst mit mehren dorthin aus Spanien und Portugal geflüchteten Juden, namentlich mit David Jachia und Elieser Eltanssi aus Korfu, in Verbindung und verfasste einzelne philosophische Schriften, und im Jahre 1506, wo er bereits in sein Vaterland zurückgekehrt war, knüpfte er einen gelehrten Briefwechsel an mit dem damals in Venedig sich aufhaltenden Isaak Abrabanel. — Diese Familien alle aber stehen zurück hinter derjenigen, welcher unser Held angehört und die der Nach-

*) Metz in Elim S. 30: רובם ממיוחסי האשכנזים.

**) Vgl. Mazref la-Chokhmah 24b, 25b, 26a; vielleicht hat auch die Verschiedenheit der Elemente in der Bevölkerung bewirkt, dass sie die Accente nicht als melodische Zeichen kannten, das. 10a.

***) Vgl. wiss. Ztschr. III S. 285 No. 21.

†) Mazref la-Chokhmah 4a und 25b.

welt mehre bedeutende Namen hinterlassen hat; es ist die der del Medigo.

Sie war gleichfalls eine deutsche Familie, und der erste, der nach Kandia einwanderte, etwa am Ende des 14. Jahrh., hiess Juda, er hatte drei Söhne, Abba I (ha-Saken), der eine deutsche Synagoge in Kandia baute, Mejuchass (der kinderlos starb) und Schemarjah, welcher den Beinamen Ikriti, der Kretenser, erhielt und einen bedeutenden Ruf als Philosoph hatte; von diesem ist auch ein philosophisches Werk vorhanden unter dem Titel Cheber Isch ve-Ischtho, die Verbindung des Mannes mit seinem Weibe, das heisst wahrscheinlich der Form mit dem Stoffe. Schemarjah hatte einen Sohn, Namens Moscheh Abba, und dessen Sohn war der berühmte Elijah del Medigo, auch bekannt unter den Namen Eliah Cretensis. Geboren in der Mitte des 15. Jahrhunderts, hatte sich Elijah mit grossem Eifer und Talente der damaligen Philosophie ergeben und gelangte nach der Richtung der Zeit, wo selbst berühmte Staatsmänner philosophische Disputationen als eine höchst wichtige Angelegenheit betrieben, zu grossem Ansehen, so dass er, der Jude, in Padua und Florenz öffentlich lehrte und von dem Senate zu Venedig einst zum Schiedsrichter in einem philosophischen Streite gewählt wurde. Allein dadurch zog er sich auch den Hass der Partei zu, gegen welche er entschied, und da er durch den Tod seines Schülers, Pico Grafen von Mirandola, auch seinen Beschützer verlor, kehrte er um 1490 nach seiner Vaterstadt zurück, unterrichtete auch dort Juden und Christen in Philosophie und starb nach einigen Jahren 1493, in frühem Mannesalter, und die angesehensten Christen der Stadt begleiteten seine Bahre. Ausser mehren streng philosophischen Schriften, in denen er Ibn Roschd's und Maimonides' Grundsätze vertheidigte und Levi ben Gerschon widerlegte, und von denen mehrere in lateinischer Sprache erschienen sind, mehre in hebräischer Sprache noch handschriftlich aufbewahrt werden, verfasste er auch nach seiner Rückkehr nach Kandia eine philosophisch-religiöse Schrift zur Vermittelung zwischen Religion und Philosophie unter dem Namen: Bechinath ha-Dath, Prüfung des Gesetzes. Sein Hauptbestreben in dieser Schrift geht dahin, Religion und Philosophie aus einander zu halten, und indem er jener ihre Wahrheit zugibt, will er für diese das Recht freier Forschung bewahrt wissen,

da sie zwei verschiedenen Gebieten angehörten und die aus ihnen gewonnene Erkenntniss nach ganz verschiedenen Methoden erlangt werde. Er hält es für Pflicht, die Differenzpunkte der Philosophie mit der Religion möglichst zu umgehen, damit nicht ein Misstrauen gegen jene erweckt werde, spricht sich aber unumwunden, obgleich mit vieler Ruhe, gegen die Kabbalah aus, deren Alter er leugnet, da gerade die Alten Nichts von ihr wüssten, und deren Annahmen er als unwissenschaftliche und willkürliche verwirft. Dabei unterliess er auch nicht, sich mit Thalmudstudien zu beschäftigen, er stand, wie es scheint, in seiner Jugend mit Josef Kolon in Verkehr*), später aber mit Juda Minz, Rabbiner in Padua, in lebhaftem Streite. Unter den vielen Schülern, die er ausstellte, ist der oben genannte Saul Khohen Aschkhenasi der bekannteste.**) — Elijah hinterliess zwei Söhne, Moscheh, der gleichfalls sich als Philosoph auszeichnete, und Juda, der Schüler war des Juda Minz in Padua, mit dem obengenannten Kapsoli in beständigem Streite lebte und gegen Moscheh Elaschkar in Jerusalem, der zu Gunsten Kapsoli's sich sehr hart gegen Juda ausliess, von Meier Katzenellenbogen aus Padua, dem Schwiegersohne des Sohnes von Juda Minz, in Schutz genommen ward. Er hatte in Kandia als Thalmudist eine bedeutende Schule, aus der Samuel Elgasi hervorging. Eine Tochter Juda's, Rachel, heirathete den Josef aus Konstantinopel, einen Enkel des berühmten Mordokhai Khumtiano, der sich in Kandia niederliess und sich ein grosses Vermögen erwarb; deren einzige Tochter Casta war an ihren Verwandten Elijah verheirathet und wurde Mutter unseres Josef Salomo.

Der ältere Abba nämlich, den wir oben als Bruder Schemarjah's, des Stammvaters der bisher Aufgezählten, kennen lernten, hatte drei Söhne: Elijah, Moscheh und Elkanah, alle drei ausgezeichnete Thalmudisten, von denen Moscheh später in Jerusalem lebte, die beiden andern in Kandia blieben; sie nahmen sich ihres Landsmanns Moscheh Kapsoli an gegen Josef

*) Vgl. dessen Gutachten No. 54, vielleicht ist jedoch dieser Elijah del Medigo der andere, Sohn des Abba I, vgl. weiter unten.

**) Ueber alle hier angeführten Daten vgl. Elim S. 29 und Mazr. la-Ch. 3b, 4a und 10b, Saul Khohens Fragen an Abrabanel und Girondi in Kherem Chemed III S. 91.

Kolon. Elkanah's Sohn, Samuel, gleichfalls Rabbiner, starb vor der Geburt seines Sohnes, der daher Samuel Menachem genannt wurde; dieser war Lehrer der Philosophie und jüdischer Theologe in Padua und Zeitgenosse des Juda Minz, in den Kriegen zwischen der Republik Venedig mit dem Kaiser wurde er in Padua — wahrscheinlich als Unterthan der ersteren — gefangen genommen und sein Vermögen eingezogen, worauf ihn dann seine Landsleute auslösten und ihn zurück nach Kandia beriefen als Rabbiner. Sein Sohn Abba (II), gleichfalls Thalmudist, hinterliess wieder einen Sohn; Namens Eli'eser, einen Schüler des Isaak Berab in Kahirah und des Josef Karo in Safeth (um 1560), der im Verkehre war mit Eli'eser Aschkhenasi und in lebhaftem Streite gegen kabbalistische Behauptungen Menachem 'Asariah's (Immanuel) aus Fano und 45 Jahre lang eine thalmudische Hochschule hielt; dessen Sohn Elijah, an seines Vaters Bestrebungen Theil nehmend, folgte diesem im Rabbinate zu Kandia und war der Gemahl der Casta und Vater unseres Josef Salomo.*)

---

2. Josef Salomo del Medigo.

Er war geboren am 16. (6. a. St.) Juni 1591 der üblichen, den 25. Ssiwan 5351 der jüdischen Zeitrechnung, des Morgens 10 Uhr in Kandia.**) Er selbst***) wie sein Schüler Moscheh Metz,†) legen Gewicht darauf, dass er unter dem Einflusse des Weisheitsplaneten Mercur (כתב)††) geboren worden, nur glaubt er, dass für sein Glück auf Erden der Einfluss des Jupiter (צדק) heilsamer gewesen wäre. Frühzeitig ward er, nach damaliger Sitte, in thalmudische Studien eingeführt, umsomehr da sein Vater Rabbiner in Kandia war; aber auch zu den Wissenschaften wurden tüchtige Grundlagen in früher Jugend bei ihm

*) Vgl. über alle diese Thatsachen Elim und Mazr. la-Ch. a. a. O., ferner in letzterem 23b und 25b, Ma'jan chathum S. 83, Th. Ch. I 84b und II Vorr. 7a und 46a.

**) Elim S. 32.

***) Ma'jan Gannim S. 5.

†) Elim a. a. O.

††) So heisst bei ihm der Merkur st. mit dem gewöhnlichern Namen כוכב, vgl. M. G (Geburoth ha-Schem) S. 147 ff. und Chavoth Jair 205a und Anhang.

gelegt. Seine Eltern liessen ihn im Altgriechischen unterrichten, wodurch ihm nun schon alle Schätze der Weisheit offen standen; bald darauf lernte er lateinisch, die allgemeine Gelehrtensprache, italiänisch, die Sprache des damals gebildetsten Landes und des herrschenden Venedig, und spanisch, die Sprache des ehedem gebildetsten Theiles der Juden, in welcher diese so vieles Vortreffliche geschrieben hatten.*) So tüchtig vorbereitet, bezog er, noch nicht 15 Jahre alt, die Hochschule zu Padua. Nach der damaligen Methode begann er zuerst eifrig das Studium der Logik, die er bald zurücklegte, so dass er Anfangs 1607 nun an Naturwissenschaft und Naturphilosophie gehen konnte; auch diese hatte er bereits im Alter von 18 Jahren (1610) fast beendigt, und er bekannte sich öffentlich zu den darüber herrschenden Ansichten.**) Zu dieser Zeit lebte auch in Padua der bekannte Samuel b. Elchanan Jakob Arkevolti, dessen Werke del Medigo anführt. Nun gelangte er zum Studium der Metaphysik und philosophischen Theologie, betrieb das Studium der Medicin, mit fortgesetztem Eifer aber auch die schon von Kindheit an mit Liebe erfasste Mathematik und Astronomie, in welcher der berühmte Galilei sein Lehrer war.***) Während seines Aufenthaltes in Padua kam er häufig nach Venedig, wo er mit dem tüchtigen und vielseitigen Rabbiner Jehudah Arieh (Leo) de Modena, einem Freunde der Wissenschaften, Feinde aller Schwärmerei und fruchtbaren Schriftsteller zusammenkam und sich schon damals dessen Freundschaft und Achtung erwarb,†) ebenso mit dem gelehrten Thalmudisten und Feinde der Kabbalah Josef Samijah und mit dem philosophisch gebildeten Aharon ben Abraham ben Samuel ibn Chajim. Wahrscheinlich befreundete er sich auch damals mit den anderen dortigen Rabbinern, Shimchah (Simon) Luzzatto, Nehemias b. Löb Saraval und Jakob b. Israel Levi, Männern, welche für die Wissenschaft und die durch sie zu erwerbende ehrenvolle Anerkennung unter den Genossen fremden Glaubens eifrigst eingenommen waren;††) dass er Luzzatto gekannt, beweist der Umstand, dass

*) M. la-Ch. 10 a.
**) Mazr. la-Ch. 7 a vgl. 2 a.
***) M. G. (G. ha-Sch.) 148. M. ch. 58.
†) Dessen Approbation zu Elim.
††) Deren Approbation zu Elim.

er ihn als tüchtigen Mathematiker lobt, ohne dass er mathematische Schriften von ihm gesehen hatte.*) Auch im Jahre 1613 war er in Venedig,**) und um diese Zeit mag er auch seine Studien in Padua vollständig beendigt und seine Rückreise nach Kandia angetreten haben, eingeweihet in die Tiefen der Wissenschaft, mit ausgebreiteter vielseitiger Kenntniss der jüdischen Literatur. Seit seinem 18. Jahre hatte er begonnen, sich alles Wissenswerthe in den verschiedensten Gebieten aufzuzeichnen und diese Collectaneen systematisch zu ordnen und mit eignem Urtheile zu begleiten. Aus solchen Sammlungen entstand die Anlage zu seinem, wie es scheint, ersten Werke Ja'ar Lebanon (Wald Libanon's), einer Encyklopädie der Wissenschaften, die aber wohl niemals vollendet worden, da er das Manuscript nicht auf seinen Reisen mitgenommen hatte. Wahrscheinlich übte er auch zu Hause die Arzneikunde aus, aber hauptsächlich lag er seinen Studien ob. Obgleich er wohl wusste, dass Selbstdenken und Forschen allein zur Wahrheit führt, verschlang er doch mit wahrer Gier alle Schriften, deren er habhaft werden konnte, scheute weder Mühe noch Kosten noch Reisen, sich in den Besitz aller nur in irgend einer Beziehung der Beachtung werthen Schriften zu setzen, so dass seine Bibliothek, für die Summe von mehr als 10,000 Gulden erworben, über 7000 Werke enthielt, er selbst aber, bei seinem ausgezeichneten Gedächtnisse und seinem Scharfblicke, sich eine fast beispiellose Literaturkenntniss erwarb, von welcher sein Brief an Serach hinlänglich Zeugniss gibt. Während seines Aufenthaltes in seiner Vaterstadt bei seinen von ihm kindlich verehrten Eltern und zahlreichen Geschwistern und Verwandten***) verheirathete er sich auch; seine Frau ist unbekannt und mag wohl früh gestorben sein, indem er sonst nicht, ohne wahrscheinlich je zurückzukehren, so lange ein unstätes Leben geführt hätte; Frucht der Ehe aber war eine einzige Tochter, die auch später in Kandia blieb.†) Allein die engen Gränzen eines im kleinen Kreis eingefriedeten Lebens konnten dem nimmer satten Geiste eines del Medigo nicht genügen; unbefriedigt von den Verhältnissen, in denen er

*) M. G. S. 4.
**) Elim 82.
***) Elim S. 80.
†) Das. S. 82, vgl. Th. Ch. II Vorr. 2b.

sich bewegte, und der Bildungsstufe Derer, mit welchen er beständig zusammenleben musste, sehnte er sich nach der Weite, und seine philosophischen Ansichten, die dem Aberglauben der damaligen Zeit feindlich waren und von ihm nicht genug verhüllt werden konnten, brachten ihm auch Verketzerungen zu Wege, sowie besonders seine Behauptung, nur diejenigen würden der Unsterblichkeit theilhaft, welche auch hienieden durch Erkenntniss einen geistigen Erwerb sich verschafft hätten.*)

So trieben ihn innerer Unfriede und äussere Widerwärtigkeiten im J. 1616**) von Kandia weg, und er bereiste nun die verschiedensten Gegenden. Zuerst ging er nach Egypten, wo sich ihm ausser noch nicht gesehenen Werken***) überhaupt die neue Erscheinung darbot der arabischen Gelehrsamkeit, wie der unter den Arabern lebenden Juden, worunter auch Karäer-Gemeinden. In Kahirah traf er mit einem berühmten arabischen Mathematiker, öffentlichen Lehrer daselbst, 'Ali ben Rachmadan, zusammen, mit dem er wider seinen Willen öffentlich mathematische Disputationen halten musste. „Als ich hinkam — erzählt er†) — wollte er mich mit verwickelten und schwierigen mathematischen Fragen prüfen; ich aber wich ihm aus, denn während er in seinem Hause bei seinen Studien sass, war ich umhergeworfen und von Büchern entblösst. Allein er drang in mich sehr, so dass ich an einem Tage mit ihm zusammenkommen musste, wo ein Jeder von uns dem Andern je zehn Fragen übergab, deren Auflösung nach Verlauf von vier Wochen in einer zweiten Zusammenkunft vorgetragen werden sollte. An dem bestimmten Tage fand ich eine zahlreiche Versammlung von vornehmen Mohammedanern, auch Rabbaniten, Karäer und Samaritaner,††) welche alle begierig waren, den Ausgang dieses gelehrten Streites zu erfahren. Die Streitrichter nun bestimmten, ich solle zuerst seine Fragen schriftlich beantworten und sie ihnen vorlegen, und er solle dann folgen; dies machte mir sehr bange, da ich noch sehr jung war, er aber bereits alt. Aber

---

*) Elim 30, 62.

**) Als Metz seinen Brief an Serach schrieb, war d. M. 30 J. alt und bereits fünf Jahre aus seinem Vaterlande entfernt, Elim S. 30.

***) Er sah dort 18 Comm. zum Moreh.

†) M. G. (Ssod ha-Jessod) 41, vgl. noch Elim 16, 42 M. ch. 5, 36, 55.

††) Auch von ihnen gab es demnach damals Gemeinden in Egypten.

was ich für schlimm hielt, wandte Gott für mich zum grossen Heile. Die erste Frage nämlich, welche er mir aufgegeben hatte, war eine durchaus falsche,*) wie nicht nur aus dem 32. Lehrsatze im 1. Buche des Euklid hervorgeht, sondern auch aus dem 20. Lehrsatze im 1. B. des Menelaus, dessen Werk arabisch und hebräisch in Egygten Jedem zugänglich ist.**) Nun glaubte ich Anfangs, er habe, eben um mich zu prüfen, mir mit Willen eine falsche Frage gestellt; allein er hatte in der That das Falsche nicht erkannt und bekannte dies auch nicht nach meiner Auseinandersetzung, sondern lachte spöttisch und behauptete, die Frage sei vollkommen richtig, ich aber bediene mich bloss dieser Ausrede, weil ich sie nicht zu lösen wüsste. Als ich nun ihn nach der Auflösung fragte, erhob er sich mit Stolz und versuchte sie in einem dreistündigen Vortrage zu erörtern. Unterdessen hatte ich aber einen der anwesenden Vornehmen heimlich ersucht, das Buch des Menelaus holen zu lassen, und nun schlug ich es ihm auf und zeigte, dass er in den ersten Grundsätzen irre. Da war er vor der ganzen Versammlung beschämt und ging betrübten Herzens, nachdem es bereits Abend geworden war, nach Hause. Ich aber fürchtete mich, mehr als vor ihm, vor der grossen Anzahl der anwesenden Mohammedaner, die als die Herrscher über uns Groll gegen mich hegen möchten; da liess mich der erwähnte Vornehme

*) Frage und Auseinandersetzung habe ich übergangen.

**) Bei der Schrift des Menelaus, welche in seiner Uebersetzung sich auf der Bodlejana in zwei Exemplaren (cod. Hunt. 16, Uri 431 und c. H. 96, Uri 433) befindet, übergeht Wolf seinen Namen, und auch de Rossi führt diese Uebersetzung nicht unter seinen Schriften an, obgleich es Uri ausdrücklich sagt — wahrscheinlich weil im Index unter Jakob ben Makhir ben Thibbon von Uri nicht auf ihn hingewiesen ist. Der griechische Name Menelaus ist übrigens von den Arabern und den ihnen nachschreibenden Juden zu מילאוס verkürzt worden, wie er auch in dem Commentare des Dschaber (im zuletzt angef. cod. Uri) zu dessen Schrift heisst; daraus wird nun bei unserm Verf. noch etwas mehr corrumpirt, מיליאוס, wie er nicht bloss hier heisst, sondern auch bei Serach im Elim S. 11, bei Metz das. S. 31, Ma'jan Gannim (Abth. Ssod ha-Jessod) S. 7. 13, das. (Chuckoth Schamajim) S. 89 und Ma'jan chathum S. 1, und nur einmal richtig מינילאוס in Ma'jan Gannim (Ss. ha-Jessod) S. 89, wo er auch sagt, dessen Buch sei sowohl in arabischer als in hebräischer Uebersetzung in Aller Händen in Kahirah.

durch mehre Leute sicher nach Hause begleiten, und so erlangte ich in Egypten grossen Ruf. 'Ali aber war wahrlich kein unwissender Mann, vielmehr wirst du aus seinen Fragen und geschickten Auflösungen ersehn, dass er sehr gelehrt war. Ich ging auch später zu ihm, und demüthig sagte ich zu ihm, es sei bloss ein Irrthum von ihm gewesen, ich wüsste aber sehr wohl, dass er grossen Scharfsinn besitze, und er möge mich als einen seiner Schüler betrachten; da wurde auch er mir sehr freundlich gesinnt, ehrte mich öffentlich und machte mir ansehnliche Geschenke." — In Kahira schloss del Medigo auch einen Freundschaftsbund mit dem dortigen karaitischen Chakham Jakob Alexandri, den er als ausgezeichneten Mathematiker rühmt, und für den er eine Schrift: Nifleoth ha-Schem, über mechanische Künste, ausarbeitete. Del Medigo war, seiner ganzen Ansicht nach, erhaben über kleinliches Sectenwesen, die Differenzpunkte zwischen Rabbaniten und Karaiten waren ihm viel zu unbedeutend, als dass sie ihm gegen diese hätte Abneigung beibringen sollen, und eigensinniger Parteihass war ihm ferne; vielmehr ging er stets sehr gerne mit Karaiten um, weil er bei ihnen Liebe zur Wissenschaft, seiner einzigen Freundin, fand,*) und so finden wir ihn aller Orten in sehr lebhaftem Verkehre mit denselben. — Von Kahirah reiste er nach Konstantinopel, welche Stadt er als den Sitz damaliger Gelehrsamkeit und als reich an gelehrten Schätzen häufig rühmt. Er sah dort die ausgezeichnete Bibliothek seines als treuen Schildträgers Ebn Esra's bekannten Ururgrossvaters von Mutterseite, Mardokhai Khumtiano, und besonders die verschiedenen dort befindlichen Commentare zu E. E.; desgleichen fand er auch bei seinem Freunde Moscheh mi-Zordi mehre neue Commentare zum Moreh. Mit Moscheh mi-Zordi nämlich, dem damaligen Chakham der Karaiten in Konstantinopel und fruchtbaren Schrifsteller, hatte er sich gleichfalls befreundet. Wie er auf allen seinen Reisen mit unermüdlichem Ernste nach Büchern forschte und sich neue anzuschaffen suchte, so hat er auch sicher in Konstantinopel sich die vortreffliche karäische Bibliothek gesammelt, welche sein Schüler, Samuel Aschkhenasi, bei ihm sah und beschreibt,**)

*) Th. Ch. II Vorr. 7a.
**) Th. Ch. II 56ab.

wahrscheinlich auch die kleinen von Maimonides herrührenden und auf diesen sich beziehenden Schriften, welche Samuel später herausgab.*) War ihm schon früher die Kabbalah nicht unbekannt, so war er nun dem bedeutendsten Schauplatze derselben, Palästina, ganz nahe, und scheint ihn auch dieses Treiben von einem Besuche Palästina's abgehalten zu haben,**) so konnte er doch nicht umhin, mit vielen eifrigen Anhängern derselben zusammenzukommen, namentlich traf er, als er einst wegen der Pest Konstantinopel verliess und in einem Dorfe in der Nähe der Stadt weilte, mit einem Anhänger der Kabbalah, Jakob ebn Nachmias, zusammen, bei dem er mehre Tage zubrachte, und der ihm die Ueberzeugung beizubringen suchte, die Kabbalah stimme ganz mit der platonischen Philosophie überein.***) Del Medigo's stets nach Neuem dürstendem Geiste konnte es nur erwünscht sein, neue Ansichten kennen zu lernen, und so sehr er auch von der Willkür und dem Aberglauben in der Kabbalah zurückgestossen wurde, so hielt er es doch für seine Pflicht, sich mit allen Schriften, die über sie verfasst waren, aufs Genaueste bekannt zu machen, machte sich sogar viele, später zum Theil gedruckte, Auszüge daraus, wurde aber dadurch in seinem früheren Urtheile nur umsomehr bestärkt. Zu sehr jedoch hatte er schon erfahren, welche Widerwärtigkeiten offenes Ankämpfen gegen Vorurtheile der Zeit einbringe, ohne dass es dadurch möglich werde, heilsam einzuwirken, und er hütete sich daher wohl, seine Ansichten unumwunden auszusprechen und erschien deshalb im Leben wie in späteren Schriften als Freund der Kabbalah, nur dass er die thaumaturgische Schwärmerei und die öffentlichen kabbalistischen Predigten verpönte.

Von Konstantinopel aus, wo er noch December 1619 war, und einen Cometen sah, über den er berichtet, reiste er über die Wallachei, wo er in Jassy den Arzt Jakob ebn Arvai, der eifriger Kabbalist war und in seinem 80. Jahre noch nach Jerusalem übersiedelte, kennen lernte,†) nach Polen. Dorthin kam er im Anfange des Jahres 1620. Die ungeheure Barbarei,

*) Das. I 85a bis 110b vgl. unten.

**) Th. Ch. II Vorr. 4a.

***) M. la-Ch. 2a.

†) M. la-Ch. 2a.

der krasse Aberglaube und die Sittenlosigkeit, welche er dort vorfand, erfüllten ihn mit tiefem Abscheu.*) Wie an allen

---

*) So sagt er Elim S. 64: „der Verständige wähle sich ein Geschäft, das ihn anständig nährt (להתפרנס בטהרה wie hier), wie die Schulhäupter in Polen, die grosser Macht und Ansehens sich erfreuen“, ferner Ma'jan Gannim S. 3, wo er, nachdem er zuvor gesagt, dass ungeachtet der grossen Anzahl der Thalmudschulen in Polen doch verhältnissmässig von Wenigen etwas gelernt werde, dann hinzufügt; „auch die Auserwählten, die der Religionswissenschaft sich befleissigen, bezwecken ja einzig und allein, Lehrer, Richter, Schuloberhäupter zu sein; das ist eine schlimme Krankheit, sie machen das Würdige zu Gemeinem, und um anderer Zwecke willen wenden sie sich dem Studium zu“! So äussert er sich auch in dem vorgeblichem Zankbriefe an Samuel Aschkhenasi, den dieser in der Vorrede zum 2. Theile des Tha'alumoth Chokhmah abdruckt, — eine Stelle, die ich dem Leser jedenfalls umständlich und auch im Originale geben muss. Nachdem er nämlich gegen den Druck seiner Schriften durch den genannten Schüler angeblich protestirt und namentlich gegen das Zusammenstellen seiner philosophischen Studien und Ansichten, die er gänzlich habe fahren lassen, indem er vielmehr nur mit Thalmud sich beschäftige, fährt er fort (7a unpaginirt):

ובזמנים שונים עסקתי באלו החכמות ובפרט בהיות חכמי בעלי מקרא לומדים אצלי שבכל מקום שידעוני דבקה נפשם בי והם אוהבים החכמות החיצוניות ולבקשתם כתבתי מה שכתבתי ולא להורות בני הרבנים שידעתי שאין חשקם רק בתלמוד ובפוסקים ויפה עושים כי לחמם · הם שדרך רבנות או דיינות הם חיים ומתפרנסים זה מזה ואלו דברים אדם אוכל פירותיהם בעה"ז והקרן קיימת לו לעה"ב משא"כ הלמודיות והטבעיות שמעט התועלת מהן לגויות ורב ההיזק לנשמות מהטעיות באלהיות ושומר נפשו ירחק מאלו הלמודים, כי הם נגד הטבע של היהודים, שאם יוליד איש מאה ירצה שיהיו כלם תלמודים, שאין חפץ ה' בישיבות הפלוסופים ובויכוחיהם ע"פ הגיונם ודרכיהם כי אם בחלוקי התלמודים וכל שעשועיו בפלפולם שאין העולם מתקיים אלא בהבליהם וכן לא בחר ה' במליצים שלהם כי אם בדרשנים האמונים באגדות ובמדרשים וכל העם העומדים בבית ה' שומעים מוסר מפיהם וליראה את ה' לומדים ושם יתנו צדקות ה' תהלתו בקהל חסידים, וגם אני כעת וכו'.

„Zu gewissen Zeiten gab ich mich mit diesen Wissenschaften ab, besonders wenn die Karaiten bei mir lernten, die überall, wo sie mich kennen lernten, sehr an mir hingen und die Freunde der Wissenschaft sind, und auf deren Ansuchen habe ich meine Schriften abgefasst, nicht aber um die Söhne der Rabbaniten zu lehren, von denen ich weiss, dass sie nur Lust haben an Thalmud und Casuisten, worân sie auch sehr wohl thun, da diese ja ihr Brod sind, denn sie leben durch das Rabbinat oder Dajanat und ernähren sich von einander. Von diesen Gegenständen geniesst man die Früchte bereits hienieden, während der Stamm bleibt für die Ewigkeit, nicht so Mathematik und Naturwissen-

Orten, wo er sich aufhielt, fristete er auch hier sein Leben durch Ausübung der Arzneikunde, in der er grossen Ruf erlangt hatte, am Meisten aber hielt er sich in Litthauen auf bei dem Fürsten Racziwil, der ihn zu seinem Leibarzte ernannte.*) Von seinem Aufenthalte daselbst erzählt er Folgendes:**) „Ich habe dir oft gesagt, dass die Jahre hindurch, welche ich in Russland, Polen und Litthauen zubrachte, ich keine Woche ruhig verlebte, da ich von einem Orte zum andern wandern musste, um Kranke zu heilen; die Fürsten und Edelleute wohnen nämlich dort nicht in grossen Städten, sondern auf Dörfern wegen der grossen Anzahl von Leibeigenen und Pferden, die einen grossen Aufwand erfordern würden. Wenn ich nun so im Wagen sass auf dem Wege durch Wälder, allein mit meinen und der Edelleute Dienern, konnte ich mit Niemandem sprechen, da das gemeine Volk jeder geselligen Sitte fremd ist und unwissend in jeder Beziehung; da sass ich denn still und in mich gekehrt, über mancherlei nachdenkend, und so kam mir mancher gute Gedanke, den ich des Abends, sobald ich in die Herberge kam, kurz aufzeichnete, und wann ich wieder zu Hause ankam, suchte ich in Büchern nach, um den Gegenstand zu läutern und durch Beweise zu vervollständigen, was ich mir dann auch nur kurz mit Verweisung auf

---

schaft, die wenig Nutzen dem Körper bringen und grossen Schaden der Seele, indem sie zu irrigen Ansichten in den göttlichen Dingen führen. Wer nun seine Seele lieb hat, der hüte sich vor diesen Wissenschaften, die gegen die Natur der Juden sind; diese, haben sie hundert Kinder, wollen sie aus allen Thalmudisten machen: denn Gott hat keinen Wohlgefallen an den Studien der Philosophen und ihren Discussionen nach den von ihnen aufgestellten Grundsätzen, sondern an den Chillukim (scharfsinnigen halachischen Vorträgen) der Thalmudisten, und seine ganze Freude ist an ihrem Streite; besteht ja auch die Welt nur durch ihren Hauch. So mag auch Gott nicht ihre Redner, sondern die Darschanim, die vollgepropft sind mit Aggadah's und Midraschim, aus deren Munde das Volk im Hause Gottes Lehren der Moral hört und Gottesfurcht lernt, indem sie Gottes Güte preisen und sein Lob verkünden in frommer Versammlung. Auch ich etc.“. Die Stelle mag zugleich als Muster dienen für d. M's Schreibart in den gedruckten Schriften, wo wahre Ansicht und vorgebliche, Ernst und Ironie auf das Künstlichste und Ergötzlichste in einander gemischt sind. —

*) Elim 6 u. 8.

**) Th. Ch. II Vorr. 6b.

andere Schriftsteller anmerkte, mit dem Vorsatze, diese Notizen später gehörig zu reinigen und zu ordnen." Dabei war er von einer Schaar wissbegieriger Jünglinge, karäischer wie rabbanitischer, umgeben, von denen bekannt sind Esra ben Nissim,*) Joschijah ben Jehudah**), besonders aber Moscheh ben Meir Metz,***) welche seinen Ruf und seine Ansichten weithin verbreiteten. Auch vor einem grösseren Kreise trug er an Sabbathen Verschiedenes vor, Raschi's Erklärung zum Pentateuche mit Misrachi's Erläuterungen dazu, Ebn Esra's Commentar u. dgl.†) Es konnte da nicht fehlen, dass Wissbegierige in jenen Gegenden, welche ihn persönlich nicht sprechen konnten, sich an ihn mit allerhand Fragen wandten; wir erfahren ausdrücklich von einem M. David Levi und Schalom, denen er Antworten zugeschickt, angeblich halachischen Inhaltes,††) den wichtigsten Briefwechsel führte mit ihm Serach b. Nathan,†††) der Karäer aus Troki. Dieser, geboren 1580, zuerst von seinem 5. Jahre an den Unterricht eines Lehrers, Namens Isaak geniessend, der aber in seinem 8. Jahre starb,*†) dann das Studium fortsetzend unter der Leitung eines anderen Lehrers, Namens Jehudah, der aber auch in seinem 13. Jahre starb, suchte sich dann durch Bücher allein zu belehren, bis er im Mai**†) 1620, nachdem er auch seine Eltern verloren, im 40. Lebensjahre sich an del Medigo mit einem Briefe wandte, ihm in künstlicher Rede seine Zweifel, besonders auch hinsichtlich der Kabbalah, mit

---

*) Elim 8.

**) Brief von ihm und an ihn das. 51 ff.

***) Elim 9 ff., 14 ff, 17, 19, 21, 23, dessen Brief an Serach 27—51. M. G. (Chukoth ha-Schamajim) 95. M. ch. 3, 65, 77 [vgl. jüd. Ztschr. V, 185].

†) Elim 8.

††) Das. das. Man ist bei solchen Angaben nicht ganz sicher, ob sie nicht im Drucke entstellt sind, und hat sie daher mit Vorsicht zu gebrauchen, wie ich bald nachweisen werde.

†††) Wenn ein Mal (Elim 6) sein Vater Isaak genannt wird, so ist dies blosser Druckfehler, vielleicht entstanden aus der Verwechslung mit seinem Lehrer, der so hiess.

*†) Die Bezeichnung des Jahres durch קדש הלולים ist nach 3 M. 19, 24 das vierte Jahr des Unterrichts.

**†) Montag, 11 Jjar, den 23. der 50 Tage zwischen dem Sonntage, welcher in Pessach fällt und Schabuoth nach karäischer Rechnung, nach rabbanitischer Rechnung ist der 11. Jjar immer der 26. dieser Tage.

der er sich vielfach beschäftigte, klagend.*) Da ihm del Medigo nicht schnell genug antwortete, so erfolgte ein zweiter Brief in gleich künstlicher Rede, der aber wie der erste die Fragen ganz allgemein hielt.**) Unterdessen lernte Serach den Schüler del M's, Metz, persönlich kennen, wurde durch ihn nur noch mehr von Bewunderung für d. M. durchdrungen, aber durch dessen Aeusserungen über verschiedene Gegenstände wie auch durch dessen briefliche Mittheilungen — da derselbe bald wieder sich von ihm trennte — nicht befriedigt, ja zum Theile noch verwirrter, und so schrieb er denn zum dritten Male an d. M. Metz hatte nämlich an Serach im J. 1621, als d. M. 30 Jahre alt war, geschrieben, in diesem Briefe umständlich über seinen Lehrer gesprochen und auch viele Fragen, besonders mathematischen Inhalts, beantwortet, und wir haben diesen, wahrscheinlich abgekürzt und auch vielleicht abgeändert, vor uns.***) Serach nimmt nun auf denselben in seinem dritten Briefe an d. M. Bezug und tritt nunmehr mit bestimmten Fragen hervor, die er, nach seiner spielenden Weise, in zwölf Quellen, welche die Hauptfrage bilden, und 70 Dattelpalmen, einzelne Fragen oder Paradoxa enthaltend, eintheilt, mit Beziehung auf die israelitische Lagerstätte Elim, wo sich so viele Quellen und Palmen vorfanden.†) Die Fragen sind meistens mathematischen und astronomischen Inhaltes, aber berühren auch vielfach andere Gebiete. So handelt die 5. „Quelle" über Dämonen, Amulete, Beschwörungsformeln, Wunder durch den Gebrauch von Gottesnamen, Ahnungen, Träume, Arcana, Sympathie, Antipathie, Chiromantie u. dgl., wo er dann auch eines Wunderkindes in Gading in der Provinz Podolien Erwähnung thut, das mit prophetischen Gaben ausgerüstet sein solle, und worüber er den Brief eines Satnover Rabbinen beilegt, welches Vorgeben jedoch d. M. bei seiner Anwesenheit an dem Orte als einen Betrug des Vaters erkannte.††) Die 8. „Quelle" handelt über Alchymie die 9. über Heilkunde, die 10. über den Stoff des Himmels und

---

*) Elim S. 1—4, vgl. Orient, Lb. 1845 No. 14 S. 211 und Zunz, Zur Geschichte u. Lit. I, S. 359 Anm. 1.

**) Elim S. 4—6.

***) Das. S. 27—51.

†) 2 M. 15, 27.

††) Elim S. 15, 50, 65. M. la-Ch. 16b.

die 12. über das Dasein Gottes, Vorsehung, Allwissenheit Gottes, Offenbarung, freien Willen, Schöpfung, Engel, überhaupt selbstständig geistige Wesen, Paradies und Hölle, Auferstehung, Bestrafung. Auch die 70 „Palmen“, obgleich fast ganz mit mathematischen Fragen sich beschäftigend, greifen doch zum Theile auch in das Gebiet des Glaubens ein, so die Zweifel über den Werth der Zehnzahl (No. 22), über das Weichen des Schattens und das Schwimmen des Eisens (No. 40), über den Wochentag, der mit Recht als Sabbath zu feiern sei (No. 48).*) — Ehe jedoch d. M. diese umfassenden Fragen beantworten konnte, wozu er sich alsbald anschickte, schickte er an Serach ein Antwortschreiben voraus — und zwar im Jahre 1623**) —, worin er ihm jetzt schon seine Ansicht über die Kabbalah mittheilte und die besten Schriften zum wissenschaftlichen Studium empfahl, hiemit eine Skizze der hebräisch-jüdischen Literaturgeschichte gebend, von welchem Schreiben er bloss den Anfang, eine blosse Prunkrede enthaltend, als Vorrede zu der Abhandlung „Ma'jan Gannim“ drucken liess, welches aber ganz zum ersten Male von mir in „Melo Chofnajim“ abgedruckt wurde. Am Schlusse gibt er Serach noch, nachdem er ihm seine eignen bis dahin vollendeten und begonnenen Werke aufzählt, von denen jedoch noch Nichts veröffentlicht war, das Versprechen, ihm Alles, wonach er gefragt, im Einzelnen zu erläutern. In der That arbeitete er dreizehn Abhandlungen aus, auf die wir später zurückkommen werden; ob sie auch alle an Serach abgeschickt wurden, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen.***)

---

*) Elim S. 9—27.

**) Als Metz seinen Brief schrieb, war d. M. 30 Jahre alt und bereits 5 Jahre von seiner Heimath entfernt (Elim 30 u. 32), d. M. aber sagt in seinem Briefe, er sei nun bereits sieben Jahre auf Reisen.

***) Da Ma'jan chathum, als Antwort auf die 70 Paradoxa, die letzte der Abhandlungen ist, so liesse sich erwarten, dass die früheren vor dieser abgesandt worden seien; allein er behandelt in derselben Gegenstände, welche in den früheren schon ausführlich hätten besprochen sein müssen, so wie S. 71 über den angeblich besonderen Stoff des Himmels, was Gegenstand der 10. Abh. 'Ezem ha-Schamajim ist, S. 77 über falsche Annahmen der alten Astronomie, worüber sich die 11. Abh. 'Ammude Schamajim verbreiten muss, ja er sagt ausdrücklich das. S. 19, er werde ihm noch in einer besonderen Abh. über Blendwerke, Zauberkünste u. dgl. Auskunft geben, was nothwendig schon in der 5. Abh.

Während er nun im Juni 1621 (13. Ssiwan 5381) in Lublin war und von dort aus einen Brief datirte,*) zur Zeit als Serach seinen zweiten Brief schrieb, sich in Wilna und der Umgegend aufhielt,**) woselbst er auch eine Logik anfertigte, war er im Jahre 23, als er das Antwortschreiben an Serach erliess, in Liefland, aber im Juni 1624 (23. Ssiwan 5384) wieder in Wilna.***) Wie lange er noch in dieser Gegend gewesen, ist nicht genau anzugeben. Von dort reiste er nach Deutschland und hielt sich eine Zeit lang in Hamburg auf, über dessen schmutziges Judenviertel, das auch die Christen Dreckwall nannten, er sich beklagt.†) Dort begann er auch das Mazref la-Chokmah, die vorgebliche Wiederlegungsschrift gegen seines Ahnen Elijah Bechinath ha-Dath; allein eine dort ausgebrochene epidemische Krankheit veranlasste ihn Hamburg zu verlassen, und so hielt er sich einige Zeit in Holstein auf, wo er die genannte Schrift vollendete; da es ihm dort nicht gefiel und er in Glückstadt, wie er sich witzig ausdrückt, weder Stadt noch Glück sah, entschloss er sich nach Amsterdam zu reisen.††) Dort finden wir ihn bereits vollkommen ansässig am Anfange des Jahres 1628, zu welcher Zeit er, im Alter von 37 Jahren, dort gemalt und das Bildniss in Kupferdruck angefertigt wurde.†††) Hier ging er nun auch endlich daran, mehre seiner Werke zu veröffentlichen, und die Bereitwilligkeit des trefflichen gelehrten Rabbinen und Druckereibesitzers Manasse ben Israel setzte ihn in den Stand, zuerst eine Auswahl davon herauszugeben im Jahre 1629, und zu gleicher Zeit ging einer seiner Schüler, Samuel ben Jehudah Löb Aschkhenasi, daran, andere seiner Werke in Basel zu veröffentlichen 1629

Tha'alumoth Chokhmah, vorkommen musste. Es mag jedoch sein, dass er die Abhandlungen nicht nach der von ihm angegebenen Ordnung abgeschickt, oder auch dass er im Drucke, wo er gerade die hier in Rede stehenden, wie noch andere Abhandlungen zurückgelassen hat, mit der Absicht, sie später noch zu veröffentlichen, den Ausdruck dahin abgeändert hat.

*) Elim 83.

**) Das. 6.

***) Elim 51.

†) M. la-Ch. 15b.

††) M. la-Ch. Schluss 36b.

†††) Es steht vor dem Ma'jam Gannim.

bis 1631. Jedoch hier ist nun der Ort, wo wir d. M's Leben verlassen, um aus seinen Schriften und anderweitigen Andeutungen seine Ansichten, sein Verhalten in deren Aeusserung und sein schriftstellerisches Verfahren näher zu erörtern.

Die mittelalterlich-jüdische Philosophie hatte besonders an zwei Punkten Anstoss genommen, an der Schöpfung aus Nichts und an den die Gesetze der Natur aufhebenden Wundern; an die Stelle der Engel setzte sie die Geister der Himmelskörper, die objective Vernunft war höherer Weltlenker, so dass man durch Anschliessen an ihn zu der Stufe gelangte, welche auf dem Gebiete der Religion als Prophezeiung bezeichnet wurde, und sich auch einer besondern Vorsehung theilhaft machte, die Annahme dieser selbstständigen Geister erleichterte auch die Annahme von der Fortdauer der Seele nach dem Absterben des Körpers, und mit symbolischer Erklärung brachte man sich noch ziemlich in Uebereinstimmung mit der Schrift. Die fortgeschrittene Naturwissenschaft aber brachte in diese vermittelnde Sätze Zweifel, ja stürzte sie um. Man erkannte, dass man sich das Sein und Geschehen in der Natur nach selbstgemachten Begriffen erklärt habe, die aber in der Wirklichkeit gar nichts Entsprechendes finden; dass man sich z. B. ein jedes Ding in Stoff, Form und Negation anderer Formen begrifflich zerlegen könne, führt nicht mit sich, dass diese drei auch wirklich selbstständige, der Zusammensetzung fähige und bedürftige Theile sind, und damit fiel die Selbstständigkeit der Begriffe, der Wesenheiten oder Zuroth. Die ganze Theorie vom Himmel und von dessen Erhabenheit stürzte vor der Erkenntniss, dass wir bloss Dünste und Luftraum vor uns haben und die übrigen Weltkörper nur scheinbar für uns Himmelskörper sind, aber gerade so wie die Erde in dem allgemeinen Luftraume sich bewegen; in diesen Körpern herrschen allerdings Kräfte, man erkannte in ihnen Gesetze der gegenseitigen Beziehung, aber keine selbstständigen Geister, und mit ihnen fielen die Engel. Begünstigte früher die Annahme vom Stillstande der Erde die Ansicht, dass sie beherrscht werde von den höhern sich um sie bewegenden Kreisen, so fiel diese mit der von Copernikus aufgefundenen, von Galilei bestätigten Erkenntniss von ihrer gleichen Bewegung mit anderen Weltkörpern, und die ganze frühere künstliche Rangordnung zeigte sich als unbegründet, obgleich

hiemit die gegenseitigen Einflüsse, die Annahmen der Astrologie, noch nicht ganz schwanden. Waren nun so alle Personificationen und Individualisationen abstracter Begriffe in Frage gestellt, so brach auch die Ansicht von der objectiven Vernunft, dem Shekhel poel, zusammen, und mit ihr die Grundlagen des Positivismus, die Auszeichnung Hochstehender durch Prophetengabe und besondere Vorsehung. —

Diese neue Anschauungsweise nahm del Medigo nothwendig in sich auf; aber die ganze Grundlage seiner Bildung, die mittelalterlich-jüdische Literatur mag auf ihn auch andererseits influirt haben, und die grosse Beschäftigung mit der ganzen Masse des realen Wissens, dem grossen Gebiete der Mathematik und der Medicin, dabei die beständige Unruhe und der Zwang, seine Ansichten zu verbergen, ihn nicht zu einer vollen durchgebildeten Ansicht haben gelangen lassen. Da wir nun gar, um seine Ueberzeugung kennen zu lernen, auf seine veröffentlichten Werke angewiesen sind, so wird es noch um so schwerer, darüber in Klarheit zu kommen, da seine Besorgniss vor Verketzerung, deren Folgen sich ihm bei Galilei so schrecklich zeigten, ihm oft gerade, ähnlich seinem ebengenannten Lehrer in den „Dialogen", das Gegentheil sagen lässt von dem, was er meint, mindestens aber seine Darstellung häufig schielend macht. Wohl spricht er sich an vielen Orten entschieden gegen viele Annahmen der alten Naturphilosophie aus und selbst in den Punkten, in welchen er mit ihr übereinstimmt, fasst er die Untersuchung weit tiefer. Auch er nimmt z. B. an der Schöpfung der Welt zu einer bestimmten Zeit aus Nichts Anstoss, aber er beruhigt sich nicht bei der Annahme eines selbstständigen Urstoffes, sondern er hebt die Immanenz Gottes in der Welt weit stärker hervor;*) er mag auch nicht die Prophezeiung in dem Sinne der willkürlichen Gnadenwahl eines beliebigen ganz unvorbereiteten Subjects und nicht in dem Sinne einer sinnlich äusseren Erscheinung und Mittheilung auffassen, aber auch nicht als eine Verbindung mit der objectiven Vernunft, sondern als eine Steigerung des „innern Lichtes", welches in uns als Vernunft leuchtet und in welchem Gott als immanent mitwirkt.**)

*) Elim 60. Th. Ch. II 2b ff., 38a ff., 80b ff., 107ab.

**) Elim 42, 68. M. la.Ch. 30a, ganz wie Spinoza im theologisch-politischen Tractate.

Die Annahmen der alten Astronomie verwirft er entschieden. Ueber den Wahn, als sei der Himmel aus einem besondern bessern Stoffe, einem fünften Elemente bei den Alten, gebildet, hat er für Serach eine besondere Abhandlung: 'Ezem ha-Schamajim geschrieben,*) und auch in den veröffentlichten Schriften verwirft er diese Ansicht und weist deren Unrichtigkeit nach.**) Nicht minder scharf spricht er sich gegen die ganze alte Ansicht von den Himmelskörpern aus,***) worüber er, gleichfalls für Serach, eine Abhandlung geschrieben: 'Ammude Schamajim.†) In Verbindung damit wird auch die ganze Annahme von Engeln, als geistigen Trägern dieser Himmelskörper, alles Grundes beraubt, ihm scheint es nicht bloss überflüssig, sondern ein Abbruch der Allmacht, Gott eine Dienerschaft beizulegen,††) während alle Kräfte der Natur, die nicht von ihm getrennt sind, die Sendung besorgen†††) — eine Meinung, die er, scheinbar tadelnd, einem „Philosophirenden" beilegt —, wohin denn auch alle Schriftstellen zu deuten sind, in denen von Engeln die Rede ist; auch sähen sie meistens „bloss in ihrer Phantasie" Frauen und Einfältige, und die Chronik verfahre „nach Art der Historiographen", die Erzählungen in den Büchern der Könige ausschmückend, dieselben auch mit Engeln bereichernd, von denen der ältere Bericht nichts wisse; natürlich erkennt er nun auch die selbstständige Wesenheit in einem Dinge, nicht die selbstständige objective Vernunft an, und die individuelle Fortdauer der Seele wird ihm zweifelhaft.*†) Ueberhaupt ist ihm eine jede Annahme, die bloss im Glauben und nicht in Beweisen ihren Grund hat, eines Verständigen nicht würdig,**†) daher sucht er auch in den Bibelstellen möglichst das Wunderbare zu entfernen,***†) und er scheut sich sogar nicht, einzelne biblische Aussprüche als nach damaliger Anschauungsweise gesagt zu betrachten, was man nach erweiterter

*) Elim 82.
**) Das. 17. 41. 58. M. ch. 71 und 72.
***) M. ch. 77 ff.
†) Elim 82.
††) Elim 19.
†††) M. la-Ch. 29a ff. Th. Ch, II 97a.
*†) Elim. 19. 33 ff. 62. Th. Ch. II 18a ff.
**†) Elim 62. Th. Ch. II 17a 91a. Br. h. 9 u. 10 d. 9.
***†) Elim 24. M. ch. 40 ff. Th. Ch. II 55a 111a.

Erkenntniss schärfer fassen könnte.*) Was nun gar agadische und darauf weitergehende kabbalistische Behauptungen betrifft, so haben diese für ihn gar keinen Werth. Das Dasein von bösen Geistern — über welchen Glauben er in Verbindung mit andern Gegenständen für Serach eine Abhandlung: Tha'alumoth Chokhmah schrieb**) — erscheint ihm als lächerlicher Aberglaube, er meint, er habe auf seinen vielen Wanderungen keine Spur von ihnen gesehn, während sie ein Jeder in für ihn ferne Gegenden versetze, der Egypter nach Polen und der Pole nach Egypten, auch sei es seltsam, woher sie, deren Anzahl unermesslich sein solle, die im Lehrhause das Gedränge veranlassten, die Kniee den Menschen zusammenschlügen und den Gelehrten die Kleider zerrissen, sie, die doch ässen und tränken wie die Menschen, woher sie genug herbekämen, sie müssten uns doch eigentlich Alles wegessen und wegtrinken, ohne dass es ihnen genüge; wie es denn auch scheine — fährt er ironisch fort —, dass die Unmässigkeit bei Gelagen wohl ihnen zuzuschreiben sei, auch ihre Zeugung und Grabesstätten möchte er kennen.***) Die Seelenwanderung ist ihm ein Unding,†) ebenso die Beschwörungsformeln,††) die Gimatria — die Vertauschung von Wörtern mit gleichem Zahlenwerthe — und die Rosche Theboth — die Zusammensetzung eines Wortes aus mehren nach deren Anfangs-Buchstaben — u. dgl. ist ihm eine Spielerei, nach der man alles Beliebige herausbringen könne,†††) und mit feiner Satire bemerkt er, die Deutschen müssten wohl von Benjamin, dem kleinsten Sohne Jakob's, abstammen, weil sie sich bei dem Zahlenwerthe meist der kleinen Zählung bedienten,*†) womit man allerdings noch viel leichter zurecht komme. In den zehn Sefiroth findet er eine blosse Verherrlichung der Zehnzahl, die aber gar nicht in der Natur der menschlichen Anschauung begründet sei, da das Decadensystem nicht bei allen Völkern sich

*) Elim 23. M. G. (G. ha-Sch.) 184 und 185. M. la-Ch. 21. M. la-Ch. 29a ff.

**) Elim 82. Vgl. Orient, Lb. 1845, No. 14, S. 212.

***) Elim 14. 81. Th. Ch. II 88b ff.

†) Th. Ch. II 55a.

††) Th. Ch. II 172a.

†††) M. la-Ch. 13a.

*†) Th. Ch. II 204b; die kleine Zählung heisst, wenn man die Zehner und Hunderte als Einer zählt.

finde.*) Interessant ist auch die Andeutung über die verschiedenen Tage, welche bei den verschiedenen Confessionen als Sabbath gefeiert werden, wovon er den Ursprung zuerst in der Verschiedenheit der Meridiane findet.**) Auch hält er die halachischen Ausarbeitungen der Ceremonien für eng verbunden mit kabbalistischen Anschauungen, nach welchen allein jene Einzelnheiten einen Werth haben könnten.***) und überhaupt war er der thalmudischen Bibelexegese nicht befreundet.

Aber alle diese Ansichten können erst dann bei ihm gefunden werden, wenn man sich vollkommen mit seinen Schriften vertraut gemacht und die zerstreuten Andeutungen zusammengestellt hat. Hatten schon die Alten ihre Meinungen versteckt, so ist er nicht bloss mit ihnen darin einverstanden, dass man Dies seiner eigenen Sicherheit schuldig sei, einem Zeitalter gegenüber, von welchem man nicht begriffen werde,†) sondern er hält es auch nicht für unangemessen, das Gegentheil von dem schriftlich zu verbreiten, was er für Wahrheit hält, und er glaubt, dass auch die Alten, namentlich Maimonides — der überhaupt häufig Fragen aufwerfe und die Antworten schuldig bleibe oder ungenügend gebe —, sich ganz anders ausgesprochen, als sie gedacht haben, und diese Nachweisung soll ihm zu eigner Rechtfertigung, aber auch zum bedeutsamen Winke für den Denkenden dienen.††) Seine Wahrheitsliebe und sein Bestreben, den einzelnen Verständigen hinlängliche Andeutungen über seine eigentliche Meinung zu geben, veranlassen ihn daher, sehr bedeutsame Aeusserungen zu thun, aber er bringt diese in einem künstlichen Zusammenhang mit andern, springt über zu ganz anders Lautendem, macht Einschränkungen u. dgl., so dass auf den ersten Blick entweder ganz Unverfängliches vorliegt, oder doch das Ganze als eine seltsame, unklare Mischung die einzelnen wichtigen Stellen nicht bestimmt genug hervortreten lässt. Während er in dem Briefe, der in „Melo Chofnajim" veröffentlicht ist, mit voller Entrüstung die Kabbalah verwirft, stellt er dieselbe in den gedruckten Schriften als höchste Wissen-

*) Elim 23.
**) Das. 24. M. ch. 58.
***) M. la-Ch. 9b. 10b. 28a.
†) Th. Ch. II 111b.
††) Das. 109b ff. und M. la-Ch. 20ab.

schaft hin, aber theils schiebt er ihr seine Ansichten unter, theils sagt er Dies immer bloss allgemein, geht aber dann doch wieder seinen eignen Weg, theils lässt er sie als ein solches Gewirre erscheinen, dass ein jeder Verständige sich von selbst von ihr abwenden müsse. Ich werde hier zuerst ein Verzeichniss seiner Schriften geben und dann auf die gedruckten, mit Untersuchung des dabei eingeschlagenen Verfahrens, zurückkommen. Da er so unstät gelebt und seine Schriften oft nicht mehr vor Augen gehabt, so hat er über denselben Gegenstand verschiedene Werke abgefasst, und er mag auch oft einem und demselben Werke, das er an verschiedene Personen zu verschiedenen Zeiten gerichtet, andere Namen gegeben haben:

1. יער לבנון, Ja'ar Lebanon, Wald Libanon's, eine Encyklopädie nach den Grundsätzen der alten Philosophie, blieb in Kandia liegen. Einen Theil davon bildete חפש מחפש, Chefesh mechuppash, das sehr suchenswerthe Ding, worin besonders über die wunderbaren Leistungen der Chemie, auch der Mechanik gesprochen wird; anderswo wird dieses als ein Theil von Boshmath (No. 4) angegeben und wie Nifleoth ha-Schem (No. 5b) beschrieben, mit dem es auch wohl gleich ist.*)
2. באר שבע, Beer Scheba', Brunnen der sieben (Hauptwissenschaften), systematischer Auszug aus dem vorigen, nebst einem Commentare dazu באר אחרת, Beer achereth, ein anderer Brunnen; die Einleitung zum Werke enthält die Methodik und Literatur aller Wissenschaften unter dem Titel פי הבאר, Pi ha-Beer, Oeffnung des Brunnens, und den Schluss bildet פלג אלהים, Peleg Elohim, Born Gottes, über die verschiedenen Religionen und Staatsverfassungen, was er auch als besonderes Werk aufführt.**)
3. צל החכמה, Zel ha-Chokmah, Schattenkunde, wahrscheinlich auch Theil von Boshmath (No. 4).
4. בשמת בת שלמה, Boshmath bath Schelomoh, Boshmath (die Gewürzreiche), Tochter (Werk) Salomo's, gleich-

*) Elim 30, 31 und 32. [Die in der ersten Ausgabe zahlreich vorkommenden Verweisungen auf Stellen des „Briefes" sind hier weggelassen worden].

**) Das. 30. Peleg heisst auch Trennung, Verschiedenheit

falls Encyklopädie nach eigenthümlichen Ansichten; Theile davon bilden אור שבעת הימים, Or Schib'ath ha-Jamim, das Licht der sieben (Schöpfungs-) Tage, über Schöpfung und Optik, חפש מחפש, (vgl. oben No. 1) und קשת דרוכה, Kesheth derukhah, der gespannte Bogen, über den Regenbogen und Farben.*)

5. עיר גבורים 'Ir Gibborim, Stadt der Helden, in zwei Theilen: a) גבורות ה', Geburoth ha-Schem, Allmacht Gottes, über Astronomie (vgl. No. 27c) und b) נפלאות ה', Nifleoth ha-Schem, Wunder Gottes, Chemie und Mechanik (vgl. No. 1 und 4); es scheint ein Theil zu sein von
6. שבר יוסף, Scheber Josef, Vorrath Josef's, über Algebra.**)
7. Commentar zum Almagest, wovon ein Theil חקות שמים, Chukkoth Schamajim, Gesetze des Himmels (No. 25b).***)
8. רפואות תעלה, Refuoth The'alah, Medicin.
9. Uebersetzung und Erklärung der Aphorismen des Hippokrates, einerlei mit מקור בינה, Mekor Binah, Quelle der Vernunft (No. 27c.)†)
10. תורי זהב, Thore Sahab, Goldne Reihen, nebst Comm. נקודות הכסף, Nekudoth ha-Khessef, Silberne Punkte, Blumenlese aus hebräischen Schriften.
11. תור המעלה, Thor ha-Ma'alah, Reihe der Würde, über Behandlung der Gelehrten.
12. רוח אליהו, Ruach Elijahu, Geist des Elias, zu El. Misrachi's Erklärung Raschi's.
13. Erklärung der Propyläen und Kategorieen, geschrieben in Wilna.
14. Uebersetzung einiger Schriften des Philo und des Werkes: Philon et Sophia von Jehudah Abrabanel.
15. Erklärung schwieriger Stellen in Isaak 'Aramah's 'Akedath Jizchak.

---

*) Elim 11. 31 ff. M. G. (G. ha-Sch.) 142. 173. M. ch. 2. 5. 6. 22. 39. 67. 79. 80. M. la-Ch. 12b. 16b. 20b. Th. Ch. II, Vorr. 7a.

**) M. ch. 4; Scheber heisst auch Bruch, math. Wurzel.

***) Elim 21. 82. M. G. (Ss. ha-J.) 7. (Ch. Sch.) 73 ff. M. ch. 4.

†) Elim 77 ff. 82.

16. Commentar zu Ebn 'Esra's Sefer ha-Echad.*)
17. Commentar zu dessen S. ha-Schem.**)
18. ארבת השמים, Arubbath ha-Schamajim, Himmelsfenster. mathematischen Inhalts.***) — Ganz unbekannt sind: 19, רחל מבכה, Rachel mebakkhah, die weinende Rachel. 20. נפש הגר, Nefesch ha-Ger, Gemüth des Fremden. 21. בתי הנפש, Botthe ha-Nefesch. 22. הללויה, Hallelujah. 23. ברכי יוסף, Birkhe Josef. 24. רוח שמואל, Ruach Schemuel. 25. שמע שלמה, Schema' Schelomoh.†)
26. אלים, Elim, Fragen Serach's b. Nathan mit mehren Briefen an und von del Medigo und seinen Schülern, ist gedruckt Amsterdam 1629, 83 S. 4.
27. מעין גנים, Ma'jan Gannim, Quell der Gärten, Antworten an Serach in 13 Abhandlungen: a) סוד היסוד, Ssod ha-Jessod, über Dreiecke, b) חקות שמים, Chukkoth Schamajim, Gesetze des Himmels, Erklärung der zwei ersten Bücher des Almagest (vergl. No. 7), c) גבורות ה׳, Geburoth ha-Schem, über Astronomie (vgl. No. 5a), zusammengedruckt Amsterdam 1629, 192 S. 4, d) מגד שמים, Meged Schamajim, über astronomische Instrumente, e) תעלומות חכמה, Tha'alumoth Chokhmah, über Kabbalah und Uebernatürliches, wovon Theile תחלת חכמה, ††) בטוחות חכמה, †††) und לבב החכמה *†) (vgl. No. 28), f) אותות השמים, Othot ha-Schamajim, Astrologie, g) לחם אבירים, Lechem Abbirim, Algebra, h) מגלה עמוקות, Megalleh Amukoth' Chemie, i) מקור בינה, Aphorismen des Hippokrates (vgl. No. 9), k) עצם השמים, 'Ezem ha-Schamajim, über die alte Annahme eines besonderen Himmelsstoffes, l) עמודי שמים, 'Ammude Schamajim, über falsche Annahmen der alten Astronomie, m) גן נעול, Gan na'ul, Grundsätze

*) M. ch. 12.
**) Th. Ch. II, 203b.
***) M. G. (Ss. ha-J) 7. 18. 21. 35.
†) Th. Ch. II Vorr. 7a.
††) M. la-Ch. 1b. 36a.
†††) Das. 1b. Th. Ch. II 204b.
*†) Das. 131b. M. la-Ch. 1b.

des Glaubens,*) n) מעין חתום, Ma'jan chathum, 70 Paradoxa, letztes zusammengedruckt mit No. 26 u. 27abc, 80 S. 4.**)

28. Einzelne kabbalistische Werke, welche sein Schüler Samuel Aschkhenasi herausgab, Basel 1629 bis 31, als Auszüge aus Tha'alumoth Chokhmah (No. 27e): a) מצרף לחכמה, Mazref la-Chokhmah, angebliche Schutzschrift für die Kabbalah gegen Elijah d. M's Bechinath ha-Dath, 35 Doppels. 4, b) עולם קטן, 'Olam katon, Auszug aus Menachem 'Asarjah Fano's viertem Abschnitte in 'Asharah Maamaroth, c) קצור עולם התקין, Kizzur Olam ha-Thickun, d) שבר יוסף, Scheber Josef, zusammen von 51a bis 77b. Im zweiten Theile der Sammlung e) נובלות חכמה, Nobloth Chokhmah, כח ה', Khoach ha-Schem und einige Kleinigkeiten. Ich bezeichne diese Sammlung immer mit Tha'alumoth Chokhmah als dem Gesammtnamen.

Als 29. bezeichne ich nun den Brief, der an Serach als Vorläufer vor den Abhandlungen unter 27 abgesandt wurde, deshalb auch, aber nur seinem Anfange nach, dem gedruckten Theile der Abhandlungen als Vorrede vorgesetzt ist, auf welchen

*) Elim 59. 82. M. G. (Ch. Sch.) 119. In dem Lilienthal'schen Kataloge der Münchner Codices heisst es, dass cod. 59 No. 4 enthalte גן נעול, einen Commentar zum Jezirah von Josef Salomo del Medigo: mir fiel die abweichende Angabe des Inhaltes auf, aber ich dachte, dass auch diese Ueberschrift vielleicht zur Verhüllung dienen solle. Auf meine Anfrage in München erhielt ich die Nachricht von Herrn Goldmann, dass cod. 59 No. 5 dieses Buch enthalte!, aber weder Name des Verf. noch Serach's b. Nathan, an den es hätte gerichtet sein müssen, noch irgend eine Zeitangabe sich vorfinde; nach einzelnen näheren Angaben, die hinzugefügt wurden, ward es mir höchst unwahrscheinlich, dass das Buch von del M. sei. Diese Vermuthung wurde zur Gewissheit, da mir derselbe bald darauf im Namen des Hrn. Landauer — der behufs einer grösseren Arbeit die kabbalistischen Werke sorgfältig studirt — eine Stelle in diesem Buche anzeigte, wonach der Messias „im Jahre 1222 nach der Zerstörung des Tempels 5050, der jüd. und 1290 der christl. Ztr.“ erwartet wird, was mir dann später Hr. Landauer selbst bestätigte und die Vermuthung aussprach, dass Abraham ben Samuel Abulafia Verf. dieses Werkes sei.

**) Ueber die ganze Nummer zu vgl. Elim 82 und das lateinische Titelblatt zu demselben.

zuerst der wackre Herr S. L. Goldenberg in Tarnopol aufmerksam wurde, da er ihn im Besitze von Karäern sah, von welchem sich dann J. L. Mises in Lemberg gleichfalls eine Abschrift genommen und einen Theil davon in seinem Kinath Emeth S. 157 ff. veröffentlichte, wovon mir nun vor einigen Jahren eine von dem würdigen karaitischen Chakham zu Halicz in Galizien angefertigte Abschrift durch Vermittelung meines Freündes, des genannten Herrn Goldenberg, zugekommen.*) Er heisst nach dem Anfangsworte: 'Brief אחוה. Die Ueberschrift rührt offenbar von einem Abschreiber, wahrscheinlich von dem letzten her.

Ausser der letzten Nummer hat sich bis jetzt noch keines seiner hinterlassenen Manuscripte gefunden, von denen viele, besonders die nichtgedruckten Theile von No. 27, sich bei den Karäern finden müssen; wer Gelegenheit hat, danach zu forschen, würde der Literatur damit sehr verdienstlich werden. In dem Briefe spricht er sich über die Gegenstände, die ihm vorliegen, durchaus unumwunden aus; mit grösster Entrüstung und Entschiedenheit verwirft er das ganze kabbalistische Wesen, er klagt bitter über die Unwissenheit der damaligen Juden, besonders in seiner Lieblingswissenschaft, in der Mathematik, er bezeichnet — wobei er freilich den historischen Gesichtspunkt übersah — das Thalmudstudium für unnütz, wenn man nicht Rabbiner werden und davon sich ernähren wolle, der Agadah ist er durchaus gram, das Studium hebr. Grammatik hält er, gerade wie die Logik, für ein unentbehrliches Hülfsmittel, dem man jedoch nicht zu viele Zeit widmen dürfe, betrachtet einen schönen Styl als eine wünschenswerthe Kunst, bezeigt seine Verehrung für die Philosophie, besonders für Maimonides Schriften, unter den exegetischen Werken für die des Ebn Esra, wobei er wieder die Commentare, welche nach thalmudischen Erklärungen sich richten, wie Raschi, oder Kabbalah einmischen, wie Nachmanides, abweist, die karäischen Exegeten sehr hervorhebt etc. Allein so unverhohlen er sich in diesem Briefe äussert, so haben wir doch, dem Inhalte desselben nach, mehr die ausgezeichnete Literaturkenntniss zu bewundern, der

*) Herr H. J. Michael in Hamburg soll gleichfalls eine Abschrift besitzen.

sich auch ein treffendes kurzes Urtheil anschliesst; eine umständliche Erörterung der Gegenstände musste demselben, als einer vorläufigen literarhistorischen Anleitung, ferne liegen.

Ganz anders verhält es sich bei den zu seinen Lebzeiten oder gar unter seiner Aufsicht gedruckten Werken. Das einzige Werk, welches von ihm selbst herausgegeben wurde, ist Elim (No. 26), nebst vier Abhandlungen an Serach (a, b, c und n von No. 27). Er hatte grosse Scheu vor der Veröffentlichung seiner Schriften; abgesehn davon, dass sein Grundsatz war, „dass er, statt Andere zu belehren in dem, was er bereits erkannt, weit mehr verpflichtet sei, seine Erkenntniss zu erweitern, da seine Vervollkommnung der Anderer vorgehe; die Weisheit könne durch Andere verbreitet werden, er aber wolle zu den Schülern und nicht zu den Lehrern gehören",*) abgesehn hievon, war es theils die Gleichgültigkeit, welche man damals unter den Juden den Wissenschaften entgegensetzte, z. B. der Mathematik,**) theils die Unduldsamkeit und Schwärmerei der Zeit, welche ihm die öffentliche Mittheilung verleidete. Jedoch sowohl dem eigenen innern Drange, als auch der freundlichen Zudringlichkeit einzelner Verehrer zu genügen, entschloss er sich Mehres zu veröffentlichen, und wählte von den 13 an Serach geschickten oder jedenfalls für ihn bestimmten Abhandlungen vier heraus, welche alle über Mathematik handeln; gerade die wichtigsten, wie die über Kabbalah und Dämonenlehre (e) und die Grundsätze des Glaubens (m) liess er zurück. Diesen vier Abhandlungen fügte er ausser Serach's Briefen und Fragen noch einige Briefe seines Schülers Metz und einige kleinere Aufsätze hinzu. Hier nun versteckt er auf höchst künstliche Weise sehr freisinnige Ansichten unter andere, welche den damaligen Vorurtheilen mundgerecht waren, und manche Ausdrücke, welche er nicht gerne über sich nehmen mag, legt er in den Mund Serach's oder seines Schülers Metz.***) Die oben zur Unterstützung seiner wahren Herzensmeinungen angeführten Stellen enthalten Aussprüche genug, welche die beabsichtigte kunstvolle Verhüllung bezeichnen, als dass ich hier

*) Th. Ch. II Vorr. 1 b.

**) M. ch. 23.

***) Dies gilt besonders von einem grossen Theile des Briefes Elim S. 27 ff., der offenbar nicht so geschrieben worden.

nochmals ausführlich eine derartige Beweisführung unternehmen sollte. Natürlich war ihm diese Herausgabe nur noch um so lästiger, da er alles bereits Niedergeschriebene nochmals ganz umändern musste, ohne dass er jedoch geradezu die Wahrheit verhöhnen wollte. Als meisterhaft tritt in dieser Art besonders das Mazref la-Chokhmah hervor, welches Samuel Aschkhenasi herausgab. Offenbar beabsichtigte er dabei zunächst, die schöne kleine Schrift seines Ahnen, Bechinath ha-Dath, welche sich unumwunden gegen Kabbalah ausspricht, mit dem starken Nachworte des Saul Khohen Aschkhenasi mitzutheilen; allein Dies ohne Weiteres zu thun erschien als bedenklich, und deshalb musste er eine Widerlegungsschrift zugleich mit veröffentlichen. Allein gerade diese Wiederlegung muss dem Verständigen seine rechte Ansicht nachweisen. Zuerst behauptet er, Elijah's und Saul's Schriften seien nun einmal zu bekannt, als dass man sie mit Stillschweigen übergehn könnte; in der That aber wäre ohne ihn gar keine Spur von denselben vorhanden gewesen. Darauf werden beide sehr gerühmt, nur ihre Abneigung gegen die Kabbalah wird sehr bedauert, er nun „werde mit ihnen kurz und in gewöhnlicher Streitart, nicht in logischer und philosophischer Art verhandeln", womit er seine ganze Schrift, als eben bloss fürs gewöhnliche Volk, charakterisirt. Unterdessen rügt er dann gelegentlich kabbalistische Lügen, wie die Erzählungen über Nachmanides' Wunderthaten und Ebn Esra's kabbalistisch-thaumaturgische Fertigkeit, von der der Saadias untergeschobene Commentar zu Jezirah wissen will, ebenso die Geschichte mit dem prophetischen Wunderkinde. Dann führt er möglichst viele Stellen als orthodox anerkannter Rabbinen zusammen, welche die Kabbalah verwerfen, angeblich um sie zu widerlegen, benützt aber dann auch trefflich diese Beispiele mit der Wendung, veröffentlichte Schriften bewiesen gar nichts für die innere Gesinnung des Schriftstellers; auch er selbst nämlich schreibe jetzt auf den Wunsch eines angesehenen Mannes, der eine solche Widerlegung wünsche — was ich auch bloss für ein Vorgeben halte, indem ich, wie gesagt, als eigentlichen Grund dieser Streitschrift betrachte den Wunsch, die Schriften, gegen welche sie gerichtet ist, veröffentlichen zu können —, er würde ebenso zum Schutze der Philosophie schreiben, wenn es ihm aufgetragen würde, und hiebei dann die schöne Stelle der

Agadah, wo Samuel, der heraufbeschworen wird, zu Saul sagt: „als ich noch bei euch war in der Welt der Lüge, ja da fürchtete ich mich, du möchtest mich umbringen, aber nun ich in der Welt der Wahrheit bin, wirst du auch nur Worte der Wahrheit von mir hören.“ Ausserdem wird den kabbalistischen Schriften ihre Jugend nachgewiesen, namentlich auch dem Sohar, von dem dann auch theils Widersprüche mit dem Thalmud, theils Widersinniges aufgewiesen wird. Dennoch aber erscheint Dies immer bloss als gelegentlich gesagt und die Vertheidigung als die Hauptsache, die aber so schwach ist, und wo mit solcher Confusion Alles bunt durcheinander läuft, dass dem Verständigen die Wahl nicht schwer werden konnte. In ähnlicher Weise sind nun seine häufigen Behauptungen, er beschäftige sich jetzt einzig und allein mit Thalmud und er habe ein Werk ausgearbeitet, das dem Mischneh Thorah des Maimonides an die Seite zu stellen sei,*) sowie er auch offenbar von andern Schriften spricht, die er in der That nie verfasst hat.**) — Sein Schüler Samuel Aschkhenasi — der wohl in Amsterdam mit ihm bekannt geworden war —, der diese Schrift nebst andern herausgab, ahmt ihm in diesem Verfahren nach, aber freilich nicht mit gleichem Geschicke. Zuerst sucht er nun auch einzelne schöne ungedruckte Schriften des Alterthums auf, deren Herausgabe er sich jedoch dadurch möglich zu machen sucht, dass er zugleich eine Masse kabbalistischer Manuscripte gleichfalls der Welt übergibt. So enthält der erste Theil (85a bis Ende 110b) Einiges von und über Maimonides, zuerst den Brief des (als Kabb. berühmten) Nachmanides an die französischen Rabbinen zur Vertheidigung des Maimonides, die Correspondenz des Antoli ben Josef mit Maimonides, ein Umlaufschreiben des M., [vgl. Steinschneider, Jüd. Typogr. S. 38 A. 36], dessen Antworten an Jonathan ben David Khohen in Lünel, dessen Sendschreiben nach Jemen und Abhandlung über Auferstehung — alle zum ersten Male herausgegeben und bis jetzt, ausser der Antwort an Jonathan, welche auch in der Gutachtensammlung Peer ha-Dor (No. 41) aus einem Codex aufgenommen ist, als einzige Quelle zu betrachten —, aber nebenbei

*) Th. Ch. II Vorr. 7a.
**) M. la-Ch. 33a, 34b, 37a und anderswo.

Lobschriften auf Isaak Luria und mehres Kabbalistische aus dessen Schule. Während hier die verschiedenen Elemente gesondert sind, bringt uns der zweite Theil schwerer zu Sonderndes; aus d. M's Werken stellt er eine Schrift zusammen unter dem Titel Nobloth Chokhmah, die einen Auszug aus kabbalistischen Werken enthält, bereichert sie aber mit ziemlich unter einander geworfenen, aber von grosser Belesenheit zeugenden Zusätzen, bald philosophischen, bald kabbalistischen Inhalts, die er Nobloth Orah betitelt, worin nun neben kühnen Ansichten die vulgärsten sich finden und so ein undurchdringliches Gemische und Weitschweifigkeit die wahren Ansichten bei Weitem nicht so klar hervortreten lassen, als bei d. M's eigner Darstellung. Aber noch ein Anderes scheint sich Samuel erlaubt zu haben, was der Wahrheit liebende d. M. gewiss gescheut hätte; er scheint nämlich eine Stelle in dem Briefe des Nachmanides, welche eine Aeusserung Hai Gaon's enthält, die völlige Verwerfung der Philosophie betreffend, durch einen kleinen Zusatz dahin abgeändert und gemildert zu haben, dass bloss ein einseitiges Studium der Philosophie verpönt, aber die Verbindung derselben mit dem Thalmud gebilligt, ja verlangt wird, offenbar weil ihm eine solche tadelnde Autorität viel zu unbequem war und er von einer solchen Mittheilung schlimme Folgen für die Aufklärung fürchten musste.

Die Art, wie dieser Schüler zu Werke ging, mag allerdings d. M. nicht ganz recht gewesen sein, und die Vorwürfe, die er ihm in einem in der Vorrede zu Th. Ch. II abgedruckten Briefe deshalb macht, besonders über das unlogische Verfahren und die Weitschweifigkeit, sind wohl sicher ernstlich gemeint, wenn auch hier wieder vielfach ein neckisches Spiel getrieben wird. Mochte nun auch d. M. in seinem eigenen Verfahren eine gewisse Befriedigung gefunden haben durch das Bewusstsein der Ueberlegenheit, welches sich daran knüpfte, so konnten doch die Verhältnisse im Allgemeinen ihm nur herben Unmuth einflössen, und daher seine häufigen Aussprüche, man solle sich mit einem Gewerbe befassen, das ernähre, und die nur Schmerz einbringende Wissenschaft fahren lassen.*) Dieser innere Widerspruch und äussere Zwang drückte den lebhaften Geist d. M's

---

*) Vgl. z. B. Elim S. 63 u. 64. M. Ia-Ch. 9a und anderswo.

nieder, und wir sehen schon in seinem 37. Jahre, aus welcher Zeit wir sein Bildniss haben, die edlen Gesichtszüge angespannt und leidend, und während das feurige Auge auf das reiche innere Leben hindeutet, deutet die ganze Haltung darauf hin, dass ein innerer Kampf an ihm nagt.*)

Und so lebte denn der grosse Mann, mit dem ernstesten Streben, seinen Zeit- und Glaubensgenossen nützlich zu sein, aber auch mit herzlicher Verachtung der ganzen damaligen Richtung, bange vor Anfeindungen, und doch begierig, eine Aenderung herbeizuführen, von Allen hochgeachtet, von Wenigen recht gekannt, auf noch Wenigere wirkend. Seitdem seine Werke veröffentlicht worden, die die Zeit nicht begriff, entschwindet uns fast eine jede Spur von ihm. Er mag noch eine Zeit lang in Amsterdam gelebt haben, 1631 ist er in Frankfurt a. M., wo er etwa 10 Jahre lang jüdischer Gemeindearzt war und zum zweitenmale heirathete, gegen 1650 ist er in Prag, aber 1652 bereits wieder in Worms,**) zurückgekehrt nach Prag, starb er daselbst im Herbst 1655. Seine Schüler waren gleich ihm verschollen, und nur Wenige nahmen auf seine Schriften Rücksicht. Der ebengenannte Bacharach erwähnt seiner mathematischen Abhandlungen hie und da,***) auch seines Mazref la-Chokhmah, mit verständiger Einsicht, dass d. M. es nicht ernstlich mit der Vertheidigung der Kabbalah meine;†) auch Leo da Modena in seiner Streitschrift: Ari nohem, fasst ganz richtig seine Ansichten über Kabbalah auf.††) Hingegen wirft ihm Nafthali Frankfurt in 'Emek ha-Melekh†††) mit Unrecht vor, er habe ihm — der doch im J. 1646 zur Zeit der Herausgabe dieses Buches sich noch als jung bezeichnet — kabbalistische Ansichten gestohlen, und warnt überhaupt vor seiner

---

*) Vgl. Elim 28 u. 29.

**) Chavoth Jair 270b, im J. 1650 verliess Bacharach mit seinem Vater Prag und kam nach Worms. Das. 237a.

***) In Chut ha-Schani No. 97 (wo er seltsamer Weise sich gar nicht hineindenken kann, dass dieselben mit Seiten- und nicht mit Blattzahlen bezeichnet sind, daher immer die Seiten mit a und b citirt) und Chavoth Jair No. 219.

†) Das. No. 210, besonders 197a.

††) An mehren Stellen, vgl. bes. c. 14 S. 41: גם הר"ר יש"ר מכה הרפואה ברוך u. c. 18 S. 50.

†††) Vorr. c. 3 S. 7b.

Zweideutigkeit.*) Die bald darauf einbrechende Barbarei, welche die 1648 erfolgten Verfolgungen in Polen herbeiführten, liessen ihn ganz in Vergessenheit gerathen, und erst die neueste Zeit suchte unsern י״ש״ר מקנדיאה (Josef Salomo Rofe, d. h. Arzt) wieder etwas hervor; eine oberflächliche Biographie in Meassef 1788 weist auf ihn hin, J. L. Mises in seinem Kinath Emeth führt mit Liebe Stellen aus seinen Schriften an, und mit voller Einsicht in den vielbegabten Geist nimmt Zunz seine Andeutungen auf, aber freilich, der Anlage des Werkes gemäss, nur sehr gelegentlich, in den „gottesdienstlichen Vorträgen der Juden etc.“

So schied einer der grössten Männer in Israel dahin, fast spurlos und klanglos. Wir aber wollen sein Andenken ehren, und möge diese, wenn auch besonders am Schlusse flüchtige, Skizze unser historisches Bewusstsein mit einem neuen bedeutungsvollen Namen bereichern!

---

*) האלהים עשה את האדם יש״ר והרא בקש חשבונות רבים׃

II.

Moses ben Maimon.

[Studien. Erstes Heft. Herausgegeben von M. Breslauer Rosenberg, L. J. Weigert und Comp. Breslau. A. Gosohorsky'sche Buchhandlung. O. J. Vorr. vom 11. März 1850. 75 SS. in 8o. Dazu hebr. Beilage unter d. T. Igereth ha-Schemad leha-Rambam. 16. SS.]

In ausserordentlichen Zeiten glauben die Menschen, sich aus der Geschichte emporheben, von deren Einflusse befreien zu können und ein neues rein menschliches Leben zu beginnen; doch bald werden sie enttäuscht. Ist ja auch dieses rein menschliche Leben, dem sie sich hingeben wollen, nicht ein Leben in primitiver Unschuld der Bewusstlosigkeit, soll es ja vielmehr ein solches sein, welches mit allen, durch die Geschichte errungenen Ideen und geistigen Gütern erfüllt sei. Der Irrthum ist daher bei ihnen ebenso eine Verkennung der Geschichte, wie bei ihren entschiedenen Gegnern. Während diese die Macht der Geschichte in ihren ausgeprägten Gebilden und Einrichtungen anerkennen, aber die Berechtigung des geistigen Fortschritts leugnen möchten, so ehren die Andern diesen geschichtlichen Erwerb als einen hohen Schatz und ein rechtmässiges Eigenthum, spotten aber der Formen, in welchen dieser Geist sichtbar geworden ist. Eigenthum der Geschichte aber ist Beides: der Gedanke, der auf die Zukunft, die Form und Einrichtung, welche auf die Vergangenheit weist; beide haben ihre Berechtigung und müssen in ihrem Rechte anerkannt werden, aber den zwischen ihnen vorhandenen Widerspruch zu lösen, ist die Aufgabe der weiteren geschichtlichen Entwickelung. Je klarer die geschichtliche Erkenntniss, desto leichter die Lösung. So werden wir immer wieder in jedem Gebiete auf das geschichtliche

Studium hingewiesen, zumal in der Religion, wo die Umbildung auf dem Boden der stetigen Geistesentwicklung, der inneren Ueberzeugung vor sich geht, die durch äussere Macht weder erzwungen noch niedergedrückt werden kann. — Mit besonderer Vorliebe sehen wir daher auch im Judenthume, trotz der grossen Abweichung, welche in ihm die Gegenwart von der Vergangenheit an den Tag bringt, die Studien sich geschichtlichen Betrachtungen zuwenden. Sind ja auch hier noch so viele Lücken auszufüllen, und ist ja eine richtige Erkenntniss des Entwicklungsganges in demselben noch so sehr durch den Umstand erschwert, dass uns noch immer so viele Mittelglieder fehlen.

Ein Mann, der schon bei seinen Lebzeiten und noch mehr nach seinem Tode die ungetheilteste Aufmerksamkeit auf sich zog, dem desshalb auch die Forschungen mit vieler Emsigkeit sich zuwendeten, ist Moses ben Maimon; Schätzbares haben auch über ihn die beiden letzten Jahrzehnte, in welchen zuerst das Bewusstsein geschichtlicher Studien auf jüdischem Gebiete lebendig war, gebracht, sein Leben und sein Denken ist mehrfach beleuchtet worden. Und dennoch bleibt noch so Vieles auch bei ihm zu ergänzen und zu berichtigen, was die Gesammtauffassung bedeutend modificirt. Darum möge hier nach neuen Zeugnissen seines Geistes und nochmaliger Durchforschung der bekannten Denkmale ein neuer Abriss seines Wollens und Wirkens gegeben werden.

Moses ben Maimon[1]) oder Maimonides war der Endpunkt einer grossen, reichen, geistigen Entwicklung unter den arabischen Juden, und seine einflussreiche Thätigkeit war durch Jahrhunderte von grossen Männern vorbereitet. In Persien hatte der Gaon Saadias[2]), wohl nach Anleitung bereits vorangegangener karäischer Lehrer, schon um 933 die Versöhnung der Philosophie mit dem Judenthume angestrebt und mit weniger Tiefe, aber mit vielem Verstande Unbegreifliches, Widervernünftiges und Uebernatürliches umzudeuten versucht; er fasst die Fragen scharf und nach ihrem ganzen Umfange, aber freilich die Antworten sind ziemlich willkürlich. Das biblische Judenthum ist bei ihm eine Voraussetzung, die um so weniger einer Begründung bedarf, als alle die abweichenden Hauptreligionen (Islam und Christenthum) sowie die jüdischen Sekten (Karäer)

auf ihr fussen; die Offenbarung ist ihm in der Form der strengsten Inspiration eine unbestrittene Thatsache, bei der ihm bloss zu erklären bleibt, wie denn doch in der Bibel der Schriftsteller so oft in eigener Person, nicht aber als Werkzeug Gottes auftrete, so z. B. wenn der Psalmist Klagen und Bitten ausspreche, die wohl in seinem Munde, nicht aber als Aeusserungen des ihn begeisternden Gottes passend sind.[3]) Im Allgemeinen hat daher Saadias nicht die Aufgabe übernommen, das Judenthum zu begründen und als ein systematisches Ganzes nachzuweisen, sondern nur es gegen ihm bekannte Angriffe und Schwierigkeiten zu vertheidigen. Der Philosophie gegenüber sucht er bald die sinnliche Auffassung der biblischen Stellen abzuweisen und einen geistigen an deren Stelle zu setzen — wie z. B. in Betreff der reinen Geistigkeit Gottes —, bald sucht er die jüdischen Annahmen gegen die Einwürfe sicher zu stellen, wie z. B. in Beziehung auf Weltschöpfung, Auferstehung und dergl. Dem Christenthume gegenüber nimmt er zur Abweisung seiner abweichenden Lehren, namentlich der Dreieinigkeit, Vernunftgründe für sich in Anspruch, weist die Nichtübereinstimmung zwischen dessen Lehre und der biblischen nach und erklärt die biblischen Stellen, welche dasselbe zu seinen Gunsten anführt; das letzte Verfahren hält er auch ein gegen den Islam und den Karäismus, dem er beweisen will, dass die thalmudischen Bestimmungen bereits in dem Bibelworte ausgesprochen sind[4]), und so ist der Kampf mehr ein exegetischer als ein philosophischer, wie denn seine Thätigkeit auch bei Weitem mehr dem ersteren als dem letzteren Gebiete angehört. Zu gleicher Zeit war auch in Nord-Afrika die Wissenschaft unter den Juden erblüht; Saadias selbst war von dort nach seinem Gaonssitze berufen worden. Ausser den tüchtigen Sprachgelehrten Juda ben Koraisch[5]) und Dunasch ben Librat[6]), von denen ersterer eine allgemeine, auch philosophische Bildung besass, letzterer mehr auf das Sprachgebiet sich beschränkte, in der grammatischen Erkenntniss zwar einen bedeutenden Fortschritt anbahnte, hingegen in Erklärung der Bibel das Eindringen philosophischer Umdeutungen entschieden abgewehrt zu haben scheint, ist es besonders Isaak ben Salomo Israeli[7]), der als Arzt, Philosoph und Mathematiker rühmlich bekannt, seine Thätigkeit auch auf das Judenthum übertrug, mit kühner

Kritik spätere Zusätze im Pentateuche annahm und überhaupt seine philosophischen Ueberzeugungen auch in die Bibel hineintrug. — Auch in Spanien begann bereits damals jüdische Bildung und Wissenschaft zu erblühen und sie erfreute sich eines vornehmen Mäcens. Dieser, Chasdai ben Isaak ben Esra Schaprut, Leibarzt bei dem Chalifen Abdorrhaman III., auch von ihm bei politischen Angelegenheiten zu Rathe gezogen und sich seiner vollen Gunst erfreuend, verfolgte mit lebhafter Theilnahme alle jüdischen Interessen in der Nähe und in der Ferne, knüpfte einen Briefwechsel mit dem jüdischen Könige des Chazarenreiches an, setzte sich mit Saadias' Sohne, Dossa, in Verbindung, unterstützte die Gelehrten, namentlich Nord-Afrika's, suchte andere nach Spanien zu ziehen, und, selbst in vielen Zweigen des Wissens wohl bewandert, förderte er die Arbeiten Anderer durch Freigebigkeit; doch dürfen wir auch nicht seinen stolzen Sinn verschweigen, der ihn gegen verdienstvolle Männer hart machte, wenn sie unglücklicher Weise sich seine Ungunst zugezogen hatten. Dieses Missgeschick traf den damals bedeutendsten jüdischen Gelehrten Spaniens, Menachem ben Jakob Saruk,[5b]) dessen sprachliche Arbeiten, wenn auch, aus Mangel an Vorarbeiten, von Zeitgenossen wie Dunasch und Späteren manchem gerechten Tadel ausgesetzt, von grosser Bedeutung für die ganze weitere Entwicklung waren; das Misswollen Chasdai's aber scheint ihn durch mehre freisinnige Ansichten, welche Dunasch, gleichfalls von Chasdai begünstigt, mit Strenge rügte, betroffen zu haben. Bald aber erstand in Spanien eine grosse Menge der tüchtigsten Sprachforscher, Dichter und Philosophen, und die Meisten vereinigten die Meisterschaft in verschiedenen Fächern in sich. Nennen wir nur einige Ausgezeichnetere unter der grossen Anzahl. Da ist zuvörderst der vielseitig gebildete Jonah ben Ganach (Abulwalid), der Vater der gediegenen hebräischen Lexikographie. Ein zweiter ist der ernste Salomo ben Gabirol, der durch seine tiefreligiösen, oft schwermüthigen liturgischen Dichtungen in dem Herzen der Nachkommen stets ein dankbares Andenken sich erhalten, und der mit der frommen Empfindung die Klarheit und Tiefe des philosophischen Gedankens paarte; diese offenbart sich ebensowohl in seinen religiösen Dichtungen, wie namentlich in seinen selbstständigen philosophischen Schriften, in denen

er zuerst in seinem Vaterlande als Neuplatoniker auftritt, und mit eigenthümlicher Kraft diese Ansichten verarbeitet, so dass er den Scholastikern, welche ihn unter dem Namen Avicebron kannten, als eine bedeutende Grösse gilt, sowie er auch heute noch fast als der einzige orginelle Denker in der arabischen philosophischen Schule erscheint, während er unter den Juden, welche kurz nach ihm lebten, sich als Philosoph keines grossen Beifalls erfreute, ja sogar seine Rechtgläubigkeit in Zweifel gezogen wurde[8]), die Späteren ihn aber nach dieser Seite hin gar nicht mehr kannten. Als Dichter glänzen nicht minder der gewandte Moses ben Esra und der innige Juda ben Samuel ha-Levi, beide aber waren auch als Philosophen von Bedeutung, und während der erstere sich in dem gewöhnlichen Geleise der Abstraktionen bewegte, war dieser durch seine Gemüthstiefe, die seiner Spekulation einen mystischen Anflug gab, vollkommen geeignet, ein Anknüpfungspunkt für eine wahrhaft frisch belebende reformatorische Thätigkeit innerhalb des Judenthums zu werden, wäre die Zeit fähig gewesen, das Denken mit dem vollen Gehalte des Gemüthslebens zu erfüllen, ohne ihm seine Klarheit zu entziehen und es unter den trüben Mysticismus zu knechten. Allein schon ward die Kraft erdrückt durch die einbrechenden Leiden, und es konnte nur entweder die bisherige philosophische Spekulation auf dem bisherigen Wege eine Zeit lang weiter verfolgt werden, oder man ergab sich einem schwärmerischen Hinbrüten; das Erste that Abraham ben Meir aben[9]) Esra, der vielwandernde, geistreiche und höchst vielseitige Sprachforscher, Exeget und Philosoph, das Letztere überwucherte bald alle besseren Köpfe in der Kabbalah.

Unterdessen nahm nämlich die jugendliche, frische Kraft des Islam ab, das Reich desselben zersplitterte sich in viele Staaten, der grossartige, die Wissenschaft begünstigende, die Verschiedenheit der Glaubensmeinungen duldende Sinn der weithinherrschenden Chalifen schwand, die kleinen machtlosen Staaten waren in innerer Auflösung begriffen, die nothwendige Folge der Kleinstaaterei, die Engherzigkeit, feind der Wissenschaft und der reichen Entfaltung der menschlichen Kräfte nach ihrer verschiedenartigen Begabung, gewann die Herrschaft. Die Staaten konnten nicht mehr auf ihrem eigenen Schwerpunkte ruhen, die Idee des islamitischen Staates machte sich durch die

Almohaden, eine eifervolle Sekte, geltend. Der Staat sollte nicht mehr durch die vielseitige Bildung, durch die Befruchtung aller vorhandenen Kräfte seine Macht behaupten und eine Gesinnung seiner Einwohner erzeugen, sondern er sollte von einer fertigen Ansicht getragen werden, in einem unabänderlichen Glaubenssysteme seine Grundlage haben und daher zu diesem alle Einwohner anhalten. Unter den Streichen dieser neuen Staatsweisheit, einer Frucht der innern Haltlosigkeit und des Misstrauens gegen die Macht der Wahrheit, musste die freie Forschung, die Philosophie, erliegen, und die abweichenden Glaubensgesellschaften unterlagen schweren Verfolgungen. Zuerst drang diese Idee in Nord-Afrika, dem sogenannten Abendlande, Magreb, durch. Mit der Einnahme Marokko's durch die Almohaden im Jahre 1146 begann dieses System dort zu herrschen. In allen Städten, welche seit dieser Zeit von denselben erobert wurden, folgte alsbald der Befehl gegen Juden und Christen, entweder den Islam anzunehmen oder auszuwandern; wer dem Befehle nicht gehorchte, wurde hingerichtet. Wenige unter den Juden, wie der Sohn des geachteten Thalmudisten und Dichters, Juda Samuel Abbas, der gleichfalls Samuel hiess, wurden Apostaten und kämpften nach Art dieser Leute mit Spott und Hohn gegen den väterlichen Glauben[10]; die Meisten fassten den Entschluss zur Auswanderung, konnten ihn jedoch nicht so rasch ausführen. Sie bequemten sich demnach äusserlich dem Islam an, mussten sich der öffentlichen Ausübung ihrer religiösen Gebräuche enthalten; da man sich jedoch von Seiten des Staates damit begnügte und noch nicht zur Vollendung des Systems in einer die Häuser und die Gedanken durchforschenden Inquisition gelangt war, so blieben die jüdischen Gemeinden in ihrer bisherigen Stellung, nur dass sie sich äusserlich nicht bemerklich machen durften, ja den Schein des Islam annehmen mussten. Zur Erhaltung ihrer abgesonderten Selbstständigkeit trug übrigens das Misstrauen der Herrscher gegen die scheinbar Uebergetretenen bei; während man sie duldete, ihres Unglaubens nicht sicher, belegte man sie doch mit äusseren Abzeichen und hielt sie von der Vermischung mit den geborenen Moslemen fern. Der Einfluss der Almohaden ward auch bald in Spanien herrschend. Der Kampf um die Alleinherrschaft, welchen dort der Islam mit dem Chri-

stenthume führte, wurde allmälig immer mehr zu Gunsten des letzteren entschieden, und die Almohaden, zum Schutze des Islam herbeigerufen, fassten mit der Eroberung Cordova's im Jahre 1148 daselbst festen Fuss. Der strenge und finstere Glaubenseifer, der durch den Kampf bereits geweckt wurde, erhielt durch diese neueren Ankömmlinge weitere Nahrung, und so fanden die in Nord-Afrika eingeführten harten Massregeln auch hier Geltung. Viele Juden fanden auch hier ihren Tod, unter ihnen der bekannte Geschichtschreiber Abraham ben David ha-Levi im Jahre 1180. Viele wanderten nach christlichen Ländern, entweder nach den nördlichen Theilen Spaniens, wo das Christenthum sich erhielt, oder, weil sie sich auch dort nicht sicher genug hielten, nach der damals einer hohen Bildung sich erfreuenden und in Kämpfen um freiere religiöse Ansichten sich bewegenden Provence. Zu ihnen gehören unter Andern die Zierden der Provence, die Familien Kimchi und Thibbon. Andere führten ein unstetes Wanderleben wie Aben Esra, und wieder Andere, die in der arabischen Bildung zu fest wurzelten, suchten erst von Spanien nach Nord-Afrika und von dort nach Asien oder Aegypten zu entkommen, wo eine freiere Richtung herrschte.

Unter diesen Umständen lebte Maimon ben Joseph in Cordova. Er war ein Schüler des berühmten Thalmudisten Joseph ha-Levi aben Migasch[11]), welcher der hohen Schule in Lucena bis zu seinem Tode (1141) vorstand, und ward, wie seine Vorfahren, Rabbi in seiner Vaterstadt, zugleich aber auch Kenner der Wissenschaften, in welchen er auch schriftstellerisch durch einen Commentar zu Alfergani's Astronomie auftrat. Noch waren die Verfolgungen nicht eingetreten, als ihm ein Sohn geboren wurde, den er Moses nannte. Am 30. März 1135, welcher damals auf einen Sabbath und auf den Rüsttag des Pessachfestes traf, kurz nach 1 Uhr Mittags, erblickte dieser das Licht der Welt; dass wir über seine Geburtszeit ein so bestimmtes Datum besitzen, eine Erscheinung, welche in der Geschichte der Juden fast allein steht, beweist schon, welch eine Bedeutung Mit- und Nachwelt an sein Auftreten knüpften. Still und ruhig wuchs Moses im Vaterhause heran und genoss er, soviel wir wissen, nur den Unterricht seines Vaters,[11b]) der ihn nicht nur im Thalmud, sondern auch in den Wissenschaften

genügend zu einem gründlichen Selbststudium vorbereitete. Die damals reiche arabisch-philosophische Literatur, die bedeutendsten astronomischen, überhaupt mathematischen, naturwissenschaftlichen und medicinischen Werke studirte er mit emsigem Fleisse, so dass er auch den Beruf des praktischen Arztes zu übernehmen vermochte und sich später in demselben auszeichnete. Diese Vertrautheit mit der ganzen damaligen Literatur gibt sich in allen seinen Werken kund, wenn er auch, als systematischer Denker, der nicht referirend und nicht verschiedenartige Meinungen an einander reihend sich verhält, wenige Werke ausser den bedeutendsten anführt, unter ihnen namentlich nicht selten die Werke des verehrten Aristoteles und seiner wichtigsten Erklärer. Natürlich blieben ihm auch die Werke jüdischer Schriftsteller auf thalmudischem und wissenschaftlichem Gebiete nicht fremd. Auf dem ersteren sind ihm zwar zunächst Führer seines Vaters Lehrer, Joseph ha-Levi und dessen Vorgänger und Lehrer, Isaak ben Jakob Alfasi, und sein Hauptwerk in diesem Fache nennt auch diese bloss mit dem allgemeinen Namen: „meine Lehrer;" jedoch sowohl diese als viele andere Autoritäten der spanischen Schule, Saadias, Hai ben Scherira Gaon, Chefez ben Jazliach, Nissim ben Jakob, Chananel ben Chuschiel, Chanoch ben Moses u. A. werden von ihm in dem Commentare zur Mischnah und in seinen Gutachten zuweilen angeführt. Die berühmten Vorgänger in christlichen Ländern kannte er nicht, weder die grossen Lehrer der nordfranzösichen Schule, einen Salomo ben Isaak (Raschi), dessen Enkel Samuel ben Meir (Raschbam) und Jakob ben Meir (Tham) u. A., noch die alter gelehrter Tradition sich erfreuenden Italiener, unter ihnen auch nicht Nathan ben Jechiel, aus Rom,[12]) der 1101 bereits sein höchst verdienstliches thalmudisch - midraschisch - thargumisches Wörterbuch 'Arukh vollendete. Nicht minder war er mit den wissenschaftlichen Werken der jüdischen Gelehrten bekannt, wenn er dieselben auch kaum nennt. Dass er ein guter Kenner der hebräischen Sprache war, zeigen seine Arbeiten über die Mischnah, obgleich ihm die Kenntniss der Sprache nur ein Mittel zu philosophischer Bibelerklärung war und er auch keinen Anstand nimmt, dieser zu Liebe der Sprache Gewalt anzuthun. Er selbst schrieb einen gewandten hebräischen Styl; sowohl den einfachen

prosaischen, den er als allein angemessen zur Belehrung, wie auch zur schriftlichen Unterhaltung betrachtete, als auch den in höherem Schwunge getragenen poetischen, dessen man sich damals so gerne in Briefen bediente. Auch er verfasste daher solche künstliche Briefe, wo es die Gelegenheit mit sich brachte, benützte Sprüche ihm vorangegangener berühmter Dichter[13]), und schrieb selbst einige poetische liturgische Stücke. Doch hielt er von den liturgischen Poesien ihrem Inhalte und ihrer Form nach sehr wenig, und die Poesie wie die Kunst im Ganzen ist seiner abstrakten Richtung nicht entsprechend.[14]) Vorzüglich ist ihm das Tändelnde und Schlüpfrige in den damaligen arabischen Dichtungen, dem auch die besten und frömmsten jüdischen Dichter nicht ausweichen, zuwider, gerade so wie ihm die damalige arabische Geschichtschreibung mit ihren Anekdoten und Fabeln als werthlos erscheint.[15]) Auf die streng philosophischen Werke seiner jüdischen Landsleute scheint er gleichfalls sehr geringen Werth gelegt zu haben, und selbst der Aristoteliker Gabirol erfreut sich keiner Beachtung bei ihm, wenn er auch die gesunde Anschauungsweise seiner „andalusischen Brüder“ im Allgemeinen achtete. Nur die philosophisch-exegetischen Schriften Aben Esra's stellt er hoch, indem er sie seinem Sohne Abraham ernstlich empfiehlt und sein Bedauern ausspricht, dass sie ihm bei der Ausarbeitung seiner Werke nicht hinlänglich bekannt waren.

In Mitten dieser stillen ernsten Vorbereitung unseres Moses traf das grosse Ereigniss ein, welches die jüdische Gemeinde in Cordova so tief beugte. Maimon konnte sich mit seiner Familie nicht so rasch dem Drucke und der Verfolgung durch die Flucht entziehen, er musste eine längere Zeit ausharren und sich dem Schein-Uebertritte fügen. Maimonides hat dieser unglücklichen Thatsache kein Hehl, und warum sollte er ein zu seiner Zeit allbekanntes Ereigniss, das eine grosse Anzahl frommer Gemeinden betroffen, verhüllen wollen? Nicht gewohnt, bloss Geschichtliches zu erzählen, erwähnt er allerdings in seinen Hauptwerken nichts davon, aber dennoch hat sich eine Notiz von ihm erhalten, in welcher er den Tag, an welchem er diesen Gegenden entkam, einen sichern Boden betrat und dadurch vom „Religionsdrucke (שמד)“ gerettet ward, zum ewigen Festtage für sich und die Seinigen einsetzt, und sein Vertheidigungs-

schreiben, welches wir noch später besprechen werden, bestätigt uns die Richtigkeit der Thatsache, und gibt die näheren Umstände an, unter welchen die zum Scheine Uebergetretenen lebten, und zugleich den Standpunkt, von welchem aus Maimon diese Noth beurtheilt. Sie mussten ihren Uebertritt durch das Bekenntniss, dass Mohammed von Gott abgesandt und wahrer Prophet sei, beglaubigen, nämlich durch die bekannte arabische Formel: „Es gibt keinen Gott als Allah, und Mohammed ist sein Abgesandter;“ sie mussten zuweilen die Moscheen besuchen, durften einen eigenen Gottesdienst aber öffentlich durchaus nicht abhalten, sowie überhaupt den jüdischen religiösen Satzungen öffentlich keine Folge geben. Sie kamen dadurch natürlich häufig in die Nothwendigkeit, den jüdischen Geboten öffentlich geradezu zuwider zu handeln, und sie begnügten sich damit, insgeheim mit aller Gewissenhaftigkeit ihrem Gesetze treu zu leben. Diese traurige Aenderung im äusseren Leben der Familie Maimon gab jedoch der innern Entwicklung des Sohnes keine andere Richtung. Mit unausgesetztem Fleisse verfolgte er seine thalmudischen und wissenschaftlichen Studien. Schon in seinem 23. Lebensjahre (1158) sehen wir ihn daher auch schriftstellerisch thätig, eine handschriftlich gebliebene Schrift astronomischen Inhaltes mit Beziehung auf das Judenthum, nämlich über wissenschaftliche Begründung und praktische Feststellung des jüdischen Kalenders verfasste er in diesem Jahre, und gewiss hatte er auch um diese Zeit bereits eine grössere streng thalmudische Arbeit, nämlich einen arabischen Commentar zu denjenigen Gemara-Traktaten, deren Inhalt noch gesetzliche Anwendung hat, und ebenso einen Auszug aus den praktischen Resultaten der jerusalemischen Gemara zu liefern begonnen, eine Arbeit, auf welche er sich in einem andern Werke, dem Mischnah-Commentar, der in demselben Jahre begonnen, aber erst später beendigt worden, bezieht. Diese thalmudische Jugendarbeit, die gewissermassen als eine Vorstudie zu seinen späteren Werken zu betrachten ist, war schon, weil unübersetzt geblieben, in früher Zeit wenig verbreitet, nur von einigen Traktaten sprechen noch Gelehrte, welche im 16. Jahrhunderte in Aegypten lebten und des Arabischen kundig waren, und bis in die neuere Zeit hat sich, soviel man weiss, bloss ein Theil, der Commentar zu Rosch ha-Schanah, der, weil wissenschaftliche, astronomische

Ausführungen enthaltend, wohl häufiger abgeschrieben wurde, erhalten.[16])

Unterdessen wurde jedoch für Maimon und seine Familie der Aufenthalt in Cordova je länger, je unerträglicher, und sie dachten nun ernstlich, das geliebte Vaterland, an dem Spanien's Juden so innig hingen und das sie auch in der Ferne nie vergassen, zu verlassen und eine andere Heimath aufzusuchen. Nur wo arabische Bildung die Geister erfüllte, fühlten sie sich wohl; Frankreich's Gelehrte und deren Sitten waren unserm Maimonides zuwider, wenn er auch ihr thalmudisches Wissen achtete, wie er Dies später in einem Schreiben an seinen Sohn Abraham deutlich sagt, und selbst der Provence traute er nicht viel zu, wie er denn seinem Uebersetzer Samuel Thibbon seine Verwunderung darüber ausdrückt, dass unter den Nichtarabern ein solch tüchtiger Mann sich fände. Darum zogen sie es vor, zuerst nach dem Magreb, den Barbareskenstaaten, auszuwandern, wo sie sich zwar gleichem Drucke zu fügen hatten, wo ihnen jedoch die Aussicht leichter sich darbot, zu Schiffe Gegenden zu erreichen, die ihnen eine freie Religionsübung gestatteten. Schon im J. 1159 oder im folgenden Jahre begegnen wir ihnen daher in Fez. Dort scheint auch Moses (vielleicht in Verbindung mit seinem Vater) um diese Zeit sein Vertheidigungsschreiben wegen des scheinbaren Abfalls vom Glauben geschrieben zu haben.[17])

Einer seiner Zeitgenossen nämlich richtete an einen Gelehrten, welcher der Religionsverfolgung nicht unterlag, die Frage, wie man sich bei derselben zu benehmen habe, ob man, um sein Leben zu retten, das Bekenntniss von Mohammed's Sendung und wahrem Prophetenthume ablegen oder ob man, selbst auf die Gefahr hin den Tod zu leiden, dieses Bekenntniss verweigern solle, da es mit der Verpflichtung auf die mosaische Lehre im Widerspruche steht und zum Aufgeben aller Gebote führt. Der Angefragte – der uns ebensowenig wie der Frager näher bezeichnet ist, — behauptet nun, dass wer dieses Bekenntniss ablege, ein entschiedener Gottesleugner sei, dass er, sobald er dieses ausgesprochen, mag er auch insgeheim allen Geboten mit Strenge nachkommen, als Jude nicht mehr zu betrachten sei, dass ein Solcher, obgleich nur dem Zwange weichend, sobald er in die Moschee gehe, wenn er auch nur scheinbar dort

bete, in Wahrheit aber gar Nichts ausspreche, dann von einem Gebete, das er zu Hause verrichte, kein Heil zu erwarten habe, vielmehr dieses Gebet seine Sünde nur vergrössere, kurz ein solcher Mensch sei ein Bösewicht und untauglich zur Ablegung irgend eines Zeugnisses. Seien ja selbst Ungläubige und Christen darin einverstanden, dass man eher den Tod erleiden müsse, ehe man das islamitische Bekenntniss abzulegen sich zwingen lasse;[18]) wie viel mehr müssten die Israeliten solchem Geschicke sich muthig fügen! Der Islam sei allerdings ein Götzendienst, denn in Mekka verehrten sie einen Götzen,[19]) Mohammed sei ein grausamer Feind der Juden gewesen und habe 24,000 derselben hingeschlachtet. Diese seine Behauptungen belegte der Angefragte mit mannichfachen Stellen aus dem Thalmud und machte dabei, wie es scheint, auch allerlei Digressionen. Moses musste sich, in dem Bewusstsein, wie Vieles er seinem Glauben zu opfern im Begriffe stehe, wie er kein Mittel scheue, um dem Zwange zu entrinnen, durch ein solch hartes Urtheil tief gekränkt fühlen; er begriff es, wie ein Missgeschick, das ganze Gegenden und grosse Gemeinden betroffen, nicht mit so engem Massstabe gemessen werden dürfe, wie die übermässige Strenge das Unheil nur vergrössere, indem es den Gemeinden das sichere Bewusstsein ihres Judenthums raube und sie erst recht dem Abfalle in die Arme führe. Hätten die Schmähungen, sagt er, bloss mich betroffen, ja wären sie noch in erhöhtem Masse über mich allein ergangen, ich hätte mich nicht verletzt gefühlt, ich hätte keine Vertheidigung unternommen, keine Stütze gesucht, ich hätte gesprochen: mögen wir liegen in unserer Beschämung, mag die Schande uns bedecken, denn wie auch die Vorfahren, so habe auch ich gegen Gott gesündigt, ich hätte den Angreifer hoch geehrt und seine Absicht als eine löbliche bezeichnet, weiss ich ja, wie unbedeutend ich bin, wie ich vor Gott frevle, nicht minder als die Vorfahren. Nun er aber Schmach wirft gegen ganze Gemeinden, sie sämmtlich zu Sündern und des Zeugnisses Unfähigen macht, ihr Gebet ein Gräuel nennt, ihnen die Nichtjuden zum Muster vorführt, da darf ich nicht schweigen. Denn was einmal in einem Buche geschrieben ist, das verbreitet sich unter den Menschen und gewinnt Viele für sich, und die vielen falschen Ansichten verdanken ihre Ausbreitung lediglich dem Umstande,

dass sie irgendwo niedergeschrieben sind. Da besorgte ich nun, die vielen unter dem Drucke Lebenden, zu welchen diese Anklage dringen mag, könnten in ihrem Gewissen beunruhigt werden, ja in dem Glauben, sie seien wirklich gänzlich von Gott abgefallen, könnten sie sich zu der Ansicht verleiten lassen, ihr Gebet uud ihre sonstige Ausübung der Gebote seien keine gottgefälligen Werke, und sie würden dadurch zur Vernachlässigung selbst der religiösen Pflichten veranlasst werden, die sie auch im Drucke zu erfüllen im Stande seien. Und darum muss ich die Irrthümer des Mannes aufdecken. —

Der Charakter dieser Beantwortung ist im Ganzen derselbe, wie wir ihn auch bei spätern anderweitigen Vertheidigungsschriften des Maimonides finden. Ein Mann des geschlossenen Systems, fühlt er sich unbehaglich, auf ein Einzelnes, das losgerissen vom Ganzen erörtert werden soll, einzugehn; seine Kraft besteht nicht darin, durch eingehende Kritik der Einzelnheiten zum leitenden Gedanken sich zu erheben und dadurch auch unversehens den Leser mit auf seinen Standpunkt zu führen, sondern die Einzelnheit soll sich ihm aus dem fertigen System ergeben. Muss er nun doch das mühsame Geschäft übernehmen, so trägt er, mehr auf dem vulgären Standpunkt, für den er die Vertheidigung nöthig hat, sich versetzend, zusammen, was sich ihm zu Gunsten seines Zweckes darbietet, liebt es dann aber, von der Kritik auf sein eigentliches Gebiet der dogmatischen Belehrung überzugehen. Wir werden daher durch den Inhalt seiner Schutzschriften niemals ganz befriedigt, sie lassen in uns die Empfindung zurück, als habe der Verfasser uns nicht seine volle Meinung gesagt. Auch der Ton ist meist darin weder der der sittlichen Entrüstung, welche straft und strenge ist im Kampfe für die Wahrheit, noch der der höhern Ruhe, welche sich erhaben über dem Angriffe fühlt und milde verweist, sondern der der Unbehaglichkeit, welche zwischen beiden schwankt, aber keines von beiden ganz ist. Besonders in der in Rede stehenden Schrift macht sich dieser Ton bemerklich; er bezeichuet den Angreifer bald ironisch als einen klaren Kopf, einen Frommen, Klugen und Gelehrten, bald geradezu als einen Querkopf, einen eitlen Schwätzer, einen Sünder gegen Gott und Israel. Er habe, behauptet er, nicht achtend der hohen Gabe der Rede, welche durch verständige Benützung

gewürdigt werden müsse, ein Langes und ein Breites ohne Sinn gesprochen. Ihm sei der nothgedrungen Sündigende gleich dem, welcher es freiwillig und aus bösem Herzen thue, und sein hartes Urtheil sei verwerflich. Die Israeliten seien, bevor sie aus Aegypten gezogen, in Sünde versunken gewesen, sie hätten, mit Ausnahme des Stammes Levi, nicht die Beschneidung vollzogen, seien der Buhlerei ergeben gewesen, und dennoch sei Moses, als er ihre Gläubigkeit in Zweifel gestellt, bestraft worden. Desgleichen hätten sie zur Zeit des Elias, mit geringen Ausnahmen, dem Götzendienste gehuldigt, und dennoch als dieser gegen sie als Eiferer auftrat, habe Gott es ihm verwiesen. Zu Jesaias' Zeiten seien viele Götzendiener, Mörder, Verächter Gottes und der Religion gewesen, und dennoch sei dessen Anklage nur mit seinem Tode durch Manasse gesühnt worden. Selbst der Engel, welcher wider Josua ben Jozadak aufgetreten, weil seine Söhne nicht religiös ebenbürtige Frauen geheirathet, sei von Gott strenge abgewiesen worden. Wenn nun die grossen Männer Israels, ja Engel bestraft worden, weil sie Israel herabgesetzt, wie dürfe ein so geringfügiger Mensch es wagen, mit Leichtfertigkeit gegen ganze Gemeinden mit ihren Gelehrten solche Anklagen zu schleudern. Nun seien aber diese wahrlich nicht aus eitler Lust vom religiösen Gesetze gewichen, sondern wegen des Schwertes, das über ihnen schwebe, während sie im Innern Gott verehren und im Verborgenen seine Gebote hüten. Habe nicht R. Meir scheinbar verbotene Speisen genossen, um sich zu verleugnen, nicht R. Elieser durch ein zweideutiges Wort, das seine Verfolger als einen Beweis seines Unglaubens, der noch schlimmer ist als Götzendienst, betrachteten, sein Leben gerettet? In der heutigen Verfolgung verlange man aber nicht den äusseren Schein von Götzendienst, sondern bloss einen mündlichen Ausspruch, von dem noch dazu Alle wüssten, dass man bloss den Herrscher täusche, dass das Bekenntniss nicht ernstlich gemeint sei. Zur Zeit Nebukadnezar's haben alle Juden, mit Ausnahme des Chananiah, Misael und Asariah, Götzen gedient, sie seien aber deshalb nie Sünder genannt worden; unter den Syrern waren sie bei der Ausübung eines jeden Gebotes bedroht, und in dem Gebete des Weihefestes, das zur Erinnerung daran eingesetzt worden, werden sie trotzdem Fromme genannt! Was wolle daher das bedeuten,

was der Schwätzer zusammenstopple; hat man etwa eine Aufzählung aller Gesetze von ihm verlangt? Die Moslems hätten einen Götzen in Mekka? Nun, ist er denn angefragt worden, ob man die Wallfahrt dorthin unternehmen solle? Mohammed habe 24,000 Juden umgebracht? Hat ihn etwa Jemand gefragt, ob Mohammed der ewigen Seligkeit theilhaft werde? — Noch trauriger sei jedoch die Behauptung, dass alle religiösen Verrichtungen in solchem Scheinabfalle keiner Belohnung sich zu erfreuen hätten, vielmehr neue Sünden seien. Ahab, Eglon, Nebukadnezar, Esau erhalten für eine geringfügige gottgefällige Handlung ihren Lohn, und diese frommen, nur dem Zwange weichenden, Israeliten sollten auch in ihren guten Werken von Gott verworfen sein?

Diesen vagen Behauptungen gegenüber wolle er nur fünf Punkte erörtern. Erstens sei zwischen den Geboten zu unterscheiden. Drei Dinge, und zwar Götzendienst, Blutschande und Mord dürften unter keinen Umständen begangen werden, vielmehr müsse man eher den Tod erleiden als zu ihnen sich zwingen lassen. Hingegen alle andern Gebote dürfen, wenn der Zwang bloss zur Befriedigung einer unwürdigen Lust geübt werde, unter allen Umständen verletzt werden, wenn man mit dem Tode bedroht werde; habe der Zwang jedoch gerade die Absicht, den Juden zur Uebertretung seiner Religion zu nöthigen, so sei diese Uebertretung unter allen Umständen verboten, wenn es eine Zeit allgemeiner Religionsverfolgung sei, betreffe aber der Zwang bloss den Einzelnen, so dürfe diese Uebertretung zwar auch nicht öffentlich, d. h. in Gegenwart von zehn Israeliten, geübt werden, aber wohl wenn diese Offentlichkeit nicht Statt finde, sobald die Todesgefahr drohe. Zweitens: unter Religionsverachtung (Entweihung des göttlichen Namens) sei zu verstehn, wenn Jemand eine Sünde nicht aus Sinnlichkeit, sondern aus Geringschätzung der Religion begehe oder auch wenn er in seinen menschlichen Beziehungen so fahrlässig sei, dass er in übeln Leumund komme, gesetzt auch er sei in der That unschuldig, und in diesem letztern Punkte habe besonders der Gelehrte strenge auf sich zu achten, damit er keinen Anlass zu einem Tadel gebe, der dadurch auch auf die Religion falle. Drittens habe der, welcher in den angegebenen Fällen der Vorschrift, lieber den Tod zu erleiden als dem Zwange

nachzugeben, zuwider handle, allerdings nicht gut gehandelt, aber eine bestimmte Strafe sei keineswegs darauf gesetzt, und ein jüdischer Gerichtshof habe nicht das Recht dagegen einzuschreiten. Viertens unterscheide sich jedoch die gegenwärtige Religionsverfolgung wesentlich von früheren, da bei ihr zu keiner Handlung, sondern lediglich zu einem Ausspruche, den man noch dazu als einen nicht ernstlich gemeinten kenne, gezwungen werde. Mag daher immerhin der, welcher auch solchem Zwange sich nicht fügen und eher den Tod erleiden will, als ein überzeugungstreuer Mann gepriesen werden; wer jedoch die Anfrage stellt, ob er das Bekenntniss ablegen oder den Tod erleiden solle, dem müssen wir sagen: dem Tode musst Du trotzen, wenn es Handlungen gilt; dem abverlangten Worte jedoch genüge, so lange Du nicht auswandern kannst, bis dahin übe des Guten, was Du zu thun vermagst, und wenn Du auch Manches zu übertreten genöthigt sein solltest, so darf Dir doch auch das Kleinste nicht als unbedeutend erscheinen, denn jedes Gebot hat seinen selbstständigen Werth. „Der Entschluss, den ich mir, Freunden und Anfragenden empfehle, ist demnach, diese Gegenden zu verlassen und sich nach einem Orte zu wenden, wo man seine Religion ohne Verfolgung beobachten kann, keine Rücksicht auf Gefahren, auf Haus und Kinder darf von der Ausführung dieses Entschlusses abhalten; die göttliche Lehre steht dem Einsichtigen höher denn alle Zufälligkeiten, diese vergehn und jene besteht.“ Selbst bei zwei Gegenden, die beide von Juden bewohnt werden, deren eine aber frömmere und wohlgesittetere Einwohner einschliesst als die andere, ist es Pflicht, diese zu verlassen und jene aufzusuchen, wie viel mehr, wenn eine Gefährdung der Glaubensfreiheit von Nichtjuden verhängt wird. Ist jedoch gar die Verfolgung der Art, dass die Dränger verlangen, ihre Gebräuche nachzumachen, dann ziehe man alsbald weg, verlasse allen Besitz und wandere Tag und Nacht nach einem freien Orte; ist ja die Welt gross und weit! Die Entschuldigung mit der Rücksicht auf Haus und Kinder kann nicht genügen; wer am Orte des Religionszwanges bleibt, wird fast ein muthwilliger Religionsverächter. Da bereden sich Einige, sie harrten aus, bis der Messias nach dem Magreb komme, mit diesem wollten sie dann nach Jerusalem ziehen. Eitle Vorspiegelungen! Wann der Messias kommen

werde, sei nicht bestimmt, von seinem Erscheinen hänge die Verpflichtung zur Erfüllung der Gebote nicht ab, die Pflicht bleibe immer; lasse uns Gott dann den Messias erschauen, so sei dies gar gut, geschehe es nicht, nun so sei der Lohn des Guten doch immer sicher. Ein Dahingehenlassen, bis der Messias erscheinen werde, ist Verachtung der Vernunft und des Glaubens. Fünftens habe man sich selbst, so lange man unter dem Zwange leben müsse, als einen Religionsverächter zu betrachten, dennoch müsse man aber in der Hoffnung leben, dass jedes Gute, welches man in solchem Zustande übe, doch seinen Lohn bei Gott finde, ja seinen doppelten, da es unter Gefahren und wahrlich nicht um der Anerkennung bei den Menschen willen geübt werde. Darum lasse man sich aber nicht im Entschlusse der Auswanderung wankend machen, sei aber nachsichtig gegen Gesetzesübertreter und suche sie in Freundlichkeit der Pflichterfüllung zuzuführen.

So Maimonides. Man erkennt leicht, dass es ein unerquickliches Geschäft ist, die gesunde Ansicht, wie man unter so ausserordentlichen Umständen zu verfahren habe, mit einzelnen thalmudischen Aeusserungen theils zu belegen, theils in Einklang zu bringen. Ein solcher Standpunkt ist zu enge, und die künstlich erreichte Harmonie zeigt sich bald als eine erkünstelte und droht sich in Zwietracht aufzulösen. Wäre die Schutzschrift dem Widerlegten zu Händen gekommen, es würde ihm die Antwort darauf nicht sehr schwer haben fallen können. Ich billige, so mochte er etwa erwidern, deinen Rath und deinen Entschluss schleunigst auszuwandern, doch mein Rath ist, diesen Entschluss unverzüglich auszuführen und keinen Augenblick ihn aufzuschieben, sonst bleibt mein Urtheil, das du dir im Grunde selbst gesprochen, in seiner Kraft. Es genügt nicht, in Demuth ein Sünderbekenntniss auszusprechen; auch die That muss dem entsprechen. Nennst du Schmähung, was ich im vollen Eifer für die ungetrübte und unerschrockene Beharrlichkeit bei dem väterlichen Glauben, in Uebereinstimmung mit den Vorschriften unserer Lehrer, gesprochen, so muss ich diesen Vorwurf mit diesen mir gefallen lassen. Ich wollte jedoch nicht schmähen, sondern mit entschiedenem Ernste ermahnen, und wenn ich da auch die Hingebung der Nichtjuden für ihren Glauben angeführt, wer wollte es mir verargen in der Betrübniss meines Herzens,

da ich wahrnehme, dass das glaubensstarke Israel an todesmuthigem Eifer zurückstehe hinter Anderen? Ja, ich liebe die Gedoppeltheit des Herzens nicht, wo man bald Moslem und bald Jude ist, und bin ich zu strenge in meiner Beurtheilung dieses Zustandes gewesen, besser so, als wenn ich zu weitherzig gewesen. Ob ich zu weit mich ausgedehnt, das mag dahin gestellt bleiben, aber ob meine Rede ohne Sinn sei, das mag erst aus unserm Streite sich ergeben. Du sagst, die bedeutendsten Männer, selbst Engel seien getadelt worden wegen der Anklage, die sie bei Gott gegen Israel vorgebracht; aber sind sie auch getadelt worden, weil sie ernststrafende Worte an Israel selbst gerichtet haben? Fern sei es von mir, als Ankläger wider sie vor Gott aufzutreten, aber mahnen will ich, so lange noch ein Athemzug in mir ist. Da entschuldigt nicht Zwang und Verfolgung; unter solchen Umständen gerade muss sich der Glaubensmuth bewähren. Von Innen ein Jude, von Aussen ein Moslem, der ist kein wahrer Jude. Hat R. Meir ein einziges Mal scheinbar eine Uebertretung begangen, so war es eben ein einziges Mal, und doch meinen Einige, der Prophet Elias sei hier vermittelnd gewesen; hat R. Elieser ein zweideutig Wort gesprochen, so hat er keine Zweideutigkeit beabsichtigt, sondern der ketzerische Richter hat ihn missverstanden und dem Ausspruche eine andere Deutung zu seinen Gunsten gegeben, die er seinen Worten gar nicht beilegen wollte, und wie war derselbe R. Elieser trostlos, dass ihm ein Solches widerfahren und wie hat er die Versuchung als gerechte Strafe betrachtet dafür, dass er einst eine Erklärung eines Ungläubigen mit Wohlgefallen angehört! Es sei bloss ein Wort, das man heute verlange, und noch dazu ein Bekenntniss, von dem selbst die Verfolger wüssten, es sei kein aufrichtiges? Allein was ist das Wichtigere, die einzelne That oder die ganze Lehre? In dem Bekenntnisse zu Mohammed's Sendung liegt die Zustimmung zu seiner und der Abfall von der väterlichen Lehre, und es ist eine sophistische Gewissensberuhigung, wenn man ein solches Bekenntniss als ein blosses Wort darstellt. Dass es kein aufrichtiges ist, weiss ich wohl; mit Solchen, die wirklich oder angeblich mit vollem Herzen Mohammed anerkennen, werde ich auch nicht hadern; aber bleibt es darum doch nicht ein Aufgeben der ganzen Religion aus Zwang? Ein Aufgeben der

ganzen Religion, sage ich, denn es liegt nicht bloss darin ausgesprochen, dass man alle jüdischen Gebote nicht mehr halten wolle, sondern wer ein solches Bekenntniss ablegt, darf auch die Gebote öffentlich nicht mehr üben, und der Schritt von dem öffentlichen Nichtüben derselben zum öffentlichen Uebertreten derselben ist unvermeidlich. Der ganzen Religion, sage ich, denn ich bleibe dabei, dass der Islam einen Götzen in Mekka zu verehren gebietet und dass das Bekenntniss zu Mohammed, dem Feinde der Juden, selbst Hass gegen diese ausspricht. Thöricht ist es, sich auf die Juden zu Nebukadnezar's Zeit zu berufen; Chananiah und seine Genossen werden gepriesen, die Andern — nun über sie bewahrt die h. S. ein bedeutsames Schweigen. Vermessen und trügerisch aber ist es, sich auf die Juden unter der Syrerherrschaft zu berufen; Fromme werden Mathatias und seine treue Schaar genannt; zur Erinnerung an die Abtrünnigen ward wahrlich das Weihefest und das an ihm bestimmte Gebet nicht eingesetzt. Wollen die gegenwärtig unter dem Drucke Lebenden Ahab, Esau u. A. gleichgestellt sein und für das kümmerliche Gute, das sie üben, ihren Lohn erwarten, so mögen sie damit sich beruhigen; dass aber zu einer solchen Stufe ein Geschlecht Israel herabsinken solle, das empört mein Gemüth, und wer damit vertheidigen zu können glaubt, der zeigt wahrlich wenig Achtung für Israel. Auch ich hoffe auf die Barmherzigkeit Gottes, dass er die Sünden mit Gnade bedecken werde; aber ich glaube auch an die Glaubenskraft in Israel, die nur erweckt, nicht eingeschläfert werden muss, um in ihrer ganzen Herrlichkeit sich zu bewähren. Und so will ich meine Stimme erheben ohne Unterlass, nicht achtend der Ironie, die mich mit mir nicht ziemenden Ehrennamen belegt, nicht achtend der Schmähung, die mich des Dünkels, der Härte und der Unwissenheit anklagt.

Was diese Entgegnung, die wir im Namen des Angegriffenen skizzirt haben, beweisen würde? Dass es schwer ist, mit einem fertigen Systeme, das für Alles seine Vorschrift bei der Hand hat, zu rechten, dass aber das Leben seine Macht ausübt trotz dem Systeme. Denn Maimonides hatte Recht trotz seiner misslungenen Vertheidigung, wenn er seine Kraft für bessere Zeiten aufsparte, und wir danken ihm, dass er nicht nutzlos sich hinopfern liess, vielmehr eine Zeit lange Druck

und innern Zwiespalt ertrug, um dann später um so trefflicher wirken zu können. Aber dass er es nicht zu einer innern Einheit brachte, dass er die Klarheit des geistigen Blickes auch immer mit der scholastischen Rechtfertigung Hand in Hand gehen liess und dadurch jenen trübte, diese erzwang, auch das ergibt sich uns schon hier als sicheres Resultat.

Maimon weilte mit seinem Sohne Moses noch einige Jahre in Magreb, bevor sie die passende Gelegenheit zur Auswanderung fanden, jedoch stets auf dieselbe bedacht. Endlich im Jahre 1165 gelang ihnen die Ueberfahrt zuerst nach Palästina, dann nach Aegypten, woselbst sie dann ihren bleibenden Aufenthalt nahmen. In der Nacht auf den Sonntag den 18. April des genannten Jahres (4. Jjar 4925) bestiegen sie, so theilt Moses selbst mit, das Schiff, nach achtundzwanzigtägiger, durch einen Sturm gefahrvoller Fahrt kamen sie in der Nacht auf den Sonntag 16. Mai (3. Siwan) in St. Jean d'Acre (Akkho) an, und nun waren sie von dem Religionszwange befreit. Dort fanden sie Jefeth ben Eliah, einen Gelehrten, welchen auch der bekannte Reisende, Benjamin ben Jonah aus Tudela vor dem Jahre 1173 neben zwei andern Lehrern als Haupt jener Gemeinde traf. In Gemeinschaft mit diesem und noch einem sehr geliebten Freunde, dessen Name nicht genannt wird, den M. aber in einem spätern Schreiben sehr rühmt, und von dem ich vermuthe, dass er der sonst vorkommende Freund Aben Almoschat ist,[20]) machten sie eine gleichfalls gefahrvolle Reise nach den heiligen Orten. Dienstag, 12. Oktober (4 Marcheschwan 4926) brachen sie nach Jerusalem auf, woselbst sie den Donnerstag darauf an den Trümmern des Tempels in Andacht zubrachten. Am folgenden Sonntage gingen sie nach Hebron, um an den Gräbern der Väter zu beten. Dort, vielleicht auch schon in Jerusalem, trennte sich Jefeth wieder von ihnen, und kehrte nach seiner Heimath zurück, während Maimon und Moses und der Ungenannte die Reise nach Aegypten fortsetzten, das sie wohl noch im Laufe dieses Jahres begrüssten. Dem grossen Ereignisse angemessen, setzte Moses den Tag seiner Ankunft in St. Jean d'Acre wie die Tage seiner Wallfahrt nach den heiligen Orten zu festlichen Gedenktagen für sich und die Seinigen ein. So waren sie denn endlich in Aegypten eingetroffen. Doch sollte Maimon nicht lange der

Freiheit und des Friedens mehr auf Erden sich erfreuen. Wenige Monate nach der Entfernung aus dem heiligen Lande verliess er den Schauplatz seines Wirkens und Duldens, das neue Leben sollte der noch jugendliche Sohn beginnen. Für Maimon's Bedeutung und für die Anerkennung, welche sein grösserer Sohn schon damals fand, spricht der Umstand, dass an diesen auf die Kunde von dem Tode seines Vaters von den äussersten Gegenden des Magreb, ja sogar aus christlichen Landen (dem nördlichen Theile Spaniens) Trostschreiben einliefen.

Moses hatte sich wohl gleich bei seinem Eintritte in Aegypten in Fostat, dem alten Mizr, nahe bei Kahirah, dem neuen Mizr, niedergelassen. Seinen Lebensunterhalt gewann er durch das Geschäft, welches sein oben erwähnter Freund und Reisegefährte auf gemeinschaftliche Rechnung betrieb, und wie arabische Zeitgenossen melden, war es ein Geschäft mit Juwelen. Auch die Ausübung der Arzneikunde, in welcher er einen immer steigenden Ruf erlangte, verschaffte ihm einen Theil seines Unterhalts; obgleich der Ertrag der Anstrengung nicht entsprochen zu haben scheint, auch der Neid, welchen sein ärztliches Ansehn erregte, ihn Gehässigkeiten und Gefahren aussetzte. Durch diesen Neid ward seine medicinische Befähigung von Einigen in Zweifel gezogen, von manchen arabischen Berichterstattern sogar behauptet, er habe gar keine Praxis gehabt, während Andere sein medicinisches Wissen rühmen und besingen und, womit auch seine eignen gewiss wahrheitsgetreuen Berichte übereinstimmen, Mittheilung machen, wie er von allen Seiten als Arzt in Anspruch genommen wurde und dass er am Hofe des Saladin gleichfalls Arzt war. Seine wissenschaftliche Thätigkeit als Arzt war freilich mehr darauf beschränkt, die neuen Erzeugnisse der Literatur sorgfältig zu prüfen; seine eignen Leistungen bieten bloss auszügliche Zusammenstellung des Bewährten. Dieser Neid seiner Berufsgenossen mag auch die Anklage eines gewissen Abul-'Arab[20b]) gegen ihn bewirkt haben, wonach er des Rückfalls zum Judenthume nach vorhergegangener Annahme des Islam bezüchtigt wurde; die freisinnigen Grundsätze, welche jedoch in Aegypten herrschten, liessen die Sache zu seinen Gunsten entscheiden. — In der neuen Heimath vermählte er sich nunmehr auch mit der Schwester des Abul-Maali, Sekretärs in einer vornehmen arabischen Familie, der

wieder seine Schwester heirathete; der Schwester, die natürlich mit ausgewandert war, wird sonst, ebenso auch der Frau, nach orientalischer Weise, nicht gedacht. — Dieser Umstand übrigens, dass er sich nun bald verehelicht, beweist uns, dass er von vornherein die Absicht hatte, sich daselbst dauernd niederzulassen, wie wir auch niemals von seiner Absicht vernehmen, seine neue Heimath zu verlassen. Auch mit diesem Schritte, der Niederlassung in Aegypten, verstiess M. gegen die thalmudische Vorschrift, welche diese Niederlassung verbot, und sich dabei auf drei Stellen der h. S. (2 M. 14, 13. 5. M. 17, 16. 28, 68) stützt,[21]) obgleich bloss die mittlere als eine Abmahnung erscheint, während die beiden andern bloss die Verheissung enthalten, dass die Israeliten Aegypten nicht mehr als Sklaven sehn werden. Nun ist zwar dieses Verbot niemals ernstlich genommen worden, von den Gelehrten, welche die gesetzlichen Resultate des Thalmuds zusammenstellten, — mit Ausnahme eben des Maimonides — wird es gar nicht erwähnt,[22]) und der Beachtung hat es sich nie erfreut, indem zu allen Zeiten die Juden keine Scheu trugen, in Aegypten zu wohnen. Allein abgesehen davon, dass diejenigen, welche sämmtliche biblische Gesetze zusammenzuzählen als Aufgabe sich stellten, dieses Verbot wohl berücksichtigten,[23]) so hat Maimon selbst dasselbe in seinen thalmudischen Werken,[24]) die, wie wir bald sehen werden, seine ersten literarischen Produkte in Aegypten waren, vollkommen als gültig anerkannt. Der Widerspruch zwischen dem Systeme und dem Leben tritt hier wieder hervor, Maimon selbst scheint ihn gefühlt zu haben; er hat ihn aber sehr schlecht gelöst, wenn die Bemerkung, die er an einem Orte[25]) hinzufügt, die Lösung enthalten soll. Die Bemerkung nämlich, dieses Verbot sei wohl nicht der Art, dass wer es übertrete, deshalb mit der Geisselstrafe belegt werden könne, da, nach dem Thalmud, bloss der dauernde Aufenthalt in Aegypten verpönt, der Eintritt aber in dasselbe und ein kurzes Verweilen daselbst zu andern Zwecken nicht untersagt sei, die Absicht, sich dauernd dort niederzulassen, jedoch keine Handlung sei, daher nicht bestraft werden könne, kann doch wahrlich den gewissenhaften Mann nicht beruhigen; was durch das israelitische Gericht, wenn es die Strafbefugniss hat, nicht bestraft werden kann, wird doch darum der Gläubige sich nicht er-

lauben, sobald er denkt, ein göttliches Gebot damit zu übertreten. Maimon findet sich eben auch hier bloss mit dem thalmudischen Standpunkte ab; dass er, wie ein Nachkomme angeblich berichtet, sich oft unterzeichnet habe: „der jeden Tag drei Verbote übertritt“,[26]) ist sicher erdichtet. Von seinen Zeitgenossen ward er freilich über diese Handlung nicht getadelt, da, wie gesagt, das Gesetz ausser Brauch und fast vergessen war; doch bleibt dieselbe Späteren wie überhaupt die allgemeine Ignorirung dieses Gesetzes ein Gegenstand der Verwunderung, und mühen sie sich ab, die sie befremdende Erscheinung zu erklären.[27])

Moses war jedoch kaum in Aegypten angekommen, als er sich alsbald mit den anderweitigen eingewanderten und einheimischen jüdischen Gesetzlehrern in Verbindung setzte, um die dortigen jüdischen Verhältnisse, die, wie es scheint, etwas lax geworden, nach thalmudischer Vorschrift zu ordnen. Wir sehn hier unsern Moses an der Spitze eines Collegiums mit der vollen Entschiedenheit des rabbinischen Systems auftreten. Bereits vom Juni 1167 (Siwan 4927) sehn wir ein solches Rundschreiben, welches mit aller Strenge den Gebrauch der Reinigungsbäder einschärft und die Frauen hart bedroht, welche in dieser Beziehung sich eine Abweichung von den rabbinischen Vorschriften erlauben;[28]) ein ähnliches Rundschreiben über die Verehelichung eines Khohen mit einer geschiedenen Frau[29]) mag aus einer späteren Zeit herrühren. Und so finden wir unsern Moses immer, wo es galt, als Rabbiner eine praktische Entscheidung auszusprechen, mit aller Strenge an dem thalmudischen Standpunkt festhalten, und nur selten kommt es vor, dass er, Zeitverhältnisse und geänderte Umstände berücksichtigend, eine Abweichung für angemessen hält.[30])

Während er nun auch der religiösen Leitung der Gemeinde-Angelegenheiten sich mit Ernst zuwandte, setzte er jedoch seine Studien und seine schriftstellerische Thätigkeit, zunächst seine thalmudische, unablässig fort. Die erste Frucht dieser Thätigkeit war sein arabisch geschriebener Commentar zur Mischnah.[31]) Immer deutlicher tritt uns Moses' schriftstellerischer Zweck im thalmudischen Gebiete entgegen. Bereits mit den früheren Arbeiten nämlich, der Erklärung zu vielen Tractaten der babylonischen und den Auszügen aus den Resultaten der

jerusalemischen Gemara, welche wir früher kurz erwähnt, war sein Zweck offenbar, obgleich uns bei den spärlich darüber vorliegenden Notizen ein voll begründetes Urtheil kaum möglich ist, weniger jeden einzelnen Satz und die verschiedenen Streitigkeiten zu erklären, als vielmehr aus der Verwirrung, welche die Discussion und die desultorische Methode in der Gemara bewirken, durch eine Begründung der daraus zu ziehenden endgültigen Entscheidung den Jünger des Thalmudstudiums zu retten, und so das Studium selbst abzukürzen.[32]) Allein er musste bald merken, dass sein Zweck auf diesem Wege nicht erreicht werden könne; ein Commentar zu den thalmudischen Tractaten musste doch immer noch zu sehr auf jedes Einzelne eingehn, weitläufig sein und den Studirenden nur zu neuer Prüfung auffordern, bewirkte aber nicht, dass das Studium abgeschlossen werde. Er glaubte daher auf einem andern Wege sein Ziel besser zu erreichen. Die Mischnah ist der kurze Text, welchem die Gemara ihre Discussionen, Berichtigungen und Zusätze mit freilich mannichfachen Abschweifungen hinzufügt; diesen Text nun wollte er kurz erklären, und in diesem Commentar konnte er mit Umgehung aller Discussionen einfach die Erklärung, die hie und da nach der Gemara nothwendig gewordene Berichtigung und danach die praktische Entscheidung aufnehmen. So war dem Leser, indem er den Text selbst vollständig voranstellte,[33]) das Wesentlichste auf leichtfassliche Weise in Kürze beigebracht. Schwieriger war es jedoch mit den vielfachen Erweiterungen und ganz neuen Zusätzen, welche die Gemara zur Mischnah bringt; während der Zweck, ein kurzes Handbuch über den ganzen Inhalt des Thalmuds zu liefern, zur Aufnahme aller dieser Zuthaten rieth, vertrug sich doch damit wieder nicht der Charakter eines Commentars. Daher ist auch Moses' Verfahren in dieser Beziehung schwankend. Zuweilen nimmt er Einzelnes auf, wovon die Mischnah gar Nichts berührt, meistens jedoch lässt er diese neuen Bestimmungen weg und begründet ausdrücklich die Auslassung mit dem Charakter des Buches, als einer blossen Mischnah-Erklärung.[34]) Bei einem Werke aber, das, wie die Mischnah, Vieles voraussetzt und durch die späteren Werke so bedeutend bereichert wird, war mit einem solchen Verfahren der höhere Zweck eines kurzen umfassenden Handbuches nicht erreicht. Der Commentar bietet demnach

eine kurze, aber präcise und vollkommen genügende Erklärung der Mischnah nach den Deutungen und Berichtigungen der Gemara, zuletzt aber noch immer die Angabe, welche von den verschiedenen vorkommenden Ansichten die praktisch gültige sei. Dass die Mischnah durchgehends nach der Auffassung der Gemara erklärt wird, ist auf dem rabbinischen Standpunkte ganz natürlich; auf diesem Standpunkte kann die Mischnah gar keinen andern Sinn haben, als denjenigen, welchen die Gemara ihr unterlegt. Die Ansicht der neuesten Kritik, welche auch hier zahlreiche Abweichungen und oft eine Verschiedenheit der religiösen Anschauungen in beiden Werken entdeckte, so dass sie die von der Gemara angegebene Erklärung nicht immer als wirkliche Meinung der Mischnah betrachtet, war jener Zeit ganz fremd; wäre sie ihr aber auch nicht fremd gewesen, so musste, sobald es die praktische Entscheidung galt, doch die Meinung der Gemara die alleinige Geltung haben, gerade so wie ja auch die Bibel, bei der man eine von dem Thalmud abweichende Erklärung zuliess, sich dennoch der recipirten Deutung unterwerfen musste, sobald es ein praktisches Resultat galt. Wenn nun Maimonides dennoch in der Erklärung einzelner weniger Stellen[35]) von der Deutung der Gemara abweicht — und auch diese Abweichung hängt fast nie mit einer wesentlichen praktischen Differenz zusammen —, so bricht hier freilich sein gesunder Sinn, fast wider seinen Willen, durch, das System bleibt jedoch davon unberührt. — Nur einzelne Abschweifungen gestattet sich Maimonides, religionsphilosophischen, psychologischen, ethischen und dogmatischen Inhalts;[36]) sie beweisen uns, welche Ansichten seine Seele erfüllen und wie gerne er eine jede Gelegenheit ergreift, die Lehren der Philosophie, die ihm am Meisten am Herzen lagen, auch in Werke andern Inhalts hineinzubringen. Jedoch sind es hier immer bloss abgerissene Stücke und kann ihre Besprechung nur im Zusammenhange mit seinen der philosophischen Belehrung zunächst dienenden Schriften geschehen. Sonst bleibt Maimonides streng bei seinem Gegenstande, und das Werk ist ein vortrefflicher Commentar; Wort- und Sacherklärung finden ihr Genüge ohne alle unnöthige Weitläufigkeit. Er hat in dieser Arbeit keinen Vorgänger gehabt, wenn es ihm auch allerdings an Hülfsmitteln anderer Art nicht fehlte. Die Mischnah allein zu erklären fiel

Keinem früher ein, und in den Werken, welche den Thalmud, also Mischnah mit Gemara, zu erklären sich vorsetzten, wurde jene bloss nothdürftig berücksichtigt, die Hauptaufmerksamkeit versparte man der sie erläuternden und ergänzenden Gemara. Nur bei den Theilen der Mischnah, welche von der Gemara nicht begleitet waren, konnte der Gedanke entstehen, einen besondern Commentar ihr zu widmen, wie denn z. B. Hai Gaon einen solchen zu der sechsten Ordnung (Tohoroth) ausgearbeitet hatte, der auch sicher Maimonides vorlag. Hingegen kannte er, wie schon bemerkt, die Arbeiten Raschi's und Nathan's b. Jechiel nicht, und ein umfassender Commentar zur Mischnah existirte gar nicht. Auch später wurden bloss die Theile selbstständig bearbeitet, welche ohne Gemara vorhanden sind,[37]) und namentlich erfreute sich der Tractat Aboth, rein sittlichen Inhalts, einer grossen Anzahl von Erläuterungen,[38]) die ganze Mischnah zu commentiren begann jedoch erst wieder 'Obadiah di Bertinoro am Ende des 15. Jahrhunderts, als man anfing, es für verdienstlich zu halten, täglich einen gewissen Theil der Mischnah durchzulesen und das Bedürfniss einer kurzen Erläuterung fühlbar wurde. Mit diesem, dem noch manche andere folgten, wurde der Commentar des Maimonides häufig zusammen abgedruckt, ja beide auch ins Lateinische übersetzt. Eine Vergleichung jedoch des maimonidischen Werkes mit andern Werken oder Theilwerken ähnlicher Art lässt uns erst recht die Vorzüglichkeit des ersteren erkennen; den Einen fehlt es an der nöthigen Kürze, und mischen sie Discussionen, weitläufige Anführungen verwandter Baraitha's und Gemarastellen in die Erklärung, den Andern fehlt es an der nöthigen Selbstständigkeit, so dass sie oft abweichenden, ja widersprechenden Ansichten verschiedener Erklärer zu gleicher Zeit folgen und den Leser verwirren.[39]) Und ausser den Vorzügen, welche die Erklärung des Maimonides im Einzelnen hat, fassen seine trefflichen Einleitungen zu den einzelnen Ordnungen der Mischnah, sowie auch zu einigen einzelnen Tractaten, die einer solchen bedürfen, Alles klar und kurz zusammen, was geeignet ist, den Leser in dem Gebiete, welches er nun betritt, zu orientiren. Das einzige Störende ist, dass wir dieses Werk in einer Uebersetzung benützen müssen, die, selbst wenn sie mit vollem Verständnisse gearbeitet ist, immer mehr Dunkelheiten als das Original zurück-

lässt; das Werk hatte aber nicht einmal das Glück, vollständig in die Hände kundiger und gewissenhafter Uebersetzer zu kommen, sondern die Oberflächlichkeit und der Leichtsinn haben sich an manchen Theilen desselben versündigt, auch von einzelnen ihm nicht angehörigen Zusätzen[40]) ist es nicht ganz frei geblieben.

Das besprochene Werk hatte Maimonides bereits im Alter von 23 Jahren, 1158, als er sich noch in Spanien aufhielt, begonnen, weshalb er auch in den ersten Theilen auf Spanien, als auf seine Wohnstätte hinweist; fortgesetzt und beendigt hat er es jedoch in Magreb, welches noch im letzten Stücke als sein Aufenthaltsort bezeichnet wird, so dass das Werk bereits 1165, als M. 30 Jahre alt war, vollständig fertig war; allein er veröffentlichte es erst, nachdem er es nochmals revidirt hatte, in Aegypten im J. 1168, so dass er sowohl in Palästina als auch in Aegypten selbst noch Manches einschaltete, wie denn viele Stellen eine genaue Bekanntschaft mit palästinensischen und ägyptischen Bezeichnungen, Sitten und Bestimmungen, die er durch den Aufenthalt in diesen Ländern gewonnen, deutlich darthun.[41]) Auch später hat er, theils durch das nochmalige Durcharbeiten derselben Gegenstände in seinem grossen Codex selbst auf einzelne Irrthümer aufmerksam geworden, theils von Andern aufmerksam gemacht, einzelne Berichtigungen und Zusätze vorgenommen; jedoch sind diese, nachdem das Werk einmal verbreitet war, in wenige Abschriften übergegangen, und unsere Uebersetzungen bieten sie gleichfalls nicht.[42])

Das Werk wurde auch von den Zeitgenossen und der Nachwelt in seiner Bedeutung anerkannt. Es verbreitete sich bald in den Ländern, in welchen die arabische Zunge herrschte, ja noch bei Lebzeiten des Maimonides machte sich der gewandte, aber in seinem ganzen Wesen wie in seinen Uebersetzungen etwas leichtfertige, Juda b. Salomo Alcharisi, Spanier der Abstammung nach, aber in Marseille wohnhaft, auf Anfordern der Gelehrten seines Wohnortes, an die Uebersetzung desselben in's Hebräische, die aber bloss die Einleitung und einen Theil der ersten Mischnahordnung umfasst und zwar mit Geschick, aber mit beispielloser Oberflächlichkeit gearbeitet ist; kurz nach dem Tode des Maimonides übersetzte der gründlich gebildete Samuel b. Juda Thibbon, gleichfalls von spanischer Ab-

stammung, in Lünel wohnhaft, die Philosophisches berührenden Theile des Commentars, im Jahre 1298 aber wurden die fünf ersten Ordnungen — mit Ausschluss des bereits von Charisi und theilweise des von Thibbon Uebertragenen — auf Ansuchen der Gelehrten zu Rom und auf besonderen Betrieb des berühmten Salomo ben Abraham Addereth in Barcelona vollständig übersetzt, während die sechste erst später der Hand eines, wie es scheint, nicht sonderlich Kundigen zufiel.[43]) Später hatte es sich freilich dieses Ansehns nicht mehr zu erfreuen, da es durch das spätere Werk, den Mischneh Thorah, übertroffen wurde, es ferner, so lange es nicht ganz übersetzt war, mit dem bald eintretenden Sinken der arabisch redenden Juden, auch wenig benützt werden konnte,[44]) und als es übersetzt war, erkannte man bald, dass man sich nicht mit voller Zuverlässigkeit diesen Uebersetzungen anvertrauen könne, und die Schwerfälligkeit und Dunkelheit derselben entfernte von ihrem Studium, so dass man die Benützung desselben selbst da vermisst, wo es den rechten Aufschluss gibt.[45]) Nur die philosophischen Stücke, denen bereits Thibbon seine Sorgfalt zugewandt, erfreuten sich wegen ihres Inhalts einer ununterbrochenen Aufmerksamkeit, sie wurden sogar hie und da commentirt. — Jedenfalls hatte sich Maimonides seinen Ruf durch dieses Werk fest begründet, und bald kamen von den verschiedensten Gegenden her Anfragen an ihn.[46]) Von vorzüglicher Wichtigkeit ist darunter die Anfrage, welche die Gemeinden in Jemen um das Jahr 1172[47]) an ihn richteten durch den dortigen Gelehrten Jakob ben Nethanel Alfajumi. Dort war nämlich um diese Zeit gleichfalls ein Herrscher aufgetreten, welcher die drückendste Religionsverfolgung gegen die Juden verhängte; durch diese häufigen Leiden, durch die Erniedrigung, in welcher sie Israel unter andern Religionen erblickten, wurden Viele in der Treue gegen ihren Glauben wankend, ja ein dortiger, wahrscheinlich zum Islam übergetretener Jude übernahm die Rolle des Missionärs, um seinen bisherigen Glaubensbrüdern aus der Bibel Zeugnisse für die Wahrhaftigkeit der Sendung Mohammed's beizubringen, wie sie ähnlich von den moslemischen Gelehrten aufgestellt worden. Dazu kam nun, dass die Sehnsucht nach dem Ende der Leiden in ihnen das Verlangen rege machte, mit Bestimmtheit den Zeitpunkt kennen zu lernen, in welchem die Herankunft

des Messias erwartet werden dürfe. Der Zeitpunkt, den Saadias ehedem angegeben, war schon vorüber, und so war ihre Hoffnnng noch tiefer gesunken; den einzigen Haltpunkt glaubten sie noch in astrologischen Berechnungen zu finden, und wie der heisse Wunsch den Glauben erzeugt, so vermeinten sie auch, in der gegenwärtigen Constellation eine Andeutung von der Herankunft des Messias, in den Leiden aber die, nach der thalmudischen Ueberlieferung dieser Errettung nothwendig vorausgehenden, Drangsale zu finden. Alsbald bemächtigte sich ein Mann, halb Schwärmer halb Betrüger, dieser Hoffnungen, verkündete sich als den Messias, oder dessen Vorläufer, predigte Busse, empfahl die unbegränzte Wohlthätigkeit, indem ein Jeder sein ganzes Vermögen unter die Armen vertheilen solle, änderte die Gebete um und Aehnliches. Er fand gläubige Anhänger nicht bloss unter den Juden, sondern auch unter den Arabern, die mit ihm in den Bergen umherirrten, um sich für die grosse Messiaszeit würdig vorzubereiten, und seine wunderbaren Thaten, die er angeblich verübt habe, weithin verbreiteten. Nach einem Jahre zwar hörte die Wirksamkeit des Mannes auf, da ihm, nachdem er gefangen und vor einen der arabischen Herrscher geführt worden, und als Beglaubigung für seine höhere Sendung angegeben hatte, er werde, wenn man ihm den Kopf abhaue, wieder auferstehen, wirklich der Kopf abgehauen wurde und seine Auferstehung natürlich nicht erfolgte; dennoch harrten auch später noch Viele seiner Wiedererscheinung entgegen.[48]) Bevor jedoch dies klägliche Ende eingetreten war, wandte man sich an Maimonides, dessen Gelehrsamkeit und Weisheit dort vorzüglich durch einen seiner Schüler, Salomo Khohen, hochgepriesen ward, um seine Ansicht über die ganze Angelegenheit zu vernehmen. Maimonides antwortet ihnen ausführlich in der Allen verständlichen arabischen Sprache. Er drückt seinen lebhaften Schmerz darüber aus, dass nun auch im Osten die Religionsverfolgung ausgebrochen sei, während sie im Westen (Magreb) schon längere Zeit wüthe.[49]) Doch sei auch Dies von den Propheten voraus verkündigt, ja auch dass Schwachgläubige durch diese Drangsale an der Wahrheit ihres Glaubens irre werden würden. Der reine Glaube, dessen Israel allein gewürdigt worden, habe zu allen Zeiten den Neid der andern Völker erregt, und ihre Verfolgungen hätten alle denselben Zweck, Israel zum

Abfalle zu bewegen, wenn auch die angewandten Mittel verschieden seien. Die Völker des Alterthums hatten nackten Zwang angewendet, die philosophischen Völker, Edomiten, Perser, Griechen sich sophistischer Discussionen bedient; aber beide Arten des Bekehrungsversuchs prallten an der Wahrheit der Lehre ab, wie auch Dies vorher verkündigt sei. Einen neuen Weg habe Christenthum und Islam eingeschlagen, indem sie die Göttlichkeit der israelitischen Lehre anerkennen, aber behaupten, neue göttliche Boten, in der israelitischen Lehre verheissen, seien bereits erschienen mit dem Auftrage, die Dunkelheiten der Lehre zu deuten und so ihr eine ganz neue Gestalt zu geben. Allein bald erkenne man, dass diese neue Lehre eine blosse Nachäffung der alten wahrhaft göttlichen sei, einen ähnlichen äussern Anschein habe, aber ohne allen inneren Gehalt sei. Auch diesen Verführungsversuch habe Daniel voraus verkündigt zugleich mit seiner Vergeblichkeit. So dürfen sie nun nicht verzagt sein, das sei das Geschick und die Aufgabe Israel's geprüft zu werden, aber unterliegen werde es nicht; vielmehr sei es ihre Pflicht, die Kleinmüthigen in ihrer Treue zu befestigen, ihnen die Verkündigungen und Verheissungen der Propheten deutlich zu machen. Israel rühme sich von alter Zeit her seiner Standhaftigkeit, auch sie sollten sie bewähren, sei es auch nöthig, die Heimath zu verlassen und in der Einsamkeit umherzuirren, sein Geld und Gut daran zu setzen, der Märtyrer um des Glaubens willen sei ein seliges Opfer auf Gottes Altare. Da habe ein Ueberläufer ihnen Zeugnisse aus der Bibel zur Bekräftigung der Sendung Mohammed's beibringen wollen; das seien längst bekannte und längst widerlegte Dinge, welche selbst bei den Moslems keine Geltung hätten, an sich lächerlich seien, von den Missionären selbst auch keineswegs geglaubt, sondern nur vorgebracht würden, um sich als Gläubige bei den Nichtjuden zu documentiren. Hätten ja die Moslems selbst, eben weil sie in der Bibel kein Zeugniss für sich gefunden, zu der Behauptung ihre Zuflucht nehmen müssen, die Bibel sei von den Juden verfälscht worden; die Behauptung sei zwar lächerlich genug, da die Bibel schon mehre Jahrhunderte vor dem Auftreten des Mohammed in das Aramäische, Persische,[50]) Griechische und Lateinische übersetzt worden, in allen Weltgegenden verbreitet sei, nirgends aber die geringste Ver-

schiedenheit sich finde, allein gerade dass man zu einer so offenbaren Lüge habe greifen müssen, beweise am schlagendsten, dass man im gegenwärtigen Texte der Bibel gar keinen Anhaltspunkt gefunden. Die beigebrachten Zeugnisse seien auch danach.[51]) Dem Ismael, sagt man, sei verheissen worden, (1 M. 17, 12) Gott werde ihn gar sehr vermehren und zu einem grossen Volke machen; nun gross an Anzahl wohl, auch die Götzendiener würden als „grosse Völker" bezeichnet, aber darunter sei doch wahrlich nicht sittliche und religiöse Erhabenheit zu verstehen. Allein was in der Uebersetzung „gar sehr" heisst, lautet im Originale: במאד מאד, und Dies stimme an Zahlenwerth mit dem Namen Mohammed's מחמד, überein, Mohammed sei demnach hier vorausverkündigt. Wenn noch diese Worte bei der Verkündigung des Segens ständen, da könnte es heissen, Gott segnete Ismael's Stamm durch Mohammed; nun aber stehe es ja bei der Verkündigung der Vermehrung und wolle daher offenbar nichts Anderes als die ausserordentlich grosse Anzahl seiner Nachkommen andeuten, könne aber mit Mohammed in gar keinem Zusammenhange stehn. Nun heisse es sogar im Gegentheile in den Verheissungen an Abraham immer, dass der wahre höhere Segen, die religiöse Erhebung lediglich dem Isaak und seinen Nachkommen gelte, mit ihm werde Gott den Bund schliessen, der Sohn der Magd, Ismael, wird selbst in allen andern Dingen bloss als untergeordnet dargestellt; in gleicher Weise wird dann Jakob vor Esau mit diesem höhern Segen bevorzugt. Ferner wollten sie ja in den Evangelien den Namen Achmed — die arabische Uebersetzung des verheissenen Parakleten — gefunden haben; sei dieser der wahre Name, so sei es dann nicht Mohammed, der aus den beiden hebräischen Wörtern hervorgehn solle. Ein anderes Zeugniss solle der letzte Segen des Moses enthalten; dort (5 M. 33, 2), heisse es nämlich, Gott leuchte vom Berge Paran, dieser sei aber Arabien. Dort stehe ja aber nicht, Gott werde leuchten, sondern habe geleuchtet, und im Zusammenhange begreift sich die Stelle leicht. Gottes Offenbarung auf Sinai habe von Seir her gestrahlt, von Paran her geleuchtet, — von der Zukunft ist hier keine Rede. Aber eine andere Stelle, die würde fast auch für euch eine überzeugende Kraft gehabt haben: Moses selbst nämlich sage aus (5 M. 18, 15), es werde ein Prophet

aus ihrer Mitte, von ihren Brüdern, ihm gleich, erstehn, auf den sollten sie hören; darin fänden sie eine Andeutung, dass ein dem Moses gleichstehender Prophet, ein Gesetzgeber, nach ihm kommen werde und den gleichen Gehorsam in Anspruch nehmen dürfe und sie würden diese Stelle auf Mohammed bezogen haben, wenn nicht die nähere Bestimmung, dass der Prophet aus ihrer Mitte und von ihren Brüdern sein müsse, davon zurückhielte. Allein nur weil sie nicht auf den Zusammenhang der Stelle geachtet, seien sie in diesen Zweifel gerathen. Die Stelle im Ganzen warnt dort nämlich die Israeliten, dass sie nicht auf Zeichendeuter hören sollen; andere Völker glaubten, durch solche Zauberkünste die Zukunft erfahren zu können, Israel habe Dies nicht nöthig, es werde Dies durch einen Propheten erfahren, der in seiner Mitte lebe, also nicht weiter aufgesucht zu werden brauche, der gleich Moses selbst Israelite sei, nicht etwa ein Edomiter oder Ismaelite, die, als Nachkommen von Esau und Ismael, auch uneigentlich Brüder genannt wurden, aber ebensowenig auch ein Prophet, der an Würde Moses gleich sei, da es ja ausdrücklich heisse (5 M. 34, 10), es erstehe in Israel kein Prophet, der Moses gleichkomme, dieser Prophet sei daher auch keineswegs der Verkünder einer neuen Lehre, sondern er befriedige nur das Bedürfniss, das andere Völker vergeblich durch Zauberei zu befriedigen bemüht seien, vielmehr sei ein jeder Prophet, welcher in Widerspruch mit Moses lehre, ein falscher Prophet, möge er sich auch durch die ausserordentlichsten Wunder beglaubigen, da Moses eine Beglaubigung habe, welche keinem Andern mehr zukommt, nämlich dass das ganze Israel als Augenzeugen selbst die Offenbarung am Sinai angeschaut haben.

Was nun, fährt Maimonides fort, die Zeit betrifft, wann der Messias herankommen werde, sowie die darauf bezügliche Berechnung des Saadias, so müsse er sie darauf aufmerksam machen, dass Daniel bereits gelehrt, dieser Gegenstand sei verschlossen und versiegelt, und ebenso habe er verkündet, dass Viele mit aller Gier sich darauf verlegen und Berechnungen anstellen werden, aber alle ihre Kunst daran zu Schanden gehn werde. Aber Dies dürfe nicht muthlos machen. Sei ja selbst die Bestimmung über die Rückkehr aus Aegypten, trotz der klaren Verheissung an Abraham, von Vielen missverstanden

worden, bis sie eingetreten, wie viel mehr bei dieser Befreiung, deren Verheissungen hinsichtlich der Zeitangabe so sehr in Dunkel gehüllt sind! Deshalb sei es auch ein Unrecht, einen genauen Zeitpunkt dafür angeben zu wollen, da das Volk dadurch, wenn der Zeitpunkt eingetroffen und die Befreiung nicht eingetreten sei, nur irre werde, und aus diesem Grunde haben auch die Lehrer des Thalmuds solche Versuche sehr hart beurtheilt. Wenn Saadias Dies dennoch gethan habe, und zwar gleichfalls mit Angabe eines Zeitpunktes, der schon längst vorüber sei,[52]) so sei gewiss seine Absicht eine löbliche gewesen, und sowie sein ganzes Streben gewesen, in Israel den Glauben zu beleben, so habe er auch wohl damit die damals schwach gewordene Hoffnung im Volke befestigen wollen. Aber ferne möchten sie sich halten von den Versuchen, diese Zeit nach astrologischen Regeln zu bestimmen; diese Regeln und Constellationen seien eitel Blendwerk, das nicht einmal bei den Nichtjuden gelte, wie viel weniger bei den Juden, deren Propheten Spott darüber ausgegossen. Es betrübe ihn sehr, dass er die dortigen Gelehrten mit solchen Spielereien sich befassen sehe, wonach sie die Messiaszeit berechnen, die Leiden ihrer Gegend erklären, eine Sündfluth von Luft und Staub vorherverkündigen wollten. Das beruhe auf lauter falschen Prämissen und sei sündhaft. Da habe einer der Scharfsinnigen in Spanien ein Buch über den Eintritt der Messiaszeit verfasst und dieselbe nach astrologischen Berechnungen bestimmt, den hätten aber alle Weisen damals verspottet, mehr aber noch habe die Erfahrung seiner gespottet, da zu derselben Zeit, die er als die der Befreiung angesetzt habe, die Verfolgung in Magreb ausgebrochen sei.[53]) Zu solchen Versuchen habe die Härte des Exils verleitet, allein sie sollten der Verheissungen der Propheten gläubig harren, die auch von den Leiden, namentlich von den unter Ismael's Weltherrschaft zu erduldenden, geweissagt hatten. Da seien — so fügt er hinzu und zwar, wie er selbst andeutet, gleichfalls in der Absicht, die Gebeugten durch eine Hoffnung zu erheben, die nicht zu ferne sein durfte, damit sie nicht alles belebenden Eindrucks verfehle, und nicht zu nahe, damit nicht, wenn sie unerfüllt bleibe, die Getäuschten ganz verzagen — da seien wohl Andeutungen vorhanden, doch so ganz bestimmt seien sie freilich nicht, und eine solche Andeutung sei ihm auch

als Ueberlieferung von seinem Vater geworden, der sie bis auf die frühesten Zeiten zurückgeführt habe, der Ausspruch des Bileam nämlich (4 M. 23, 23): Zur Zeit wird Jakob und Israel gesagt werden, was Gott gewirkt, habe den tiefern Sinn, dass wenn noch ebenso viele Zeit vorübergegangen sein werde als nun, da Bileam seine Orakelsprüche ertheilt, für Israel die grosse Zeit der Befreiung eintreten werde; nun aber waren zur Zeit Bileam's 2488 Jahre von Erschaffung der Welt an verflossen, und nach doppeltem Zeitraume, also im Jahre 4976 nach E. d. W., d. h. 1216, sei demnach der Messias zu erwarten.[54]) Doch sollten sie mit der Parallelisirung der gegenwärtigen Zeichen und derer, welche die Propheten erwähnten, nicht zu weit gehn, da viele derselben bloss bildlich aufzufassen seien.

Was nun den vorgeblichen Messias betreffe, der die Menschen dort berücke, so wundre er sich nicht über den Mann, der sei offenbar geisteskrank, auch befremde ihn nicht, dass er Anhang gefunden, die Menschen seien zu ungeduldig und viel zu sehr unkundig der hohen Würde des Messias, als dass sie einer ruhigen Prüfung sich hingeben könnten. Doch von dem Schreiber des Briefes, der ein Gelehrter sei, wundre es ihn, wie er so die Höhe des Messias, der erhaben sei über alle Propheten mit Ausnahme des Moses, verkennen könne, wie er einem Manne, der, wie er sich ausdrücke, „bekannt sei als wohlhabend[55]) und etwas gelernt habe", Glauben schenken könne, während auf dem Messias der Geist Gottes ruhen müsse, der Geist der Weisheit und der Vernunft, der Geist des Raths und der Kraft, der Geist der Erkenntniss und der Gottesfurcht, Gerechtigkeit und Glaube ihn umgürten müssen. Seien ja sogar Bedingungen eines jeden Propheten, dass er sei ein Weiser, ein Held und ein Reicher, und ein Held das heisse ein Herr seiner selbst, ein Reicher, reich an guter Sitte; einem solchen unbedeutenden Menschen könne daher nicht die Prophezeiung innewohnen, wie viel weniger die Würde des Messiasthums! Zeige ja schon sein Befehl, dass ein Jeder alle seine Habe an die Armen vertheilen solle, von seiner Unwissenheit! Die Lehre Israel's gebiete Solches nicht, sie setze vielmehr der Wohlthätigkeit eine Grenze, der Mensch solle nicht mehr als den fünften Theil seines Vermögens weggeben. Der Thor! Wenn

die Reichen den Armen Alles geben, so werden jene dann die Armen, diese die Reichen, und da müsste die Vertheilung wieder von vorn angehn und immer so im Kreislaufe! Das seien Albernheiten. Der Messias, der werde unversehens erscheinen und sich durch Wunder beglaubigen, erstehen werde er in Palästina, sein Ansehn werde sich aber bald über alle Länder verbreiten, und Dies sei sogar sein vorzügliches Kennzeichen, dass vor seinem Rufe alle Könige der Erde erbeben werden und erst nach dem grossen Kampfe mit Gog- und Magog werde die verheissene hehre Friedenszeit eintreten. Sei nun irgend etwas von allen jenen nothwendigen Bedingungen bei ihrem vorgeblichen Messias eingetreten? Auch von Jesus behaupteten seine Anhänger, er habe Todte erweckt und andere grosse Wunder verrichtet; gesetzt nun, man wolle ihnen Dies auch einmal, nach Art der Streitführung, zugeben, so bleiben noch eine Masse von Zeichen, welche die Propheten von dem Messias verlangen, die an Jesus vermisst werden.[56]) Genug, ihr neuer Messias sei geistesschwach, und sein Rath sei, sie sollten ihn einsperren, damit er als ein närrischer Mensch erkannt werde, ihn aber dann loslassen und entfernen, damit er nicht durch die Nichtjuden umgebracht und so er selbst wie auch sie zum Gespötte würden. Wenn sie aber lässig seien in dieser Sache, so könnten ihnen sehr schwere Folgen daraus entstehen. Des Islams Druck sei ein harter, er müsse schweigend ertragen werden; wenn sie aber noch durch Lügen ihn herausforderten, so könne er unerträglich werden. Es seien der falschen Messiasse schon mehrere erschienen, beim Beginne des Islam jenseits des Euphrat, in diesem Jahrhunderte aber in Fez, in Cordova und Frankreich, und immer seien daraus schwere Leiden gegen die dortigen Juden gefolgt. Auch das sei vorhergesehen von den Propheten, doch sie sollten die Rettungszeit nicht drängen wollen und dadurch in neue Gefahren stürzen. So mögest Du denn, schliesst Maimonides, dieses Schreiben den dortigen Gemeinden vorlesen, doch mit Vorsicht, dass nicht Bösewichter davon Kunde bekommen. Ich selbst war bange beim Niederschreiben, aber wo es das Gemeinwohl gilt, da muss die Rücksicht auf die eigne Gefahr schwinden; Ihr werdet jedoch mit Weisheit zu Werke gehn, und die in frommem Sinne wirken,

werden ja nicht zu Schaden kommen. Es strahle der Friede über Dich und über das ganze Israel!

Welchen Eindruck augenblicklich dieses Schreiben dort gemacht, erfahren wir freilich nicht. Bei solch zerklüfteten Verhältnissen, wie sie damals in Jemen waren, ward Abfall und Schwärmerei nicht alsbald ganz gehemmt, und als der Pseudo-Apostel nach einem Jahre ein schmähliches Ende nahm, wurden die Juden um grosse Summen bestraft, und noch nach seinem Tode fehlte es nicht an gläubigen Verehrern, die seiner Wiederkehr harrten. Allein ohne tiefe Wirkung konnte ein Schreiben, das ebenso warm und tief empfunden wie erhaben ruhig, geistesklar und für die Menschen und Zustände berechnet ist, nicht vorübergehn. Wie es scheint, war auch der dortige Religionszwang ein bald vorübergehender, und wir finden kaum zwei Jahrzehnte später das Studium der maimonidischen Schriften und Ansichten in Jemen in voller Blüthe. Das Sendschreiben selbst aber erlangte bei dem grossen Rufe des Maimonides, der sich immer mehr steigerte, eine Verbreitung, wie sie in der jüdischen Literatur des Mittelalters solche kleine Arbeiten von mehr lokaler Färbung selten fanden. Bereits im Jahre 1194 erfuhren die Gelehrten der Provence von diesem Sendschreiben über Fez, wo es bekannt war, doch hatten sie es noch nicht gesehn; aber zwanzig Jahre später, nach dem Tode des Maimonides, gelangte es auch dorthin, und bald machten sich drei tüchtige Uebersetzer aus verschiedenen Ländern an die Uebertragung des Schriftchens: Samuel Thibbon in Lunel, Abraham ha-Levi ben Samuel aben Chasdai in Barcelona, als gewandter Uebersetzer und als Verehrer des Maimonides bekannt, und endlich Nahum aus dem Magreb, der dieses Schreiben die „Hoffnungspforte“ benannte und dessen Uebersetzung die durch den Druck veröffentlichte ist.[57])

Doch Alles, was Maimonides in dieser ersten Hälfte seines Lebens geleistet, war nur Vorbereitung für die grosse und einflussreiche Thätigkeit, die er in der zweiten Hälfte entfalten sollte.

Anmerkungen.

1) Die Dichter Charisi und Immanuel reimen מימון immer mit Wörtern, welche die Endung ־וֹן, nicht ־וּן haben, und so erkennen wir, dass, wenn auch die Araber den Namen Maimun aussprachen, derselbe bei den Juden hebraisirt Maimon lautete. Ich bin daher auch bei dieser Aussprache geblieben.

2) Saadias ist in der neueren Zeit mit Liebe behandelt worden, Rapoport, Munk, Ewald, Dukes und ich haben reiche Beiträge zur Kenntniss seines Wirkens geliefert; dennoch bleibt noch sehr Vieles zu leisten, und verdient er, als der Altvater der wissenschaftlichen Behandlung des Judenthums, dass immer von Neuem auf ihn hingewiesen werde und endlich eine umfassende Arbeit über ihn erscheine. — Von seinem philosophischen Hauptwerke, Emunoth we-Deoth ist zwar im arabischen Originale nur sehr wenig durch Munk bekannt geworden, hingegen ist es in der Thibbon'schen Uebersetzung verbreitet, [vgl. Zunz in J. Ztschr. X, S. 4 ff.] und wenn diese auch Manches zu wünschen übrig lässt, so übertrifft sie doch in hohem Grade die ältere, welche bloss handschriftlich noch vorhanden ist, und von der bis jetzt nur wenige Proben mitgetheilt wurden (Zion I, 79. Orient 1848 Lbl. S. 553 ff., auch die letzten Zeilen in Duke's Mittheilungen etc. 14 A. 5 gehören ihr an, vgl. noch Gugenheimer, Religionsphil. des Abraham ben David ha-Levi, S. 29a, S. 57 und 58a). Dieselbe befindet sich übrigens auch in München (cod. 42). — Den Commentar zum Buche Jezirah hat er bereits vor dem Emunoth etc. abgefasst und ausführlich in der Einleitung die verschiedenen Ansichten über das Schöpfungswerk beurtheilt. Dieser Commentar ist sowohl wegen seines Inhalts als wegen der Art, wie er mit den neuplatonischen Ansichten des Büchleins sich auseinandersetzt — von den kabbalistischen Annahmen, mit welchen dasselbe später in Verbindung gebracht wurde, ist bei ihm keine Spur — höchst interessant, und er verdient umsomehr eine vollständige Veröffentlichung, als er die älteste Erklärung dieses Büchleins ist.

3) In seiner (handschriftlichen) Einleitung zu seiner Uebersetzung und Erklärung der Psalmen spricht er sich darüber ausführlich aus. Alle Worte der heiligen Schrift enthalten, meint er, lediglich Gebot und Verbot, denen Verheissung und Drohung bloss zur Ermunterung und Abwehr dienen. Wohl bediene sich nun die h. S. auch mancher anderen Redeformen (deren er im Allgemeinen achtzehn bezeichnet), dieselben seien jedoch, ihrem Inhalte nach, nichts Anderes als Belehrungen ähnlicher Art, und so seien Gebete bloss Belehrungen über die Abhängigkeit des Menschen von Gott und über die Geneigtheit Gottes, der Gottesfürchtigen Flehen freundlich anzuhören. Die prägnanteste Stelle darüber lautet in deutscher Uebersetzung: „Es ward für nöthig

gefunden, dass das Anrufen, die Fürbitte, das Flehen verzeichnet werde, damit Gott die Menschen an ihre Geringfügigkeit, die Nichtigkeit ihrer Kraft und wie sie ihre Zuflucht bei ihm finden, erinnere, dann werden sie demüthig sein, sich ihm zuwenden, seinen Befehl und sein Verbot aufzunehmen; das Anrufen hat jedoch lediglich den Zweck, sie auf den darin ausgesprochenen Inhalt aufmerksam zu machen. Es ist nunmehr nachgewiesen, dass diese achtzehn verschiedenen Ausdrucksweisen sämmtlich nur den Ausdruck des Befehls und Verbots bezwecken. Was mich aber veranlasst hat, der Einleitung in dieses Buch diese verschiedenen Bezeichnungen vorauszuschicken und nachzuweisen, dass alle bloss das Gebot und Verbot umschreiben, ist Folgendes. Ich bemerkte nämlich, dass mehre unserer Glaubensgenossen annahmen, der Prophet David habe den Inhalt dieser Schrift aus eignem Antriebe gesprochen, und ich erkannte, dass diese ihre Annahme daher rührt, weil sie so häufige Anrufungen darin fanden, die persönlichen Bezeichnungen können sich daher nicht auf Gott beziehen, vielmehr ist das die Rede der Menschen, während sie an Gott in den Gebeten gerichtet sind. Deshalb hielt ich es für nöthig, die Ausdrucksweisen dieses Buches dahin zu erklären, dass der Inhalt dennoch bloss Befehl und Verbot sei, die der Herr seinem Diener gebe, indem er ihm Hoffnung oder Furcht einflösst, sich in seiner Erhabenheit darstellt, ihn seiner Niedrigkeit und Abhängigkeit bewusst macht, damit man durch die Anrufungen und ähnliche Darstellungen nicht verwirrt werde. Der Ausruf z. B.: höre mein Gebet, bedeutet eigentlich: ich höre die Gebete meiner Verehrer, der Ausspruch: hüte mich, Gott, denn ich vertraue auf Dich, hat den Sinn: ich hüte meine Verehrer, denn sie vertrauen auf mich." — Dieser sehr strengen, aber consequenten Durchführung der Inspirationstheorie scheint nun Aben Esra's Mittheilung in Shefath jether (No. 84) entgegenzustehn, wonach Dunasch einen Tadel über S. aussprechen soll, weil dieser die Sprache des Jesaias als besonders anmuthig bezeichne. Allein ich glaube, dass A. E. hier Dunasch's schwerfälligen Styl nicht verstanden und deshalb eine Meinung dem S. beilegt, welche D. an einem andern, nicht genannten Sprachgelehrten tadelt. Es handelt sich nämlich eigentlich dort darum, ob grammatische Formen und Verbindungen, wenn sie nur einmal in der h. S. vorkommen, auch bei andern Wörtern gebraucht werden dürfen. S. verneint Dies, und deshalb verwirft er auch die Verbindung des Suffix der ersten Person mit dem Zeitwort in derselben Person; wenn nun auch עשיתיני vorkomme (Ez. 29, 3), so sei Dies ausnahmsweise und zwar im Munde eines Gottesleugners (Pharao's). D. hingegen behauptet, dass man vollkommen berechtigt sei, sich nach einem einzelnen Beispiele analoge Bildungen zu gestatten, der Unterschied aber, ob das Beispiel in dem Ausspruche eines Frommen oder Gottlosen vorkomme, verdiene gar keine Beachtung, da die h. S. die Worte Gottes durch die Propheten enthalte, der demnach diese Sprachbildung gebilligt habe, und bei dieser Gelegenheit spricht er auch seinen Tadel aus über die Unterscheidung, welche Jemand zwischen der Sprache der verschiedenen Propheten mache

[Seine hierher gehörigen Worte bei Schröter, Kritik des Dunasch, Breslau 1866, S. 26].

4) Sein Verfahren in dem Kampfe gegen die Karäer, welches in hohem Grade interessant ist, ist aus Mangel an Quellen noch sehr spärlich beleuchtet. Am meisten Aufschluss würde darüber sicher sein Commentar zum Pentateuche geben, den David ben Simra in Aepypten im 16. Jahrhundert noch vor sich hatte, von dem aber gegenwärtig keine Spuren mehr aufzufinden sind. Es müssen daher von ihm selbst die Andeutungen, welche in seiner Uebersetzung des Pentateuchs aufzufinden sind, besonders aber die Gegenschriften der Karäer und die einzelnen Mittheilungen Späterer benützt werden. Eben aus genauerer Beachtung seiner Uebersetzung, aus den handschriftlichen Werken des Salmon b. Jerucham, Sahl und Jefeth, aus den Berichten Aben Esra's sowie der Karäer Juda Hadassi, Aharon b. Josef u. A. ergab sich mir als Resultat die im Texte aufgestellte Ansicht. Doch bleibt die Ausführung derselben eine Aufgabe für eine ausführlichere Arbeit. —

5) Raschi, der ihn wohl nur aus Menachem oder Dunasch kennt, nennt ihn zu Jer. 11, 19: יהודה בן קוריש, so auch ms. 1489, nur dass da wie auch in unsern Drucken wieder irrthümlich Daleth für Resch steht. So schreibt auch ausdrücklich Juda Hadassi קוריש in Eschkhol ha-Khofer, und aus ihm, der ihn mit Unrecht zum Karäer stempelt, erfahren wir auch, dass er die Anthropomorphismen als bildliche Redensarten erklärt, vgl. auch Rödiger's Mittheilung bei Zunz, gottesd. Vortr. S. 396 A. a. (E. ha-Kh. c. 66 ff., bes. Buchst. ר, ed. Koslof 1836 f. 31 c. ff.) und dass er auch die Ausdrücke der Schrift: du sollst sie binden auf den Arm und zwischen den Augen, sie schreiben auf die Pfosten des Hauses, welche der Thalmud wörtlich nimmt und als Gebot zum Anlegen der Thefillin und Anheften der Mesusah betrachtet, gleichfalls bloss bildlich auffasst und darin nur die Ermunterung sieht, die göttlichen Gebote immer vor Augen zu haben, (das. c. 243, bes. Buchst. ס, f. 92 d).

5b) Menachem ist aus Saragossa nach Cordova gekommen, so berichtet Moses ben Esra in seinem arabischen Buche. Or. 1850, Lbl. 17, S. 264.

6) Aus den Mittheilungen, welche bis jetzt von Dunasch's Schriften bekannt geworden, ist seine Bedeutung für den Fortschritt der grammatischen Erkenntniss unzweifelhaft geworden, aber dem Aufmerksamen entgeht auch keineswegs die Zähigkeit, mit welcher er an dem traditionellen Sinne festhält und eine Anbequemung an neuere Ansichten abweist. Er scheint es auch gewesen zu sein, welcher durch seine Kritiken gegen Menachem ben Saruk und durch die Hinweisung, wie er durch freisinnige Erklärungen Abweichungen in der Gesetzesübung herbeiführe, diesem die Ungunst des Chasdai ben Isaak ben Esra Schafrut, des stolzen Mäcen, zuzog. Auch die Kritiken gegen Saadias sind von diesem Charakter nicht frei, wie schon zum Theile aus den verstümmelten, oft missverstandenen Anführungen in den kurzen

und flüchtigen Antworten Aben Esra's (im Shefath jether) hervorgeht, weit deutlicher aber aus dem Originale von D's Kritik klar wird. Dahin gehört z. B. die oben A. 3 angeführte Stelle, besonders auch noch zwei andere, von denen eine auch bei A. E. deutlich ist, die andere aber von diesem missverstanden zu sein scheint. Bekanntlich hatte S. nämlich an dem Vorhandensein böser Geister Anstoss genommen, und erklärt er deshalb die biblischen Stellen, in welchen nach dem Wortsinne derselben Erwähnung geschieht, immer der Art, dass die Annahme böser Geister wegfällt; so lässt er auch den Ankläger gegen Hiob, den Satan, einen Menschen sein. [Die Stelle bei Schröter S. 21]. So sieht sich ferner S. veranlasst Umdeutungen vorzunehmen bei Stellen, welche von einer Einwirkung Gottes auf den menschlichen Willen, namentlich zum Bösen, sprechen, weil Dies gegen die Ueberzeugung von der menschlichen Willensfreiheit und der daraus fliessenden Verantwortlichkeit, sowie auch, wenn die Einwirkung zum Bösen geschähe, gegen die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes verstossen würde (vgl. wiss. Ztschr. f. jüd. Theol. V, S. 302 f.). Eine solche Schwierigkeit bietet ihm nun auch der Vers Sp. 21, 1, wo es heisst: Wasserströme ist das Herz des Königs in der Hand Gottes, wohin er will, da lenkt er es. S. erklärt deshalb die Worte בְּיַד ה׳, wie es scheint: durch die Anerkennung der göttlichen Allmacht, d. h. durch Gottesfurcht; während der übermüthige König seinen Launen folgt und dem hoffärtigen Herzen nicht gebieten kann, hat der fromme König sein Herz in seiner Gewalt und leitet es nach seinem vernünftigen Willen. D. hingegen bleibt bei der wörtlichen Erklärung stehn, wie seine Worte in Betreff dieser Stelle zeigen [Schröter S. 24].

Die Stelle ist am Anfange kurz oder lückenhaft, so dass man die Verschiedenheit zwischen der Erklärung des S. und der des D. gar nicht ausgedrückt findet und glauben könnte, D. führe bloss S. Ansicht an und begründe sie, wie A. E. (a. a. O. No. 77) geglaubt zu haben scheint; Allein D. hat in diesem Schriftchen niemals die Absicht, S'. Erklärungen zu begründen, vielmehr immer sie zu bestreiten, und die Erklärung, die er begründet, ist auch so einfach, dass die Nothwendigkeit dazu nur einem Widerspruche gegenüber vorhanden sein konnte. Kennt man nun S'. Erklärungsgrundsätze im Allgemeinen und beachtet man genau die Worte ביראת אלהים, die mit dem Folgenden gar nicht übereinstimmen, so erkennt man bald, dass in ihnen die Erklärung S'. angegeben ist, welchem D. im Folgenden entgegentritt.

7) Es ist nunmehr bekannt, dass er der Jizchaki ist, welchen A. E. wegen seiner Kühnheit schmäht, ebenso, dass er einen philos. Commentar zu dem Buche Jezirah und zur Genesis geschrieben hat. Von ersterem ist nur eine Umarbeitung der Comm. des Jakob b. Nissim, der ein Schüler Israeli's war, zu diesem Buche, so dass in dem Werke des letzteren die Schriften Israeli's angeführt werden als die des Commentators und man in dem Irrthum kommen könnte, Jakob b. Nissim habe dieselben verfasst. Den Commentar zur Genesis scheint auch David Kimchi gekannt zu haben und aus ihm in seinem Comm. (ms.)

zu 1 M. 1, 2 und 10 Stellen mitzutheilen; jedoch können sie auch, namentlich die erstere, dem Comm. zu Jezirah angehören. Die Stellen lauten, zu 1 M. 1, 2: והחכם ר' יצחק ב"ר שלמה המכונה הישראלי פי' תהו ובהו האויר הנה השוקט קודם התנועע ברצון האל והאויר הנה קודם לבראשית והמים נהוו ממנו בתחתיתו כי הדבר הכבד ירד למטה: zu V. 10: ובאמרו ימים ל' רבים כ' החכם ר' יצחק הישראלי כי הם שנים, המקיף והוא ים אוקיאנוס והים הגדול הדרומי הנקרא סרנדיב ולא אמר בזה ויבדל לפי שאינו הבדל גמור כי האור והחשך אשר בפרשת המאורות וכן הבדל הרקיע הוא הבדל גמור שלא ישיג לעולם זה גבול זה אבל היבשה והים אינו הבדל גמור כי פעם תעשה היבשה מים שיצאו מי הים ממקומם ויכסו קצת היבשה וכן פעמים ייבש קצת הים ותהיה יבשה·

Ueber Israeli's Commentar zu Jezirah und seine Abhandlung zu ישרצו המים ist neuerdings noch im Orient 1850 Lbl. 11 S. 166 ff. berichtet worden. Die Abschrift, welche Schorr besitzt, halte ich für die Umarbeitung des Jakob ben Nissim (welche keineswegs ein Supercommentar zu dem des Saadias, vielmehr eine Ueberarbeitung des Israelischen mit Berücksichtigung des Saadias ist), da ich aus einer Mittheilung des Besitzers schliesse, dass in derselben Isaak Israeli mit dem Prädicate זקנינו genannt wird, gerade wie in der Münchener Hdsch., aus welcher Landauer Dies bereits mitgetheilt hatte. Sch. scheint Anfangs deshalb geglaubt zu haben, der Commentar sei von einem Enkel Israel's, später aber, aufmerksam gemacht, dass dieser gar nicht verheirathet war, nahm er an, der Commentar sei von Israeli und dieser erwähne seinen Grossvater, welcher auch Isaak b. Salomo geheissen habe; allein Beides ist, meiner Ueberzeugung nach, nicht richtig, vielmehr ist hier זקנינו=אלשיך mein Lehrer. Uebrigens stimmen die zwei im Orient a. a. O. mitgetheilen Stellen aus Sch.'s Abschrift, dem Inhalte nach, mit der Münchener Hdsch. überein, jedoch sind es zwei verschiedene Uebersetzungen, die einander zu berichtigen geeignet sind.

8) Von Abr. b. David vgl. o. Bd. II, S. 148.

9) Ich bin von der Schreibart ebn (oder ibn) abgekommen, da in dem Gedichtchen an der Spitze der Vorrede zu A. E's Jessod Mora nach dem Versmasse אֲבֶן gelesen werden muss, desgl. auf dem Grabsteine des Moses ben Josef aben Danod um 1260 in אבני זכרון No. 49 S. 50, wo in V. 2 das 'ן des ms. ganz richtig und אֲבֶן zu lesen, nicht in בְּנִי zu corrigiren ist, wahrscheinlich auch auf dem Grabsteine des Isaak ben Josef aben Krisp, wo V. 3 steht: שְׁמוֹ בֶּן קְרִישְׁפּ לְכֹל אֻמָּה (אבני זכרון No. 68 S. 64), wie Luzz. emendirt und punctirt, die ursprüngliche Lesart des ms. beizubehalten ist: ...אֲבֶן קְרִישְׁפּ לְכֹל בְּאֻמָּה (das 'ן des ms.), indem offenbar שמו von L. hinzugefügt ist. Auch Immanuel Ges. 11 hat im Gedichte אֲבֶן זוהר als Jathed; so auch in Salomo Almoli's Gedicht zu לשון למודים des David Jachia ed. 2 Const. 1542: V. 3a: אֲבֶן יַחְיָא (auch bei Carm. ד"ה לבני יחייא S. 21, der jedoch falsch punctirt), wie denn auch die Scholastiker, welche die Namen nach dem Gehöre wiedergaben, dieselben alle mit Av beginnen, wie Avicenna, Avicebron, Averroes u. A.

10) Er starb 576 nach der Hedschra, 1180 n. Chr. und hatte auch einen Auszug aus einem Rechenbuche אלכאפי des Kharchi ((אלכרכי) verfasst. Vgl. Hadschi Chalfa ed. Flügel III, No. 4489 p. 63. Vgl. auch unten A. 48. Vgl. noch Hadschi Chalfa V, S. 20 u. 74.

11) Zu den verschiedenen Belegen, welche wir hiefür in Maimonides' gedruckten Schriften finden, kommt noch hinzu eine Stelle aus einem seiner ungedruckten Gutachten (No. 16, vgl. unter A. 46), welches über das von den Priestern zur Vertheilung der Tempel-Functionen angewandte Loos handelt. Die Antwort auf die an ihn gerichtete Frage beginnt mit den Worten: הדא אלפיים צעב גדא עלי כל מן תקדם וכל תפסיר סמערת 'פיה לא יטאבק נצוץ אל תלמוד וגדת פי תעאליק אבא מרי ז"ל כל אמא פיהא מן רבי' יוסף הלוי רבו זצ"ל והו יקול בעד כרן עטים ועדיין לא נתברר לנו וקשי לנו תמיד כשהיינו למדים תורה אצל ר' יצחק הרב ז"ל וכו'.

12) Maimonides hat den 'Arukh nicht gekannt, er hätte sonst in seinem Comm. zur Mischnah reichliche Gelegenheit gehabt, dieses Buch anzuführen, ja er wäre oft genöthigt gewesen, auf dessen treffliche traditionelle Lesarten und Erklärungen hinzuweisen und an vielen Orten weicht er, und oft nicht mit Recht, von dessen Worterklärungen ab, an andern (vgl. z. B. רוקני ῥυκάνη zu Khelim 13, 4) bleibt er über Bedeutungen zweifelhaft, über die ihn Nathan hätte belehren können. Wenn sie dennoch häufig übereinstimmen, so rührt Dies daher, weil sie gleichen Autoritäten, namentlich Hai, Chananel und Nissim folgen, ebenso wie er 'Okozin 3, 11 der von Nathan ausgehenden Erklärung widerspricht, so rührt auch diese wahrscheinlich von Hai her, der bekanntlich einen Commentar zu Tohoroth geschrieben. Wenn daher in einer einzigen Stelle des Mischnah-Commentars, Schebi'ith 7, 1 eine Uebersetzung nach demselben und in einem Gutachten, das in Peer ha-Dor No. 145 ist, eine grössere Stelle daraus angeführt wird, so rechtfertigt sich schon von vorn herein die Vermuthung, diese Anführungen seien Zusätze. In der That sieht man nicht ein, zu welchem Zwecke Maimonides ein italiänisches Wort zur Erklärung anführen soll in einem arabisch geschriebenen Werke, und offenbar ist dieses בלעז wie so viele andere (vgl. z. B. das arabische Original des 4. Cap. der Einleitung zum Tractate Aboth, wo sich kein בלעז findet, mit der rabbinischen Uebersetzung, wo dieselben häufig vorkommen) ein Zusatz des Uebersetzers, die Männer aus der arabischen Schule bedienten sich überhaupt nicht des Ausdrucks בלעז für eine Uebersetzung in eine nicht hebräische Sprache. Auch im Gutachten ist die ganze Stelle וזו היא שבועת היסת bis ודבר זה פירשו וכו' ein späteres Einschiebsel, das durchaus an ungehörigem Orte steht, nicht in den Zusammenhang passt und nicht übereinstimmend ist mit Maimonides' Aeusserung in Mischneh Thorah Schebuoth 11, 13. Die Vergleichung mit der Original-Handschrift, aus welcher die Sammlung Peer ha-Dor entnommen ist, führt hier zu keinem Resultate, da das Gutachten sich in jener gar nicht findet, Mordechai Thammah dasselbe vielmehr aus den schon früher gedruckten Sammlungen entlehnt hat, wie er es auch mit fünf andern Nummern gemacht

hat, nämlich 143 und 144, 149—151, und mit den Pirke ha-Hazlachah, die in einer Salonichier Ausgabe des S. ha-Gedarim entnommen sind.

13) Ein Gedichtchen, welches M. beim Beginn seines Mischnah-Commentars geschrieben haben soll, befindet sich nach einer Mittheilung Derenburgs in cod. Paris 367 (ancien fonds) [abgedruckt von Carmoly nach einer andern Hdschr. Univ. Isr. 1851 S. 523]. In dem Schreiben an Samuel Thibbon bedient er sich eines Verses aus einem Gedichte des Juda ha-Levi, das Edelmann vor Kurzem in Oxford aufgefunden, vgl. Jewish chronicle 1849, August 10, S. 351, Orient 1849 Lbl. No. 45.

14) Ueber Piutim und Asharoth spricht er sich an vielen Orten tadelnd aus, über den bilderreichen Styl in Briefen in seiner Antwort an Jonathan Khohen in Lünel über Gedichte und Gesang im Allgemeinen im Comm. zu Aboth c. 1 nahe am Ende. Ausführlich handelt darüber auch, mit Bezugnahme auf diese Stelle und auf mehre Stellen im Moreh, ein handschriftliches Gutachten (No. 158), welches Jakob b. Ascher (Tur Orach Chajim c. 560) bekannt war.

15) Commmentar zu Sanhedrin c. 10, 1: אבוד הזמן בהבל כגון אלה הספרים הנמצאים אצל הערב מספור דברי הימים והנהגת המלכים ויחוסי הערבים וספרי הנגון וכיוצא בהן מן הספרים שאין בהם חכמה ולא תועלת גופני אלא אבוד הזמן בלבד.

16) Belege dafür sind in meiner Zeitschrift Bd. I, S. 422 u. A. zusammengestellt. Maim. selbst erwähnt diese Arbeit bloss im Allgemeinen in seiner Einleitung zu dem Mischnah-Comm., sonst bezieht er sich nie darauf; wenn Carm. in Univ. Isr. 1850 Juni, S. 464 A. 2 seinen Comm. zu Menachoth — der dort gar nicht erwähnt ist — von Maimonides in ס׳ המצות מ״ע ו״ו angeführt zu finden glaubt in den Worten: וכבר התברנו (!) דיני מצוה זו בפ״ג ממנחות, so ist Dies falsch, dort heisst es: התבארו, also in diesem Abschnitte der Gem. sind die einzelnen Bestimmungen dieses Gebots — Mesusah — erläutert, d. h. von der Gem. selbst, nicht aber von Maim. in seinem Comm. dazu. Doch meint Carm. wohl מ״ע מ״ו, wo es allerdings heisst: וכבר בארנו אנחנו זה ביאורי מספק בפ׳ מסכת מנחות, allein damit meint M. seinen Mischnah-Comm., vgl. z. B. das. 4, 2 u. 3. Ebenso Verb. 353: וכבר ביארנו אנחנו משפטי אלה המצות בז׳ מסנהדרין. Hinzuzufügen ist, dass Massud Chai Rokeach in seinem מעשה רקח (Comm. zum ersten Bande des Mischneh Thorah, Ven. 1742) nach einem alten handschriftlichen Commentar zu diesem Werke häufig Stellen aus Maimonides' Erklärungen zum Tractate Schabbath anführt, in denen oft des Josef ha-Levi, zuweilen auch des Hai Gaon gedacht wird. Der Comm. zu Rosch ha-Schanah ist 1866 von Brill in Paris herausgegeben.

17) Bekanntlich besitzt die Bodlejana [bei Carm. Univ.-J. 1850, Juni, 459: ומאלה מרנו ורבנו מימון בר מרנו ורבנו יהוסף זצ״ל אלפתא במדינת פרס שנת אתע״א לשטרות (Fonds Poc. No. 1866 Uri No. 464)] ein arabisches Trostschreiben des „R. Maimon" aus Fez im J. 1159 oder 60; ich halte jedoch dieses für identisch mit dem Vertheidigungsschreiben des Maimonides, welches den scheinbar abgefallenen Ge-

meinden zum Troste und zur Beruhigung dienen sollte, und glaube daher, dass dieses an dem genannten Orte um die angegebene Zeit abgefasst worden ist. Dass dasselbe nämlich früh geschrieben worden, ergiebt sich daraus, dass keine seiner Schriften darin angeführt wird, da doch die Gelegenheit, auf seinen Mischnah-Commentar und auf seinen Mischneh Thorah zu verweisen, sich in ihm häufig darbot und er solche Gelegenheiten um so weniger abgewiesen hätte, da er in demselben mehre Gegenstände bloss berühren oder in Kürze erläutern zu können oft bedauert, die in jenen Werken weitläufiger abgehandelt sind. Der ganze gepresste Ton des Schreibens, die, wenn auch gedämpfte, Gereiztheit, die sich sonst bei ihm nicht findet, der Mangel am Ausdrucke der Freude, dass er diesem traurigen Geschicke nun entronnen, beweisen hinlänglich, dass Maimonides wirklich noch unter diesem Drucke lebte. Auch wäre das Werk, wenn aus späterer Zeit herrührend, gewiss weit verbreiteter gewesen. Deshalb erscheint diese Zeitperiode die Abfassungszeit der Schrift zu sein, und so liegt es gar nicht fern zu vermuthen, dass die Benennung Maimon, welche auch für unsern Moses häufig als Familienname gebraucht wird, in dem Oxforder Mspt. ihn und nicht den Vater bezeichnen soll wobei man wohl annehmen mag, dass sein damals noch lebender und bei diesem Gegenstande nicht minder interessirter Vater Theil an der Abfassung der Schrift gehabt habe. Minder angemessen wäre es, dieselbe zwar mit dem Oxforder Schreiben zu identificiren, sie jedoch lediglich dem Vater beizulegen. Die bis jetzt bekannten Handschriften — die von Carmoly (Isr. Annalen 1839 No. 41 ff. vgl. Kirchheim in der Frankfurter Ausgabe des Schem ha-Gedolim II S. 145 A.), die Münchener, welche hier im hebräischen Theile vollständig abgedruckt ist, und eine Oxforder Uri No. 78 Or. 1850 Lbl. 17 S. 268 (vgl. Kirchheim nach Carmoly a. a. O.) — tragen alle den Namen des Moses an der Spitze, und das Gedichtchen, welches ein Abschreiber zum Anfange unserer Handschrift gesetzt, bezeichnet den Verf. als den des Moreh. Desgleichen sprechen die beiden Algierschen berühmten Lehrer am Anfange des 15. Jahrh., Isaak b. Schescheth (Gutachten No. 11) und Simon b. Zemach Duran (Gutachten I, No. 63), sowie auch die Zeitgenossen, welche die Anfragen an sie richten, namentlich der Correspondent des Ersteren, 'Amram Efrathi b. Merwass in Oran, von dieser Schrift, aus welcher sie einzelne in unserm Abdruck befindliche Stellen anführen, als einer unserm Moses angehörigen; doch scheint sie dem Simon b. Zemach nicht selbst vorgelegen zu haben, er sagt: ולפי שהוגד לי כי הרמב"ם ז"ל ביאר דעתו במאמר קדוש השם וכו' auch bei Jakob Romano in זמות ספרי לה"ק (Fonds Poc. No, 12 Uri No. 491) nach Carm. in Univ. Isr. 1850, Mai S. 426. Die sicherste Bürgschaft jedoch für die Authenticität des Schreibens ist, das mehre Stellen fast wörtlich in dem späteren Schreiben nach Jemen wiederholt werden, vgl. besonders in diesem die Stelle: ואתם אחינו האינכם יודעים שבימי וידוע הוא וכו' mit hier 2 b. Z. 18 ff. שמדא עביד דבטיל bis נבוכדנצר וכו' ferner dort: ועשו הקש עליו bis לפיכך ראוי להם שיברחו וכו' mit hier 5 b. Z. 5 ff. וצריך כל מי שעבר עליו זה השמד וכו'. — In Kurzem

enthält auch ganz dasselbe Mischneh Thorah, Jessode ha-Thorah c. 5 § 1—4 incl. und § 11 vgl. besonders die bezeichnenden Stellen § 1: כל מי שנאמר בו יעבר ואל § 4: ,ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו ואף על פי כן מפני ferner: ,יהרג. נהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו. שעבד באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין und Schluss: אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע וכו׳. Alle diese Bestimmungen sind offenbar aus der Schutzschrift entnommen. (Vgl. noch Sefer ha-Mizwoth Gebot 9 und Verbot 63). Karo in Khesshef Mischnah z. St. und die von ihm angeführten Autoritäten würden seine Worte richtiger erfasst haben, wenn ihnen die Schutzschrift vorgelegen hätte. — Dass jedoch der Vater an der Schrift mitgearbeitet, dafür scheint der Ausspruch Saadia's b. Maimon aben Danan (bei Kirchheim nach Carmoly a. a. O.) zu zeugen, indem er sagt: והנה רבינו הגאון השלם הרמב"ם ז"ל ורבינו מימון הדיין אביו ז"ל והר׳ יוסף בן עקנין תלמידו כתבו בנידון גזרת השמד מה שמספיק ומה שיועיל מאד ומה שאין בו ספק שהוא האמת והנכון. Der Titel der Schrift ist bei J. b. S. אגרת השמד, bei S. b. Z. מאמר קדוש השם, wie denn beide Bezeichnungen passend sind. Von wem sie übersetzt worden, ist unbekannt.

18) Auch arabische Schriftsteller (bei Munk Notice sur Joseph b. Jehouda S. 44 ff.) bemerken, dass die Christen sich weniger dem Zwange gefügt haben. — Ueber das Verfahren gegen die Juden von Seiten der moslemischen Bewohner Magreb's erzählt uns übrigens M. selbst etwas Charakteristisches, es sei etwas ganz Alltägliches, dass wenn Juden in Gasthäusern einkehren und dort für sich kochen, Nichtjuden sie beobachten, um ihnen zu schaden und ihnen die Speisen unerlaubt zu machen und Gewürm oder verbotenes Fleisch in die Töpfe zu werfen. (Vergl. Peer ha-Dor No. 65 ms. 33, wonach ich übersetzt habe).

19) Diese Ansicht ward, veranlasst durch die Kaaba, welche bereits von den vormohamedanischen heidnischen Arabern verehrt wurde, aber auch unter dem Islam Gegenstand der Verehrung blieb und Mekka zum heiligen Wallfahrtsorte machte, von vielen Juden der damaligen Zeit getheilt. So sagt Tobiah b. Elieser (am Ende des 11. Jahrh.), der Vertrautheit mit dem Oriente überall zeigt, in seinem Lekach-tob zu 4 M. 21, 29 (f. 56a), der Götze Khemosch sei ein schwarzer Stein in Form eines Weibes, welchen die Moabiter verehrt hätten, und fährt dann fort: והוא בלשון ישמעאל מכה עבודה זרה שהיא במדבר והולכים אליה עמים רבים ואחד מאלף אין חוזרין וכבר התחיל להבטל. So ferner A. E. zu Dan. 11, 31: יש במכא שיקוץ עד היום והוא מרקולים שאליו יחוגו כל ישמעאל ממזרח וממערב לזרוק אבנים שם. Desgleichen beklagte sich auch später ein aus dem Islam zum Judenthume Uebergetretener bei Maimonides, sein Lehrer habe die Moslems aus diesem Grunde Götzendiener genannt.

20) Von diesem vierten Reisegenossen heisst es in dem Schreiben an Jefeth, welches im hebräischen Theile dieser Schrift unter No. 2 abgedruckt ist, er sei im indischen Meere ertrunken; in dem Schreiben jedoch an Josef b. Juda b. Aknin um d. J. 1191 (wie es nach dem Originale lautet und bei Munk abgedruckt ist) gedenkt er des Aben

Almoschat, dessen Rückkehr von Indien er damals erwartete. Es ist wohl nicht zu gewagt, wenn wir annehmen, dass eben dieser auf seiner indischen Reise verunglückt sei und von ihm Maimonides in seinem Schreiben an Jefeth spricht. (Vgl. noch A. 47). Nach Carm. berichtet Saad. Danan. in דור דור וחכמיו. p. 127 (Univ. J. 1250, Juni, S. 459 u. A. 6, S. 462 u. A. 1), Maimonides habe noch einen Sohn gehabt, Namens David: וכששמע ר' מימון הדיין על חכמת הגאון הקדוש (ר' יהודה הכהן) הלך אליו ממדינת קורטובא לפת ושני בניו עמו ר' משה ז"ל ור' דוד אחיו וכו'; dann müsste jedoch dieser jedenfalls nicht die Reise nach Aegypten mitgemacht haben, entweder in Magreb geblieben oder früher gestorben sein, dem entgegen soll jedoch Danan. (vgl. daselbst S. 462 u. A. 2) berichten, dass Maimon mit beiden Söhnen nach Alexandrien geflohen sei: וברח ר' מימון ושני בניו לאלכסנדריא של מצרים. Man müsste denn annehmen, der vierte Reisegefährte sei eben dieser Bruder gewesen, und der Ausdruck in dem Briefe an Jefeth; והוא היה האח wäre dann wörtlich zu nehmen, er müsste aber viel jünger als Moses gewesen sein. Ob er dann mit Ebn Almoschat zu identificiren, ist nicht mit Gewissheit zu bestimmen.

20b) Abul 'Arab war mit Maimonides in Magreb bekannt und scheint ihn mit eigener Gefahr beschützt zu haben, war aber kein Arzt, vgl. Munk, Arch. 1851 p. 329 ff.

21) Mekhiltha zur ersten Bibelstelle mit der Bemerkung, drei Male sei auch das Gebot übertreten worden, aber immer auch die Strafe darauf gefolgt. Dieser Ausspruch dürfte freilich, nach dem gemischten Charakter dieser Baraitha, als aggadisch betrachtet werden, und die zwei im Texte, dem natürlichen Sinne nach, als nichtsbeweisend bezeichneten Stellen sind wirklich in den beiden Gemaren nicht als Verbot benützt. Jedoch ist die ganze Stelle in j. Sukkah, 5, 2 übergegangen und wird die mittlere in diesem Sinne gebraucht in der bab. Gemara Sukkhah 51b, wenn auch gelegenlich und in einer gleichfalls mehr dem aggadischen Charakter sich zuneigenden Aeusserung, und zwar als Grund, warum die alexandrinischen Juden bestraft worden, und in der jerus. G. Sanhedrin c. 10 Ende, woselbst die Beschränkung daran geknüpft wird, dass nur zum bleibenden Aufenthalte Aegypten zu wählen verboten sei, jedoch nicht die blosse Durchreise zu Geschäften u. dgl., und Maimonides selbst nimmt den Ausspruch der Mekhiltha als vollwichtig an in Sefer ha-Mizwoth Verbot und Mischneh Thorah, Melakhim c. 5 § 7. In der Einleitung zu den Halakhoth gedoloth führt Simon aus Kahirah — welcher bekanntlich bei der Aufzählung der Ver- und Gebote sich nicht begnügt, ein einzelnes Gesetz, wenn es mehrmals empfohlen wird, bloss als eins zu zählen, sondern oft die einzelnen Stellen, welche ein und dasselbe Gesetz enthalten, besonders aufzählt und darüber von Maimonides (S. ha-Mizwoth, neunter Grundsatz) getadelt wird — seltsamer Weise die ersten zwei Stellen an, lässt aber die dritte, welche mit der ersten von ziemlich gleichem Werthe ist, aus.

22) Gegenüber den in vor. Anm. angef. thalm. Stellen legt die M. Jedajim 4, 3 den jüd. Bewohnern Aegyptens gewisse **Bodenpflichten** auf, welche als neue Einrichtung von den nach den נביאים lebenden זקנים bezeichnet werden, wie תרומה, die verschiedenen מעשרות und einem מעשר עני am Brachjahre, das allerdings nur in Pal. stattfindet. Es wird hier durchaus an keinem Tadel gedacht gegen das Wohnen in Aegypten. Ueber das Verhältniss zur Zeit Juda ha-Levi's und dessen Ansichten vgl. Divan etc. S. 94 ff., besonders S. 99 ff. u. Anm. S. 164. Isaak b. Jakob Alfasi — und wahrscheinlich auch Chananel b. Chuschiel, — sowie Ascher b. Jechiel gedenken dessen nicht, indem der fünfte Abschnitt des Tractats Sukkhah, in welchem die b. G. des Verbots gedenkt, im Allgemeinen von Gebräuchen handelnd, welche bloss zur Zeit des Tempels üblich waren, von ihnen, die bloss die noch später üblichen Gesetze berücksichtigen, ganz ausgelassen wird. Die einzelne Stelle konnte demnach leicht von ihnen übersehn werden. Vielleicht haben sie jedoch auch dieses Verbot als bloss gültig zur Zeit da Israel in Palästina wohnte, betrachtet, und nach der Stelle in Sukkhah soll, wenn auch in höchst unkritischer Weise, die alexandrinischen Juden die Strafe durch Alexander den Grossen, also zur Zeit des zweiten Tempels, betroffen haben, so dass von dort die Geltung für spätere Zeit nicht bewiesen werden könnte. Von Ascher, der jedoch den Ausspruch des Maimonides bereits vor sich hatte, ebenso von Jakob ben Ascher und Josef Karo bleibt es sehr auffallend, dass sie dieses Verbot, eines von den biblischen, ganz einfach übergehn.

23) So, wie bereits A. 21 bemerkt worden, Simon Kahirah in Halakhoth gedoloth Einl., Moses b. Jakob aus Coucy in Sefer Mizwoth Verb. 227 u. A. Dennoch habe ich in den gewöhnlichen germanischen Asharoth — welche doch meist den Halakhoth folgten — dies Verbot nicht gefunden, hingegen wohl in der, von Salomo Gabirol verfassten, sefaradischen und zwar zwei Male mit den Worten: בכל נוף לא תחסר und ולא ישיב חפשים לארץ מצרים, ebenso in denen des Isaak b. Ruben Barzeloni: לראות פני מצרים פן תוסיפון. Das Verbot ist aufgezählt in den Asharoth des Eliah ha-Saken Strophe 125, vergl. Orient 1850, Lbl. 13 S. 197.

24) An den A. 21 angeführten Orten.

25) Mischneh Thorah a. a. O. § 8. In gleicher Weise ist auch seine Erleichterung, dass gegenwärtig ein Aegypter als Proselyte eintreten könnte, Issure Biah c. 12 Ende, eine, wie es scheint und auch von andern Gesetzlehrern behauptet wird, nicht dem Thalmud entsprechende.

26) **Esthori b. Moses ha-Parchi** in Khafthor wa-Ferach c. 5 (18b): ושמעתי במצרים מפי ה"ר שמואל (?) ז"ל אחד מבני בניו של הרמב"ם ז"ל שכשהר"ם ז"ל היה חותם שמו באגרת שלוחה היה מסיים הכותב העובר בכל יום ג' לאוין פלוני אמרתי לו דרך חצי נחמה שמא הרב ז"ל היה מוכרח לעמוד שם שהרי היה רופא למלך מצרים. Sonst ist bei der ausgebreiteten Correspondenz des Maim. keine Spur von dieser Unterschrift.

27) Vgl. Moses aus Coucy a. a. O. und die Hagahoth zur Stelle des Misch. Th., Mordokhai Jebamoth c. 8 Ende und daraus Isserles in Darkhe Moscheh zu Tur Eben ha-Eser c. 4 A. 1, auch Esthori ha-Parchi in der vorigen Anm.

28) Dieses Sendschreiben, welches David ben Simra (Gutachten Th. II No. 796, auch bei Bezalel Aschkhenasi Gutachten No. 3) und Jakob Alfardschi (Gutachten ms. No. 65 bei Schem ha-Gedolim II Buchst. ס No. 12) bekannt war, befindet sich Peer ha-Dor No. 152 Original-ms. No. 184). Allein dabei steht eine Jahreszahl (4977), die überhaupt unmöglich ist, da M. in diesem Jahre schon längst verstorben war, noch weniger aber mit der ausdrücklich darin hervorgehobenen Angabe stimmt, dass diese Einrichtung kurz nach der Niederlassung in Aegypten getroffen worden. Ich habe daher bereits in wiss. Zeitschrift II S. 132 A. darauf hingewiesen, dass 4927 zu lesen sei, und auch Carmoly (Israel. Annalen No. 11 S. 97) stimmt der Annahme dieser Abfassungszeit bei, obgleich er ein weit weniger einfaches Berichtigungsverfahren einschlägt. Statt nämlich דהתקע"ז ליצירה in דהתקכ"ז ליצירה zu verwandeln, wo bloss ein Buchstabe zu berichtigen ist, setzt er אלף תתע"ח לשטרות, wobei man gar nicht begreift, wie ein Abschreiber einen solchen Irrthum begehen konnte. Man könnte nun vermuthen, C. habe diese Berichtigung aus der Handschrift geschöpft, umsomehr, da er das Rundschreiben in derselben gelesen zu haben scheint, da er nur aus ihr wissen konnte, dass, mit Einschluss des M., zehn Rabbinen unterschrieben seien, demnach im Drucke drei Unterschriften fehlen. Allein das Mspt. stimmt in diesem Punkte ganz mit dem gedruckten Texte überein, und die Berichtigung bleibt daher lediglich Sache der, jedoch gewiss berechtigten, Vermuthung. Ja das Mspt. könnte sogar noch eher einen Zweifel gegen die Berichtigung erregen. An der Stelle nämlich, wo es im gedruckten Texte heisst, sie hätten bereits vergeblich ein Jahr (שנה אחת) gewarnt, heisst es im Originale: מדה סנין, einen Zeitraum von **Jahren**, so dass diesem Rundschreiben schon einige Jahre vorher Verwarnungen vorausgegangen sein müssen; Maim. war aber frühestens Ende 1156 (Anfang 4926) nach Aegypten gekommen, also im Juni 1167 noch keine zwei Jahre daselbst und konnte daher an diesen Verwarnungen nicht schon einige Jahre vorher sich betheiligt haben. Allein diese Betheiligung ist auch nicht vorauszusetzen; vielmehr haben die einheimischen Gelehrten, die jedoch machtlos waren, gegen die unthalm. Sitte schon früher angekämpft, und als neue Männer von Ansehn eingewandert waren, so vereinigten sie sich alsbald mit ihnen, um nun mit entschiedenem Nachdrucke den Kampf zu unternehmen. Dies geht aus dem ganzen Inhalte des Schreibens hervor, und dafür, dass Einheimische mit unterzeichnet sind, spricht der Umstand, dass zwei der Unterzeichneten den zwar aus dem Arab., das ihn zuerst aus dem Hebr. entlehnt, wieder zurückentlehnten, aber wie es scheint, bloss in Aegypten üblichen Titel חבר tragen; diesem Titel begegnen wir nämlich in Juda ha-Levi's Divan (Luzzatto's Bethulath bath Jehudah) bei drei Gelehrten, von denen zwei, nämlich Aharon Benzion b. Jeschu'ah Al-'Amani in

Alexandrien und Nathan ben Samuel in Mizr oder Damiette, sicher Aegypter waren, und bei dem dritten, Baruch [Abul-Fadhail, dessen Vater schlechtweg Ha-Chaber] genannt wird, ist dies wohl auch anzunehmen. Ein Sohn des Mittleren mag sogar der hier unterzeichnete Meborach sein. — Uebrigens ist auch dieses Rundschreiben durch den Uebersetzer mannichfach entstellt, so dass er sogar an zwei Stellen das arabische Wort stehn gelassen, wohl im Glauben, es sei hebräisch. So lesen wir (f. 31 d), die Menstruirende bleibe nach allen Waschungen unrein עד שתבוא במים בכמי מקוה צרורה; was das letzte Wort bedeuten soll, begreift man nicht; soll die Frau „eingebunden" in das Quellbad hineintreten oder soll dieses „eingebunden" sein? Allein צרורה ist arabisch, was der Uebersetzer verkannte, weil es, nach der so gewöhnlichen Mischung in diesen Gutachten wie in allen arabisch geschriebenen rabb. Werken, nach einem längeren hebr. Satze steht (ולו אגתסלת בכל מימות שבעולם הרי היא בנדתה עד שתבוא במים וכו') und es heisst: nothwendig, also בהכרח oder דוקא. Ebenso sind die Worte: לא עלי כתובת הנשים (f. 32a) arab. gemischt; richtig übersetzt lautet die Stelle, ושישים לבו אל תורת רבן של כל הנביאים לא אל כתובת האשה.

29) In Delmedigo's Tha'alumoth Chokhmah f. 91b ff. und in der grossen Briefsammlung des Maim. ed. Brünn 38b f. (nicht in ed. Amst.) auch angeführt von Karo in Beth Josef zu Tur Eben ha-Eser c. 6.

30) Der Art ist z. B. das Gutachten über eine Frau, der bereits zwei Männer gestorben, und der er gestattet, dass ein dritter Mann sie heirathe und umsomehr die Leviratsehe mit ihr eingehe, gegen den wörtlichen Sinn der Baraitha Jebamoth 64b, welche die Frau als eine ihren Männern gefährliche betrachtet, die man der Gefahr wegen nicht heirathen dürfe; er meint, es liege hier kein eigentlich thalm. Verbot vor, sondern eine Ermahnung, sich von gefahrdrohenden Handlungen fern zu halten, diese Gefahr gehöre aber mehr in das Gebiet des Aberglaubens und sei gewiss ernsteren Rücksichten gegenüber nicht beachtenswerth. Er beruft sich hierbei auf den Brauch in Andalusien und die Praxis des Isaak Alfasi und des Juda ha-Levi. Dieses Gutachten, welches bereits von Moses Alaschkar in seinen Gutachten No. 69 in Uebersetzung mitgetheilt wird und auf das sich auch Karo in Khessef Mischneh zu Mischneh Th. Issure Biah c. 21 § 31 beruft, ist in Peer ha-Dor No. 146 (ms. No. 151) abgedruckt, und ähnlich seiner darin ausgesprochenen Entscheidung spricht er sich auch in Mischneh Th. a. a. O. aus, in welchem Werke er [sonst] strenge den Worten des Thalmuds folgt, eine jede kleine Zuthat daher sehr zu beachten ist. Solche Zuthaten haben wir z. B. bereits oben A. 17 und 21 kennen gelernt, wo der Zusatz die eigne Entschuldigung beabsichtigt; sie rühren meist von praktischen Entscheidungen her, die er getroffen und denen er mit kurzen Worten einen Eingang in den umfassenden Codex gestattet (vgl. noch A. 46 u. 47). Dass dieses Gutachten vor Beendigung seines M. Th. abgefasst worden, ist deshalb wahrscheinlich, da er sonst in jenem auf dieses zu verweisen nicht unterlassen hätte, und sollte selbst das Gutachten dennoch später geschrieben sein, so hat er doch

jedenfalls, wie er ausdrücklich in demselben sagt, seit seiner Uebersiedelung nach Mizr bereits mehrfach so praktisch entschieden. Er sagt ähnlich in M. Th., dass eine solche Frau zwar nicht dem dritten Manne verehelicht werde, dass sie aber, wenn es geschehe, bei dem Manne bleiben, ja wenn auch bloss der Mann die Trauungsceremonien vollzogen habe, der Mann dann den eigentlichen ehelichen Act vornehmen solle. Andere Gelehrte sind jedoch hier strenger thalmudisch und wundern sich über diese eigenmächtige Entscheidung des M., vgl. die Erklärer zur St. — Eine zweite zeitgemässe Entscheidung ist die Einrichtung, wonach der Vorbeter das Achtzehn-Gebet alsbald laut vortragen solle, ohne dass die Gemeinde es vorher leise bete, eine Einrichtung, deren bereits sein Sohn Abraham, Isaak b. Schescheth (Gutachten 37, jedoch ohne sie auf M. zurückzuführen) und David b. Simra gedenken, und welche in einem nach der Handschr. in Melo Chofnajim abgedruckten Gutachten begründet wird. — Auch die Erlaubniss, dass Jemand eine Sklavin, mit der er im Verdachte eines unerlaubten Umganges steht, heirathen dürfe, nachdem er sie zur Proselytin und zur Freien gemacht, welche Entscheidung er damit begründet, damit der Unzucht vorgebeugt werde, und welche sich in dem Gutachten Peer ha-Dor No. 132 (ms. 140) findet, gehört hierher.

31) Dieser Comm. wird von mehren Schriftstellern mit dem Titel: כתאב אלסראג hebr. ס' המאור „die Leuchte“ angeführt, so auch von Gavison am Ende des 'Omer Schikhchah, Karo im Gutachten Abkath-Rokhel No. 27 f. 23a und 24a; vgl. nunmehr noch Carmoly in Univ. Isr. 1851 S. 521 A. 1; vgl. ferner hierüber und über das Folgende noch Rapoport in השחר IV, S. 293 ff., wenn auch nicht viel Neues da gesagt ist. Jedoch scheint derselbe nicht von M. selbst ausgegangen zu sein, der ihn immer bloss einfach שרח oder פירוש, תאליף von חיבור nennt. Uebrigens ist אלסראג ein Titel, welcher überhaupt für Erklärungen gebräuchlich war. Maimonides selbst nennt so ein Werk des Isaak Gajath, aus welchem er die Erläuterung einer Mischnah in Schebi'ith anführt in dem Gutachten Peer ha-Dor No. 15 (ms. 18), wo der Uebersetzer: בפירושיו, hingegen das Original פי אלסראג setzt, und ist dies dann offenbar identisch mit ס' הנר bei Ittur II ms., vgl. Sachs, rel. Poes. S. 260 A. 2. Wahrscheinlich ist auch die Mittheilung aus der sogen. Sammlung der Geonim (לקוטי הגאונים) bei Bezalel in Schittah zu Khethub. 70a: ורבינו יצחק סתאב פראג' כתב וז"ל וכו' aus diesem Werke genommen und Gajath darunter gemeint (סתאב ist wohl fehlerhaft und soll wohl צאחב כאתב heissen).

32) Interessant ist die Stelle, welche Obadiah b. David, der Commentator zu Kiddusch ha-Chodesch (VII, 1—4) aus dem Commentar des M. zu Rosch ha-Schanah anführt: והא דאמר ר' זירא אמר ר' נחמן כ"ד שעות מיכסי סיהרא וכו' גם זה שאמר אבוה דר' שמלאי נולד קודם חמה וכו' לא נתברר אצלנו יפה לפיכך לא כתבנו בו פירוש.

33) Er gibt Dies selbst in der ausführlichen Einleitung zu diesem Werke an, und die Abschriften, welche vom arabischen Originale ganz oder theilweise vorhanden sind, enthalten auch den vollständigen Text

der Mischnah, daher haben auch die einzelnen Stellen, welche in Pococke's Porta Mosis abgedruckt sind, den Text an der Spitze, ebenso hatte Simon Duran denselben noch vor sich (vgl. dessen Comm. zu Aboth 2, 7) und desgleichen das zu Zeiten Karo's in Haleb befindliche Mspt. (Abkath Rokhel a. a. O.). In den gedruckten Ausgaben der späteren hebräischen Uebersetzungen, vielleicht schon in diesen selbst, ist der Text zurückgeblieben, weil man diesen als anderweitig vorhanden voraussetzte und mit diesem Werke nicht mehr ein alles Andere entbehrlich machendes Handbuch zu geben beabsichtigte; allein dadurch haben wir den Verlust einer alten guten sefaradischen Mischnah-Recension, wie sie M. wiedergab, zu beklagen. Aus den Ueberresten derselben — ein kleines Fragment besitze ich selbst durch die Güte Luzzatto's — erkennt man die Wichtigkeit solcher alten Recensionen für die Berichtigung unserer vielfach corrumpirten Mischnah-Lesarten.

34) Gelegentliche Zusätze bietet z. B. der Comm. zu Jebamoth 3, 8 über einen Gegenstand, den er sogar ohne Hülfe der Gemara und späterer Vorgänger erörtert: אבל צרתה ר"ל נכרית לא מצינו בה דין בגמרא ולא והראיל רזכרנו ענין :Chullim 3, 2 ,לא' מן הגאונים אבל הדין אצלי בה וכו' וכתוב בגמרא וכו' וזכרתי :Bekhoroth 3, 3 ,יובש הריאה נדבר בגוונים וכו' ענין זה ראע"פ שאינו מכוונת המסכתא לפי שרוב בני אדם עוברים עליו. Im Allgemeinen jedoch fehlen auch die leicht anzuknüpfenden Zusätze, und er spricht sich darüber zu Menachot 4, 1 in folgenden Worten aus: ודיני הציצית והתפלין והמזוזה וענין מלאכתן והברכות שחייבין לברך עליהן וכל הענינים התלויין בכל זה מן הדינים ומה שנאמר עליהן בשאלות ותשובות אין ראוי כפי קבלת חבורנו לדבר בהן לפי שאינו אלא מפרש והמשנה לא דברה על אלה המצות דבר מיוחד לכלול דיניהן עד שיהא חייב לפרש אותו und im Allgemeinen in der Vorrede zu Sefer ha-Mizwoth, wo er von dem Commentar spricht: והיתה כונתי בחבור ההוא לקצר ביאור ההלכה מן המשנה ולא היתה בו כונתי להשלים דין כל מצוה והביא כל מה שיצטרך מאסור ומותר וחיוב ופטור כמו שיתבאר למי שישתדל באותו החיבור.

35) Ich will hier bloss kurz auf einige Stellen der Art verweisen. Schabb. 7, 1 fasst er die Worte כלל גדול anders wie die G. f. 68 a, vgl. Samuel Edels z. St., vgl. Ben-Porath von M. Plungian (Wilna 1858) S. 44 ff., und Frankel, Monatsschrift 1860, S. 381 ff. — Tha'an. 4, 1 sind die Worte וכאשר היתה אסורה העבודה וכו' nicht übereinstimmend mit G. 26 b, und dieser Ansicht folgt er auch Mischn. Th. Thefillah und Nesbiuth Khappajim 15, 4 und zieht er daraus noch weitere Folgerungen; die Abweichung ist sogar nicht ganz practisch gleichgültig, wie Gumbinner in Magen Abraham zu Orach Chajim c. 128 A. 54 nachweist, der gleich Boton in Lechem Mischneh zu M. Th. a. a. O. die Abweichung bemerkt, aber den Mischnah-Comm. nicht beachtet. Jebamoth 2, 8 erklärt er die bibl. Worte אשר תלד zur Begründung der M. in anderem Sinne als die G. f. 24 a, ebenso in M. Th. Jibbum wa-Chalizah 2, 6, jedoch das. 6, 8 gleich der G. — Kethub. 13, 10 erklärt er בודק anders als die G. und stellt seine Erklärung sogar ausdrücklich neben die der G., folgt aber jener in seinem M. Th. Ischuth 13, 18. Nissim ben Ruben in dem Comm. zu Alfasi sucht die Erklärung in M. Th. mit der

der G. in Einklang zu bringen, ohne die deutlichere Stelle im Mischnah-Comm. zu beachten. Nasir 5, 5 erklärt er die Worte: מי שלא נתקיימו דבריו anders als es aus den beiden Gemara's hervorgeht, welche das שלא streichen, und wonach es auch die Thossafoth nehmen, und Maim. scheint sich hier seines Widerspruchs mit der G. vollkommen bewusst zu sein, wie er denn auch seiner Erklärung in M. Th. Nesiruth 2, 8 folgt. Karo in Khessef Mischneh zu dieser St. scheint freilich keine Ahnung von dieser Abweichung zu haben, wohl aber Rosanes in Mischneh le-Melech das. und Heller in Thossefoth Jomtob zur Mischnah, denen diese Freiheit der Exegese sehr auffallend ist, und Letzterer sucht sie zu vertheidigen. — Baba bathra 6, 1 ist zu vergleichen mit M. Th. Mekhirah 16, 1 und Vidal und Karo z. St. — Aboth 4, 4 weicht er von der Angabe der G. 'Arakhin 15ab ab, was Heller z. St. und Samuel Edels in den aggadischen Novellen bemerken. — Niddah 3, 6 u. 7 erklärt er, und zwar, wie es scheint, wieder mit vollem Bewusstsein, abweichend von der G. 30ab, was gleichfalls Heller bemerkt; doch folgt er in M. Th. Issure Biah der G. — Dass er zuweilen biblische Begründungen, wie sie die G. giebt, als bloss anlehnende und aggadische abweist, die Bestimmung der M. entweder der Tradiiton zuweist oder ihr einen andern Grund unterlegt, vgl. z. B. Menachoth 3, 6. Niddah 5, 3 und 6 und a. St., hängt mit seiner ganzen Auffassungsweise der von der G. beigebrachten Belege aus der Bibel zusammen, welche später im Zusammenhange zu besprechen ist.

36) Ausser den bekannten Stellen in der Einleitung, Sanhedrin c. 10, Einleitung zu Aboth und häufig im Comm. zu diesem Tractate selbst vgl. noch z. B. Berakhoth Ende, Pessachim 4 Ende (Beides Zusätze zur M.), Khelim 30, 2 und a. St.

37) So Schema'jah zu Middoth, Abraham b. David zu 'Edujoth, Simson aus Sens zu Sera'im und Tohoroth, Isaak aus Siponte (ms.) zu Seraim, Meir aus Rothenburg zu Tohoroth (ms.), Ascher b. Jechiel zu beiden Ordnungen und Andere.

38) Erklärungen aus alter Zeit sind von Raschi, Samuel b. Meir (welche einer Privatmittheilung zufolge, im British Museum handschr. vorhanden ist), Shimchah aus Vitre (ms.), Jonah aus Gerona (ms.), Simon b. Zemach Duran, Isaak Abarbanel, Josef Ja'bez (ms.) und vielen Anderen.

39) Das Erstere gilt besonders von Abraham b. David und Simson aus Sens, das Letztere von 'Obadiah, dessen Ruhm ein sehr unverdienter ist, und seine häufigen Widersprüche weist ihm Heller in Thossefoth Jomtob häufig nach, wenn er auch stets mit grosser Verehrung von ihm spricht. — Interessant ist die Parallele, welche Simon Duran in der Einl. zu seinem Aboth-Comm. (Magen Aboth) zwischen einigen diesem Tractate gewidmeten Commentaren zieht; natürlich gilt jedoch das darin ausgesprochene Urtheil vorzüglich dem Charakter der Erläuterung zu diesem Tractate, welcher dem Erklärer einen weiteren Spielraum für Enthüllung der eignen Individualität zulässt. Seine Worte lauten: והנה שמנו לפנינו פי' רבינו שלמה ז"ל אשר לא היה כמוהו מפרש

לישנות על כוונת אומרם ופי׳ רבינו משה ז״ל אשר לא נמצא כמוהו מקרב הדברים אל המושכל ופי׳ רבינו יונה החסיד ז״ל אשר לא קם כמוהו מדבר ביראת ה׳ למשוך לבות בני האדם לדרכי החסידות.

40) Ein solcher Zusatz ist die Erklärung zu dem 6. Cap. von Aboth, welches eine blosse Baraitha ist und ebensowenig von M. erklärt wird wie der ebensfalls zur Mischnah hinzugefügte 4. Abschnitt von Bikkhurim; der gedruckte Comm. zu ersterem ist dem Comm. Raschi's entlehnt, was Abraham Zakûto in Juchassin unter Chananiah b. Akaschia, Samuel de Uceda. in Midrasch Schemuel zu Aboth 6, 2 und Gumbinner in Magen Abraham zu Orach Chajim c. 54 entgangen ist.

41) So lesen wir z. B. Pessachim 2, 2: אצלנו באיי ספרד hingegen bereits Nedarim 10, 8: אצלנו בערי המערב ebenso lesen wir aber auch in der ganzen Ordnung Tohoroth z. B. Khelim 2, 1: אצלנו בקצוי המערב 10, 1: אצלנו בארץ המערב, ja selbst 'Okozin 2, 5: אצלנו במערב. Zu Sotah 2, 4, Khelim 14, 2; 15, 1; Parah 3, 10 (vgl. unten A. 49) jedoch spricht er von Dingen, die er als Augenzeuge in Palästina und Aegypten gesehen, mischnaitische Gewichte bestimmt er nach ägyptischen, z. B. 'Edujoth 1, 2; Einl. zu Menachoth und Khelim 2, 2, und ebenso finden wir auch häufig neben den in Andalusien oder Magreb gebräuchlichen Namen noch die in Aegypten dafür üblichen, vgl. z. B. Khelim 2, 3; 16, 7; 20, 6, oder er gibt bloss den in Aegypten dafür bekannten Namen, wie z. B. Khelim 16, 1; 17, 8; Oholoth 7, 1; 9, 15, und sogar in der letzten Stelle heisst es ausdrücklich: אצלנו ר״ל במצרים. So führt er auch überall seinen Vater als bereits verstorben an (Einl.; Schebuoth 6, 7; Khelim 13, 4), dieser aber war, wie wir aus dem Briefe an Jefeth erfahren, erst einige Monate nach der Ankunft in Aegypten gestorben. Da wir jedoch an andern angeführten Stellen aus dem Ende des Werkes wie bemerkt, Magreb als seinen Aufenthalt bezeichnet finden; eine Bezeichnung, die, nach einer brieflichen Mittheilung Munk's, auch im arab. Originale ebenso steht, also nicht dem Uebersetzer zugeschrieben werden kann, so müssen nothwendig die Angaben, welche eine genaue Bekanntschaft mit Palästina und Aegypten beweisen, in späterer Zeit von ihm selbst hinzugefügt sein, und so erklären sich auch manche Abweichungen, welche gerade hier in dem arab. Originale sich finden, und bei Zusätzen sehr leicht erklärlich sind, wie wir Solches auch in anderer Beziehung (vgl. folg. Anm.) finden werden. Oholoth 7, 1 liest nämlich eine arabische Handschrift ענדנא (אצלנו) statt unseres במצרים (Pocockii notae misc. ad Portam Mosis p. 75) und 9, 15 fehlen im Pariser Codex die Worte אצלנו ר״ל. Dadurch löst sich aber auch der Widerspruch, welcher in der von M. selbst herrührenden hebr. Nachschrift mit den sonstigen verbürgten Angaben über sein Alter entsteht. Nach seiner Nachschrift nämlich hat er den Comm. begonnen im Alter von 23 J. und ihn beendigt in Aegypten im Alter von 30 Jahren im J. (14) 79 der seleucidischen Aera (1168); nun aber war er in diesem Jahre 33 J. alt, und wir dürfen doch wohl Maim. nicht selbst eines Irrthums zeihen in der Angabe seines Alters, und Ausgaben wie Manuscripte stimmen in dieser Nachschrift überein. Die Sache stellt sich aber ganz anders,

wenn wir annehmen, M. habe die Nachschrift bereits abgefasst, als er den Comm. und zwar in Magreb im Jahre 1165 beendigt, da war er wirklich 30 J. alt; nach der Revision aber fügte er die Worte במצרים und שהיא שנת ט' רע' לשטרות hinzu oder setzte sie an die Stelle anderer, welche früher dort standen, während er die Worte בן שלשים שנה durch Versehn unberichtigt liess oder Abschreiber die etwa auch dazu von ihm vorgenommene Berichtigung übersahen und nicht aufnahmen.

42) So sagt er selbst in einer Antwort auf eine Anfrage, in welcher ihm ein Widerspruch nachgewiesen wird zwischen dem Commentar zu Schebi'ith 10, 5 und dem Mischn. Th. Schemittah we-Jobel 9, 22 und 23 (Peer ha-Dor No. 140, ms. No. 149): „Das Exemplar, welches ihr von dem Comm. zur M. besitzt, ist nach der ersten Ausgabe derselben ... Als ich jedoch die Sache nochmals untersuchte, und sie nach ihrer vollständigen Richtigkeit im M. Th. niederschrieb, da berichtigte ich auch den Comm. In dieser ersten Ausgabe des Comm. sind noch andere wenige Stellen, etwa zehn Gegenstände, in denen ich einem der Geonim gefolgt, später aber das Richtige erkannt habe.“ (Ich habe nach dem arab. Orig. übersetzt, indem auch hier wieder von dem Uebersetzer Einzelnes missverstanden worden). In unserm M. Comm. jedoch findet sich gleichfalls die LA. der ersten Ausgabe. An einzelnen Stellen bieten auch wirklich arabische Mspte berichtigende Zusätze. Einen solchen führt Guisius zu Khilajim 9, 8 an, der mit seiner Ansicht in M. Th. Khilajim 10, 2 und 4 übereinstimmt, und den auch Karo in Khess. M. zur ersten Stelle als andere LA. kennt, in Beth Jossef zu Joreh Deah 300 ausdrücklich als LA. des arabischen Originals. So haben drei Mspte bei Pococke (Porta Mosis p. 179) zu Sanh. 10, 1 in Betreff des vierten Glaubenssatzes einen Zusatz, welchen er, gemäss seinen Ansichten im Moreh, anfügt, und ebenso fand 'Asariah de Rossi in dem Mspte einer Uebersetzung einen solchen zum 13. Glaubenssatze, welcher seinem Sendschreiben über Auferstehung entnommen ist. Auf Zusätze und Verschiedenheiten zwischen Original-Handschriften und der Uebersetzung machen ferner aufmerksam z. B. Jakob Berab in seinem Sendschreiben über die Ordination (Levi b. Chabib, Gutachten Ende, f. 286 d), Levi b. Chabib im Comm. zu M. Th. Kiddusch ha-Chodesch 2, 9, Bezalel Aschkhenasi im Gutachten No. 1 und No. 41, Karo im Beth Josef zu Orach Chajim c. 26 und in Khessef M. zu M. Th. Thefillin etc. 4, 4, zu Tumoth Meth 2, 9 aus einem פי' המשנה מוגה, zu das. 5, 14. 7, 2. 16, 5 aus פי' משניות מוגה u. A., welche Verschiedenheiten gleichfalls spätern Berichtigungen des Maim. selbst zuzuschreiben sind. Auch Simon Duran (Gutachten 1, 19) kennt einige Aenderungen und Karo in Beth Josef zu Orach Chajim c. 128 verschiedene Lesarten. Ebenso scheint das palästinensische Ex., welches Lipmann Heller zu Thohoroth vor sich gehabt und in seinen Thossefoth Jomtob häufig benützt hat, die Uebersetzung aus einem später nochmals revidirten Originale enthalten zu haben.

43) Charisi übersetzte die Einl. und die Ordnung Sera'im, wovon jedoch bei uns bloss die Tractate (der Ordn. Sera'im) bis Therumoth,

für Jonathan ha-Chohen und die Akademie in Lünel (Or. 1845 Lbl. 39 S. 618 und Ginse Oxf. S. 62), als Maim. noch lebte, daher fügte er auch in seiner Vorr. dem Namen des Vfrs. die Bezeichnung נ"ר bei; aus dem Umstande, dass er weder auf den M. Th. noch auf den Moreh anspielt, dürfte hervorgehn, dass er die Uebersetzung vor der Bekanntwerdung beider Werke in der Provence, also etwa um 1180, abgefasst habe. Daher führte auch Isaak b. Abbamari aus Marseille, welcher sein 'Ittur zwischen 1179 und 1189 schrieb (vgl. Anfangs des 1. Abschn. wo einige Unrichtigkeiten in den Jahreszahlen, und Ende des Abschn. פרוזבול), die Erklärung des Maim. zu Schebi'ith 6, 5 an, die er, als geborener Provencale, lediglich in der Uebersetzung kannte. Dass Charisi mit unverzeihlicher Flüchtigkeit zu Werke ging, sagt uns bereits Samuel Thibbon in dem Vorw. zu seiner Erklärung der schwierigen Wörter, deren er sich in seiner Uebersetzung des Moreh bediente, wo er von Charisi sagt: גם במלות קלות מאד שגה בהעתקתו ··· לפתיחת פי' המשנה und eine Vergleichung der Einl., wie sie in der Uebers. vorliegt, mit dem Originale, das Pococke in Porta Mosis mitgetheilt, sowie auch die Abweichungen, welche Moses Thibbon's Uebersetzung einer einzigen Mischnah (abgedruckt in Nit'e Na'amanim) darbietet, belehren uns hinlänglich von der vollen Richtigkeit dieses Urtheils. Hingegen sind Samuel Thibbon's Uebers. des Commentar's zu Aboth nebst den einleitenden acht Capiteln und zu dem Anfange des zehnten Abschn. von Sanhedrin mit der an diesem Manne gewohnten Genauigkeit abgefasst, und auch hier bietet uns Poc.'s P. M. — mit Ausnahme des Comm.'s zu Aboth selbst — die Materialien zur Vergleichung. Die im J. 1298 unternommene Uebers. nahm das Vorgefundene von Charisi auf, ebenso blieb Aboth mit dem einl. Cap. nach Thibbon, jedoch nicht so der Anfang des 10. Absch. von Sanhedrin. Die Uebersetzer, welche die vollständige Uebersetzung unternahmen, waren, wie sie selbst sagen, auf ein einzelnes Mspt. beschränkt und zum Theile zeigt sich auch bei ihnen manche Unkenntniss; die Einl. zu Menachoth, die wir in P. M. arab. besitzen, sowie einzelne in den not. misc. zerstreute Anführungen, auch genauere Uebersetzungen, welche hie und da bei den Alten vorkommen, bieten genug zur Bestätigung dieses Urtheils. Vorzüglich ist der Comm. zu Tohoroth, dessen Uebersetzer nicht bekannt ist und dessen Gegenstand ungemein schwierig ist, nicht frei von bedeutenden Unrichtigkeiten; Dies erkennen wir aus der Einleitung, welche arab. in P. M. mitgetheilt ist, und deren Uebers. wesentliche Missverständnisse enthält, die auch Juda Löb Levi Edel in seiner Erklärung zu dieser Einleitung, Me Nafthoach (Bialystok 1816) viele Schwierigkeiten verursachten, desgleichen aus einer andern Uebersetzung, welche wir häufig bei Ascher b. Jechiel und seinem Glossator zu dieser Ordnung bald ausdrücklich, bald auch anonym angeführt finden und die vielleicht ihren Ursprung dem mit dem Arab. vertrauten Schüler Ascher's, Israel ben Josef Israeli, Bruder des Isaak, des Verf.'s des Jessod 'Olam, verdankt. Dieser war auch in einer Uebersetzung von Khilajim 4 5 von Ascher angefragt worden (vgl. Karo in Kh. M. zu M. Th. Khilajim 6, 2 und

danach Ascher in den Glossen zu Simson zur Mischnah). — Die genaue Nachweisung aller einzelnen Unrichtigkeiten würde uns weit über die unserm Zweck angemessenen Grenzen führen.

44) So sagt Adereth in einem Gutachten nach Pergignan (I, 290): ואם יש בידכם פירוש המשנה שלו תעמידו דברים אלו על בוריין והודיעני.

45) Vgl. z. B. oben Anm. 35, ferner Karo zu M. Th. Schechenim 2, 17 und Heller zu Baba bathra 1, 2: Karo zu M. Th. Khelim 11, 19 und 20 mit Comm. zu Khelim 13, 2 vgl. auch des in A. 43 angef. Edel Majim tehorim und Charifutha de-Nahara das., Karo zu Tumath Zaraath 4, 5 und Heller zu Nega'im 4, 7. Die Erkl. zu Ischuth 2, 4. 11. 12 und Comm. zu Nid. 5, 9 (vgl. Heller).

46) Zu ihnen gehören die 32 Anfragen, welche die Schüler des Efrajim aus Tyrus, den Benjamin aus Tudela zur Zeit seiner Reise dorthin (vor 1173) noch am Leben fand, der aber zur Zeit der von seinen Schülern ausgegangenen Anfragen schon verstorben war, an ihn richteten. Maim. hatte bereits mit Efrajim selbst in Verbindung gestanden, wie aus dem an diesen gerichteten, von Moses Alaschkar (Gutachten No. 19) angeführten Schreiben hervorgeht, und auch die Antworten an dessen Schüler zeugen von dem frühern Verkehre mit dem Lehrer (vgl. meine Randglossen zu No. 2 u. vgl. אמונה אמן 16 b, der die Gutachten des Maim. in einer älteren richtigen hebr. Uebersetzung besass). Von den an die Schüler gerichteten Antworten, die grösstentheils in Peer ha-Dor aufgenommen sind, geben eine kurze Notiz die beiden Anmerkungen zu No. 3 im hebr. Theile 7 a b, und sind daselbst zehn Nummern bezeichnet, welche ihnen angehören. In der Handschr. nehmen sie die Stelle ein von No. 9—40 incl., in Peer ha-Dor No. 1 (auch abgedruckt Melo Chofnajim, doch ist sie fälschlich als No. 1 auch des Mspts. angegeben). 2. 12. 11. 10. 105. 106 (No. 16 ms. fehlt im Drucke, vgl. auch oben Anh. 11) 4. 15. 16 (in diesem wird des Josef ben Falath (ms. פלאת wie bei Benj.) als eines Verstorbenen (זצ"ל) gedacht. Dieser war aus der Provence gekommen (Zunz in meiner Zeitschrift II. 308, A. 7 u. 8, S. 312 A. 58 und Kholbo c. 8), Benjamin traf ihn dann als Lehrer in Damascus, und Efraim's Schüler hatten einige Erörterungen von ihm dem Maim. zugeschickt (lies שלחתם, ms. ונהתם), 3 (No. 21 ms. über die zwei Challoth, welche nach Meir — wohl aus Carcassonne, den Benj. dort traf — und Chija in Tyrus vom Teige abgeschieden werden sollen, handelnd, fehlt im Drucke, desgleichen No: 22 über עיקור). 43. 44. 42. 45. 46. 47 (No. 29 ms. über die Paraschoth in den Thefillin fehlt). 48. 49. 51. 65. 52. 57. 58. 59. 60. 50. 53. — Das Kriterium dafür, dass diese Anfragen an Maim. gerichtet und von ihm beantwortet worden, bevor der M. Th. erschienen war, ist, wie in den angezogenen hebr. Anmerkungen schon dargethan, hier ein doppeltes, erstens dass die Zeitangabe, 1177, am Schlusse dabei steht, dann auch dass die von ihm in den Gutachten erörterten Bestimmungen dann in seinem M. Th. benützt sind. Nur ist hier noch auf eines dieser Gutachten hinzuweisen, welches in den hebr. Anm. unbeachtet geblieben, nämlich No. 65 (ms. 33). Seine dortigen Erörterungen veranlassen ihn

in M. Th. Maakhaloth assuroth 9, 12 die Worte zu gebrauchen בין של קטנה שלא הניקה, womit er andeutet, dass nicht bloss bei einem grossen Viehe, das jetzt gerade nicht säugt, sondern auch bei einem jungen, das noch nie gesäugt hat, diese Bestimmung gilt; die Erklärer Vidal und Karo merken auf diese kurze Andeutung nicht, und Karo gibt, nach seiner Gewohnheit, in Schulchan arukh Joreh De'ah c. 90 § 1, die Worte des Maim. vollständig wieder, ohne an diese nähere Bestimmung zu denken. — In gleicher Art trägt ein Gutachten über den Anfang der seleucidischen Aere, welches in den Briefsammlungen (ed. Amst. 51b ff., ed. Brünn 54ab) abgedruckt ist, die beiden Kriterien an sich; es wird ausdrücklich vom Jahre 1175 datirt, und es dient zugleich zur Erklärung von M. Th. Schemittah we-Jobel 10, 1—8, vgl. Karo in Kh. M. daselbst und Moses b. Josef Trani in seinen Gutachten I, No. 49. — Bei andern Gutachten verlässt uns das erstere Kriterium, doch kann uns auch das zweite einen genügenden Fingerzeig geben. So sind die weitläufigen Bestimmungen in M. Th. Thefillin Mesusah we-Sefer Thorah 9, 1–12 offenbar entlehnt seiner Erklärung in Gutachten 66 des P. ha-D. (41 ms.), ebenso M. Th. Milah 1, 3–5 und 10 dem Ga. 79 (57 ms.), so die Worte אבל טלית המצויצת כהלכתה וכו' in M. Th. Schabbath 19, 20 aus Ga. 62 (154 ms., die Späteren, mit diesem Gutachten unbekannt, achteten nicht genau auf den Sinn und führten diese Bestimmung gar nicht an), so M. Th. Schabb. 21, 13 nach dem in den Briefsammlungen (ed. Amst. 48 b. f. ed. Brünn 51b) befindlichen Gutachten, vgl. Karo in Beth Josef zu Tur Orach Chajim c. 321 Ende, so M. Th. Ischuth 7, 23 nach dem Gutachten über אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, welches die Briefsammlungen (ed. Amst. 56a, ed. Brünn 57b) enthalten, ferner M. Th. Issure Biah 21, 31 und P. ha-D. No. 146 (ms. 151, vgl. oben A. 30), vgl. ferner M. Th. Scheluchin we-Schuthafin 4, 8 mit dem Ga. in den Briefsamml. (ed. Amst. 51a, ed. Brünn 53b) über שלשה שהטילו לכיס; M. Th. Schaalah u. Pikadon 4, 2–4, 8 u. 9 mit Ga. 6 (146. ms.). Dieses Gutachten ist im ms. seinem Anfange nach wiederholt, aber dann auf diese Nummern verwiesen, unter No. 211 ms., welchem No. 8 (9 ist Druckfehler) in P. ha-D. entspricht, und in der Ueberschrift dieser Nummer sind im Originale wirklich acht, nicht sieben Fragen bezeichnet, und es lässt sich umsomehr vermuthen, dass alle diese acht Anfragen frühzeitig an ihn gelangt sind, da auch die zweite dieser Antworten auf seine Worte in M. Th. Geselah wa-Abedah 3, 9 Einfluss geübt zu haben, und der Ausdruck in der ersten: הן שראינו במצרים anzudeuten scheint, als sei er erst seit Kurzem daselbst; jedoch macht die dritte Antwort, namentlich in der Form, wie sie in den Briefsammlungen gedruckt ist, Schwierigkeit, wie schon Moses Alaschkar in seinem Gutachten No. 4 bemerkt. — Gewiss gehören dieser Zeit noch manche Gutachten an, deren Kriterien jedoch nicht so deutlich sind.

47) Diese Jahreszahl bestimmt sich genau durch eine Angabe in dem Briefe an die Gelehrten Marseille's (der aber, wie Handschriften beweisen, überhaupt an die Gelehrten der Provence, namentlich aber

an die in Lünel und Montpellier gerichtet war, vgl. Delitzsch und Zunz im Katal. der Leipz. Rathsbibl. No. 30, 4, Auerbach in meiner Ztschr. III, S. 288 und dem Wiener Katal. v. Krafft und Deutsch S. 79 f., ferner Luzzatto aus Orchoth Chajim II. ms. in Meged Jerachim (Heft 2) S. 69) über Astrologie, welchen die Briefsammlungen enthalten. In diesem wird auf das Ereigniss in Jemen und sein Sendschreiben dorthin mit den Worten hingewiesen: יש לדבר זה כ"ב שנה; dieser Brief aber ist nach dem genauen Datum der Wiener Handschr. am 11. Thischri 1506 der s. A., d. h. Oktober 1194 geschrieben. Selbst ohne dieses Datum wird gleichfalls klar, dass der Brief nicht viel später geschrieben sein kann. Er setzt in demselben voraus, dass sein M. Th. noch nicht zur Zeit der Anfrage in jene Gegend gelangt sei, hofft aber, er werde nun schon in ihren Händen sein, da er schon in Sicilien verbreitet sei (והדבר ידוע כי לא הגיע עדיין לידכם החבור אשר חברנו במשפטי התורה שקראתיו משנה תורה . . . וכמדומה לי שיגיע לידכם קודם כתב תשובה זו שכבר פשט באי סקליא); nun aber sind ihm sicher nicht lange nach dem Jahre 1194 von den Gelehrten Lünel's, an deren Spitze Jonathan ha-Khohen — derselbe, an welchen nach der Wiener Handschr. der Brief über die Astrologie abgegeben werden sollte —, eine ziemliche Anzahl von Anfragen zugekommen, welche in P. ha-D. No. 17—40 incl. (185 bis 209 incl. ms., im Drucke sind nämlich irrthümlich zwei Gutachten mit derselben No. 25 bezeichnet), enthalten sind, und dieser Brief muss demnach früher geschrieben sein. Dass aber die Anfragen ihm nicht lange nach 1194 angekommen sein können, folgt daraus, dass die Antwort an Samuel Thibbon über die schwierigen Stellen im Moreh am 8. Thischri 1511 (Oct. 1199) geschrieben ist; dieser sowie Thibbons erstes Schreiben mit den Anfragen (welches wir nicht besitzen) und dessen zweites, worauf erst M.'s Antwort folgte, ist aber nach jener Correspondenz mit den Gelehrten seiner Vaterstadt, Lünel, geschrieben worden, da sie ihn bei der Zusendung der thalm. Anfragen um eine Abschrift des Moreh, von dem sie gehört, bitten: שמע נא בקול עבדיך אלה שואבי מימיך, להשביענו עוד בספר מורה הנבוכים אשר שמענו שומעו ובארץ מצרים יצא טבעו, und für sie, die „hochansehnliche Academie", wie M. sie in seiner Antwort an Thibbon nennt, übersetzte dieser dann zunächst den Moreh. Ist nun die thalm. Correspondenz früher als die philos., so kann die Antwort des Maim. an Jonathan und Collegen nicht nach 1198 geschrieben sein, in ihr aber entschuldigt er sich, dass er einige Jahre zu antworten gezögert habe (שנתאחרו התשובות כמה שנים), so dass offenbar vor dem J. 1195 die Anfragen an ihn gelangt waren. Jenes frühere Schreiben über die Astrologie ist demnach bereits 1194 geschrieben. Damit stimmen auch andere Lebensumstände des Maim. vollkommen überein. In der Antwort nämlich über die thalm. Anfragen gibt er als Grund seiner Zögerung an, er sei ein Jahr lang gefährlich krank gewesen, auch jetzt noch siech, von welcher Krankheit auch S. Thibbon in einem späteren Schreiben spricht; es ist hier gewiss von derselben Krankheit die Rede, von welcher auch in dem Briefe an Jefeth gesprochen wird und die ihn aus Schmerz über den unglücklichen

Tod des handeltreibenden Freundes betroffen. Ich habe bereits in A. 20 die Vermuthung ausgesprochen, dieser sei Aben Almoschat gewesen und in den ersten 90er Jahren gestorben, und so stimmen auch diese Zeitangaben zusammen. Es erfolgt hieraus, dass das Sendschreiben nach Jemen, welches ungefähr 22 Jahre vor dem Schreiben über die Astrologie abgefasst worden, etwa um 1172 geschrieben sein muss. Aus dem Sendschreiben selbst ergibt sich gleichfalls, dass die Beendigung des M. Th. noch lange nicht bevorstand, da er in ihm wohl den Comm. zur Mischnah anführt, aber mit keiner Sylbe auf den M. Th., nicht einmal als auf ein bald zu erwartendes Werk hinweist, während es an Anknüpfungspunkten nicht fehlte. — So stimmen seine Behauptungen über die Prophezeiung im Allgem. und namentlich über die Beglaubigung des Moses, die nicht in seinen Wundern, sondern in der von ganz Israel als Augenzeugen mitangesehenen Offenbarung am Sinai bestehe, ferner die Beschränkung des V. נב׳א אקים להם וגו׳ vollständig überein mit M. Th. Jessode ha-Thorah c. 7 bis Ende, vgl. bes. 8, 1 und 9, 2, und eine Verweisung darauf wäre weit zweckmässiger gewesen als auf den Comm. zur M., der Einzelnes gar nicht enthält, indem dieses vielmehr, aus eigner Ansicht in diesem Sendschreiben erörtert, erst dadurch Eingang in den M. Th. gefunden. Auch in Hilchoth Melachim c. 11 u. 12 (vgl. bes. 11, 4) sind einzelne Angaben dem Sendschreiben entnommen. — So scheinen auch die Worte: זה שבתי הבית מעט (Anf. des Sendschr.) darauf hinzudeuten, dass er noch nicht lange in Aegypten seinen festen Sitz eingenommen. — Auch Zunz (Benjamin ed. Asher II. S. 162) setzt die Abfassung des Sendschreibens in das Jahr 1172, während Carmoly (Isr. Ann. 1840 No. 29 S. 248) unrichtig 1189 angibt.

48) In Betreff des Renegaten, welcher aus der Bibel die Wahrheit des Islams beweisen wollte, mag hier bloss als Vermuthung ausgesprochen werden, dass er wohl einer und derselbe mit dem oben S. 39 (vgl. A. 10) erwähnten Samuel 'Abbas sein mag. Asher in seiner Ausgabe des Benjamin (II. S. 165) berichtet, dass Munk in Paris das Fragment eines arab. Mspts. gefunden, in welchem ein Renegat das Judenthum bestreitet und dazu auch die Geschichte des früher, um 1153, aufgetretenen falschen Messias David Eldavid umständlich mittheilt, und wir können hier überall die Person eines und desselben Renegaten vor uns haben. Al-Kifti, der dem Apostaten Samuel einen kurzen Artikel widmet und ihn um 570 d. H. (1174) sterben lässt, nennt seine antijüdische Schrift: פי · אטהאר מעאיב אליהוד וכדב רעאוידהם פי אלתוריה ומואצע אלדליל עלי תבדילהא ואחכם כמא גמעה (Mitth. des Hrn. Chwolson nach einer Wiener H. S. f. 122b). — Den in Jemen aufgetretenen Wunderthäter bezeichnet übrigens M. in dem Sendschreiben als einen איש שהוא אומר שהוא משיח und stellt dieser Angabe die Eigenschaften entgegen, welche der wahre Messias an sich tragen muss; in dem Briefe über Astrologie hingegen sagt er von ihm, er habe vorgegeben שהוא שלוחו של משיח מישר דרך לפני ביאתו ואמר להם כי המלך המשיח הוא יתגלה בארץ תימן · · · ואומר להם תמיד בואו ונצא עמי לקראת המשיח כי הוא שלחני

אליכם לישר דרך לפניו. Bei solchen schwärmerischen Verkündigungen ist natürlich eine klare Abgränzung über den Zweck der Sendung nicht zu erwarten, und die Angaben verschwimmen in einander.

49) In unserer Uebersetzung heisst es: כמו שעשה הכנעני בארצות המערב. Man darf hier nicht an die Slaven denken, die in den rabb. Schriften gewöhnlich so genannt werden, vielmehr ist das Wort hier offenbar die Uebers. von אלשאמי, das wohl im Orig. stand. Für אלשאם (ms. Paris) setzt auch der Uebersetzer im Commentar zur Mischnah Parah 3, 10 ארץ כנען, und dort ist die Uebersetzung nach der eigentl. biblischen Bed. des Wortes, Palästina richtig (vgl. oben A. 41). Hier aber, wo Maim. nach Jemen schreibt, ist אלשאם im weitern Sinne zu nehmen, und zwar, nach häufigem arabischen Sprachgebrauche, als Gegensatz zu Jemen, das ganze übrige Arabien, und der Uebersetzer fasst fälschlich das Wort im engern Sinne auf.

50) Dieses alleinstehende Zeugniss des Maim., dass die Bibel bereits vor Moh. in's Persische übertragen worden sei, hat wohl bei dem Mangel eines jeden sonstigen Beleges dafür keine grosse Bedeutung. Doch soll der syr. Bischof Theodoret aus dem 5. Jahrh. (de curandis Graecorum affectibus lib. 5) der persischen Uebersetzung Erwähnung thun. Munk, der Dies (Notice sur Saad. p. 63 A. 2) anführt, legt jedoch gleichfalls auf dieses Zeugniss wie auf das des Maim. kein Gewicht.

51) Diese Zeugnisse werden von den Moslemischen Schriftstellern, auch von Abulfaradsch, angeführt; schon Saadias kämpft gegen die Andeutung, welche in der Erwähnung Paran's gefunden werden soll.

52) S. that Dies in Emunoth we-Deoth 8. Buch, dem Comm. zu Daniel und dem Sefer ha-Galuj — welche letztere beide nicht mehr zugänglich sind — und bestimmte die Zeit des Messias auf 988, vgl. Raschi zu Daniel, Abraham b. Chija in Sod ha-Geulah (bei Wolf b. h. IV. S. 761 und cod. München No. 10) und Aben Esra zu Daniel. Des Mittlern Worte in der Einleitung, welche Wolf bloss kurz referirt, lauten auszüglich:

אני מתחזק בעוז נורא תהלה לחבר מגלה שתהיה מגלה את סוד הגאולה ואני פותח בה ואומר ברוך ה' אלהי ישראל וכו' וכו' ואחר שקדמתי שבחו של מקום אשר חובה ומצוה לפתוח בו בפני כל אחד ולהקדימו לפני כל ענין ודבר אני מתחיל בענין התבור ואומר כל דבר אשר הוא עיקרו מן התורה ומחזיק טובה לישראל בגלות הזה או מאמץ את לבכם באמונה או מוסיף להם בטחון ותקוה טוב לו לאדם לחקור עליו וכו' וכ"ש אם יהיה הכתוב מחכב אותו ומרחיב אותו לכל אדם לדרוש עליו ולהתעסק בו ואתה מוצא מניין הקץ אשר אנחנו מייחלים אותו וכו' מחזיק כל המדות הטובות האלה וכו' ואם אנו רואים גבורים בחכמה ובעלי הוראה מאנשי הדת ומגדולים אשר לפניהם חקרו על ענין הזה וחשבו חשבונות ומנו מנינים וכולם בעוונותינו חלפו ועברו אל יעכבנו זה וכל הראשונים היו מתעסקים בענין הזה לחזק את אמונתם ולשמור להם שכר פעולתם כאשר אתה מוצא בדברי רז"ל במקומות רבות וכו' וכאשר עשה רס"ג ז"ל בפי' ס' דניאל וברוב החבורים אשר חבר כגון ס' האמונות והחיבור הנקרא ס' הגלוי וכן רבים לפניו ולאחריו וכו'.

Im Buche selbst führt er gleichfalls den Commentar des S. zum Daniel mehre Male in dem vierten hierher bezüglichen Abschnitte an, z. B.: וראיתי בפיר"ס זצ"ל לדניאל שהעמיד הכתוב הזה וחללו המקדש והסירו התמיד על חורבן הבית ע"י טיטוס הרשע והעמיד כל הפסוקים אשר לפניו מראשית הנבואה הזאת ועד ומן המשכילים יכשלו בהן לצרוף וללבן על מלכות יון ואדום ולא השאיר למלכות ישמעאל כ"א י' פסוקים מן ועשה כרצונו המלך עד ויטע אהלי אפדנו וכו' — ורסז"ל .א' בפי' לדניאל כי מלת הימין בכאן אינה מענין הימין שהיא אח לשמאל אבל הוא מענין הימים והנו"ן בימין הוא עומד במקום מ"ם בימים והדומה לו חטין בחיין צדונין ודרכך למחות מלכין אשר בכלן הנו"ן במקום מ"ם זה הי' דעת רס"ג.

53) Ich vermuthe, dass mit dem scharfsinnigen Spanier der in der vorigen A. genannte Abraham b. Chija, und zwar sein daselbst genanntes Werk gemeint ist; auch dem Gabirol legt zwar A. E. zu Daniel. 11, 31 solche Berechnungen bei, allein er sagt dort nicht, dass G. ein besonderes Buch darüber geschrieben; was doch hier ausdrücklich gesagt ist, dann ist auch von G.'s Unternehmen sonst weiter nirgends die Rede, während A.'s b. Ch. Schrift noch vorliegt und auch von den Alten nichl selten angeführt wird. Man könnte zwar einwenden, Abr. b. Ch. habe, wenn auch in Spanien geboren, doch in der Provence, wohl Marseille, gelebt, während M. hier von einem der Scharfsinnigsten in Spanien rede. Dass A. b. Ch. dieses Werk wirklich in der Provence geschrieben, mag wohl aus folgender Stelle desselben hervorgehn; indem er im 3. Cap. über Auferstehung sprechen will, meint er, er hätte es zwar bei Saadias Beweisen bewenden lassen können, אלא שראיתי ושמעתי על אנשים מבני עמנו בדור הזה מהם בספרד ומהם בארץ שאין דברי ר"ס זצ"ל מספיקים להם מפני שהם חכמים בעיניהם וכו' קשה עליהם שיהיה אדם חי ותוזר על העה"ז אחר מיתתו ואמרו אין זה יכול להיות כ"א יום הדין הגדול והיה קשה להם שיהי' אדם חי בעה"ז שאין הצירים והחלאים והמיתה נוטים עליו ולא מגיעים אליו כאשר יחיו כל העולם מקברותיהם לעתיד לבוא ולא ראוי להאמין בדבר זה מפני שאין שקול דעתם מודה בו ראינו וסת העולם ולא דרך בריאתו ויטענו לדבריהם שאינם מוצאים זכרון תה"מ בדברי משה וכו' ודבר זה שאינו יוצא מן התורה איך נחכה לו. אלו דברי הבטלנים האלה והם באים להוציא את הכתובים אשר כתבנו למעלה מדרך פשטן ואומ' שבכולן הוא נאמר ע"ד משל כדי להגדיל ענין הישועה הבאה לישראל ומלכות ישראל היא אשר תהיה ותקום ותיעור תחת שהיתה מתדלדלת ועתה תשוב ותחיה ותיעור כאיש אשר הוא קם מקברו או הישן אשר תקיץ משנתו וכו' ואני אומר שכל המוציא הכתובים האלה מדרך פשטן ואפי' הוא מורה בישועה ומאמין בביאת הגואל אינו אלא אפיקורס ורשע וכו'. In dieser sehr interessanten Stelle fehlt offenbar am Anfange nach בארץ das Wort oder הזאת oder פרובינצא, und das Werk ist ohne Zweifel in der Provence geschrieben. Allein M. bezeichnet auch den Verfasser bloss im Allgemeinen als Spanier, und es kommt ihm gar nicht darauf an, ob er noch in Spanien gelebt oder nicht. Nun geben auch Spätere (vgl. Wolf's b. h. in den verschiedenen Bänden s. v.) an, A. b. Ch. setze das Befreiungsjahr auf 1358, also eine Zeit, welche auch in M.'s Zeit noch erwartet werden sollte. Allein in der That gibt er in Cap. 2 seines Werkes verschiedene Zeiten an, wann die Befreiung

Statt finden könne, nur zieht er bestimmte Grenzen nach beiden Seiten hin, nämlich sie werde nicht vor 1136, nicht nach 1448 eintreten, und dass er die Zeit in der Mitte gewissermassen als diejenige, innerhalb deren sich die Befreiung vorbereite, bezeichnet, gibt M. zum Spotte Veranlassung, da gerade nach 1136 die Verfolgung begonnen habe. Die fünf Cap. des Buches gibt Wolf b. h. IV, bereits an, nur heisst es irrthümlich vorn, es enthalte sechs. In der Einl. sagt er, es gebe drei verschiedene Ansichten der Menschen über den Gegenstand seiner Abhandlung. Die Einen glaubten gar nicht an eine Messiaszeit, mit denen habe er nicht zu verhandeln, die Andern glaubten, der Messias sei schon gekommen, diese würden durch seine Abhandlung von selbst widerlegt, die Dritten erwarteten, als wahrhaft Gläubige seine Herankunft und diesen sei seine Arbeit zunächst gewidmet. A. b. Ch. Vorliebe für die Astrologie geht auch aus einem Schreiben (ms.) hervor, welches Zunz bereits (Zur Gesch. und Lit. I. 483) benützt hat und das auch mir vorgelegen.

54) Aehnlich schon jerus. G. Schabbath c. 6. 9: בכחצי ימיו של עולם היה אותו רשע עומד vgl. Chabib in 'En Jaakob z. St.

55) Im Texte der hebr. Uebersetzung שידוע בשלוה und es scheint, dass Alfajumi Dies hervorgehoben, um seine unabhängige Stellung zu bezeichnen, so dass er nicht etwa beabsichtige, durch sein Vorgeben Schätze zu erwerben; vielleicht auch will er damit bezeichnen, dass er der Bedingung, welche der Thalmud an einen Propheten stellt, dass er ein עשיר sei, entspreche, worauf eben Maim., darunter sei zu verstehen, עשיר בדעתו vielleicht richtiger: בדעות an guten Sitten, wie דעות in den rabb. Schriften vielfach genommen wird.

56) In dem gedruckten Texte fehlt hier nach שסמכו לו das Wort הנרצחים, nach שטועים noch שישו, nach שלא היו endlich בישו, was in der ersten Ausgabe durch Lücken angedeutet ist. Ebenso fehlt im Anfange des Briefes, wo von dem feindlichen Verfahren des Christenthums gegen das Judenthum die Rede ist, nach בעצה זאת gleichfalls ישו und nach ואמרו שהוא noch המשיח.

57) Samuel Thibbon erhielt dieses Sendschreiben erst zehn Jahre, nachdem er bereits den Moreh übersetzt, vgl. den ביאור מלות זרות unter d. W. כיהון, wie der Artikel in der von mir in meiner Ztschr. (B. III S. 428 ff.) benützten Hdschr. lautet: ואחרי העתיקי מאמר מורה הנבוכים כעשר שנים בא לידי אגרת שלוחה שלחה הרב וצ"ל אל קהלות ארץ תימן בענין שמד שנגזר עליהם. Er übersetzte dann auch dasselbe, wie es auch am Schlusse der Uebersetzung des Aben Chasdai heisst. Diese befindet sich in München (cod. 215, demselben, welcher auch den von mir abgedruckten אגרת השמד und Schreiben an Jefeth enthält) und der Schluss lautet: הוגד לי ושמעתי כי החכם ר' שמואל אבן תיבון ז"ל העתיק האגרת הזאת בכחו הגדול ובזרועו הנטויה ועתה לולי חפצי הנחל למלאות חפצך לא עברתי בגבולו ולא באתי בחדריו כי מה האדם שיבא אחריו ואולם בניתי לך את זה בנין עראי עד בא ההעתקה ההיא ותקח ממנה דייך ותשבע בטוב ערך כל ימי חייך ושלומך עם ביתך הנכבד ומתנך הקדוש מחנה אלהים יגדל לעד כרצון נאמן אהבתך דורש שלומך

וטובתך אברהם הלוי בן חסדאי זלה"ה ושלום. — Der dritte Uebersetzer, Nahum, ist sonst nicht bekannt: nur scheint er mir identisch zu sein mit dem Uebersetzer des Commentars zu Jeziráh von Isaak b. Salomo Israeli (ms. Luzz.), der, nach Luzzatto's Mittheilung, auch Nahum heisst, und hier wie dort bewährt er sich als einen geschickten, wenn auch streng wortgetreuen Uebersetzer. So hat er in unserm Schreiben (bei der Darstellung der verschiedenen Methoden, nach welchen das Judenthum angegriffen worden) sogar ein arab. Wort vollständig beibehalten, nämlich נוע, Gattung. Aben Chasdai bewegt sich etwas freier.

III.

Juda ha-Levi.

[Divan des Castiliers Abu 'l-Hassan Juda ha-Levi, nebst Biographie und Anmerkungen. Breslau 1851. Joh. Urb. Kern. 178 S. kl. 8⁰].

Du bist uns fern, zu Wolken,
Sich kühn Dein Flug erhebt.
Bist nah uns, mit dem Herzen.
In Liebe eng verwebt.

1. Einleitendes.

Zwei Lebensabschnitte sind es, welche uns in der Entwickelungsgeschichte eines ganzen Volkes wie in der des Einzelnen mächtig anziehen, und mit immer neuer Lust kehren wir zu deren Betrachtung zurück. Wenn ein Volk aus seiner rohen Natürlichkeit sich erhebt, wenn es sich der lange schlummernden geistigen Macht mit Entzücken bewusst wird, wenn es mit der ungeschwächten Kraft eines edlen, reinen Jünglings die ihm glänzenden Ideale in feuriger Liebe umfasst, so werden wir von diesem heiligen Drange der Begeisterung mit fortgerissen, die neuen Ahnungen, welche in diesen jugendlichen Seelen ihre Schwingen kühn entfalten, erheben auch uns, ein Morgenduft weht uns entgegen; das muthige Ringen, das beseligte Schwelgen in der Ueberfülle noch nicht abgebleichter Gefühle ruft die eigene Jugendkraft in uns wach, und auch unser Haupt bedecken jugendliche Locken. Gerne vergeben wir einer solchen Zeit ihr rastloses Stürmen, das oft ziellos nur den eignen Drang zu befriedigen sucht, nachsichtig beurtheilen wir die Dunkel, welche sich um den seiner selbst noch nicht mächtigen, seiner Höhen und Tiefen noch nicht genügend kundigen, Geist lagern. Der freudige Muth, mit welchem das nach Bildung ringende Volk die schwierigsten Räthsel des Urgeistes, des Menschen,

der ganzen Schöpfung und der Geschichte ergreift, mit welchem es an den Pforten, die ihm die Lösung verschliessen, rüttelt, dieser Muth erfüllt uns mit Achtung vor dem edlen Streben, vor der herrlichen Kraft des frischen Menschengeistes. Wir verzeihen es, wenn der Gedanke noch im Bilde verhüllt, wenn der Schleier, welcher die Wahrheit umgibt, noch nicht gehoben, wenn das Wort, noch ungelenk, nicht der volle, klare Ausdruck des Empfundenen ist. Uns erquickt die glühende Hingebung, nicht ihr Erfolg, das liebende Sehnen und Drängen, nicht der bereite Genuss, das unablässige Ringen, nicht unser Gewinn; die Höhen, wenn auch mit Nebel umlagert, ziehen die ahnende Seele empor; in die Tiefen, wenn sie auch nicht ermessen, versenkt sich das Gemüth um so lieber, in ihrer Unergründlichkeit einen um so reicheren Zauber findend.

Das kühne Anstürmen des Geistes in der Jugendepoche eines Volkes ergreift uns mächtig; der freudige Sieg jedoch, welchen dieser Geist in der Mannesepoche des Volkes errungen, befriedigt uns noch mehr. Es ist ein herrlicher Anblick: ein Volk, angelangt auf jener Höhe der Bildung, welche es seiner Anlage nach zu erklimmen fähig ist, in der vollen Reife des Urtheils und Klarheit der Erkenntniss, ausgestattet mit allen Schätzen des Geistes, die es wohlgeordnet in besonnenem Ebenmasse, in folgerichtiger Gliederung vor uns ausbreitet. Durchweht von innerm Frieden, der durch ernsten Kampf von ihm errungen worden und nun das Wogen der Gefühle meistert, den stürmenden Drang zähmt, gibt es auch uns Frieden; ein gehaltenes Feuer in sich tragend, sendet es seine Strahlen nicht in hüpfenden Blitzen und nicht in sengenden Gluthen, sondern erleuchtend und erwärmend. Mit der vollen Macht des Gedankens erkennt es seine Gränzen an, aber in sicherm Fluge erreicht es auch stets sein Ziel; das durchsichtige Wort empfängt bei ihm von der treuen Wiedergabe des klar Erkannten seine Würde, von der Abspiegelung des geistigen Lichtes strahlende Schönheit, von der künstlerischen Abrundung Wohlklang. Ein solches Volk ist uns auf dieser Stufe ein weiser milder Freund, der uns die Gesichte eines reichen Geistes mittheilt, uns in das vielerfahrene, aber doch noch frische und gesunde Herz blicken lässt, der uns mit liebender Sorgfalt zu seiner Höhe erhebt, mit erprobter Kraft uns führt, uns belehrt,

tröstet, das Auge erschliesst, dem wir mit liebender Traulichkeit, aber zugleich mit hoher Achtung uns anlehnen. Wie gern lauschen wir einem Freunde, dem der Mann den Jüngling nicht geraubt, dem die Weisheit die frische Empfänglichkeit nicht vertrocknet hat!

Ein eigenthümliches Geschick vergönnte es dem Ende des elften und dem Anfange des zwölften Jahrhunderts, für beide Entwickelungsstufen unter verschiedenen Himmelsstrichen Raum zu haben. Die Völker, welche in arabischer Zunge redeten, hatten den Höhepunkt ihrer Bildung damals erreicht. Mit heisser Gluth hatten sie sich aus den brennenden Wüsten Arabiens nach den gebildeten Gegenden Asiens, dem Norden Afrika's und dem südlichen Westen Europa's, der spanischen Halbinsel, ergossen. Nachdem ihre ungezähmte Kraft das in den Weg Tretende zertrümmert, sittigte sie sich allmälig und ging in die Schulen griechischer Weisheit, um dort den ewigen Problemen mit Eifer und Besonnenheit nachzuforschen, versenkten sie sich in religiöse Beschaulichkeit, stiegen sie in die Tiefen der eigenen Brust, um sich dort die Lösung für die Räthsel des menschlichen Herzens zu suchen, und in den reichen Naturklängen, in der üppigen Einbildungskraft, mit denen ein warmer Himmel sie begabte, gewahrten sie bald mit Stolz, dass in ihnen für alle grossen menschlichen Anschauungen ein eben so tiefer wie schöner Ausdruck bereit liege. So waren sie damals die vorzüglichsten Pfleger der Wissenschaft, sie huldigten der kühnen rücksichtslosen Forschung, aber nicht minder das Unendliche und den Unendlichen verehrend, eine Verehrung, die, nach ihrem eigenthümlichen Genius, oft schwärmerisch, mit wilder Liebesgluth verzehrend, weniger innerlich mild, das Innere freundlich durchgeistigend war. Mit vollen Klängen verherrlichten nun die dichterischen Gemüther die Gegenstände ihrer Bewunderung, ihrer Sehnsucht, ihres heitern Scherzes und ihrer Betrübniss. Das Volk, von Natur mit dichterischer Anlage begabt, hatte seine Gelehrsamkeit nicht schroff von der Dichtkunst geschieden. Alles erschien ihnen in dichterischem Glanze, und der höhere Styl erborgte der eigentlichen Dichtung, wenn auch nicht das Versmass, doch ein gewisses Ebenmass der Glieder und den Gleichklang des Reimes, den sie in unendlicher Wiederholung liebten und den sie in den künstlichsten Windungen

verschlangen. Die Gedichte selbst, zumeist lyrische Ergüsse, glänzten durch durchsichtige Tiefe der Gedanken, durch Kühnheit der Bilder, welche sich jedoch zuweilen in das Ueberschwengliche und Ungezügelte verirrte, und durch die Pracht der Sprache und die Kunst des Versbaues, die nicht immer sich hinlänglich vor dem trügerischen Schimmern und Flimmern hüteten. Es war ein üppiger Reichthum, und die Fäulniss der Ueberbildung konnte nicht ausbleiben. Als der ureigenthümliche Genius des Volkes durch diese überreiche Ausarbeitung in seinem innersten Kerne verletzt zu werden drohte, trat mit der Mitte des zwölften Jahrhunderts eine Reaction ein, die, wie ein jedes Streben auf veraltete Zustände zurückzuführen, nicht zu verjüngen vermochte, sondern die Zweige gewaltsam abhieb, aber auch dem Stamme den Lebenssaft vertrocknete. Am Anfange des Jahrhunderts jedoch strahlte noch der heitere Glanz, welcher auch den Ernst, ohne ihm seine Weihe zu entziehn, fröhlich bestrahlt, auch den Scherz zum anmuthigen Ernste zu gestalten weiss.

Anders war es unter den Völkern des Abendlandes, welche, in ihrer Naturwüchsigkeit ungelenk, kalt und rauh, erst eine harte Schule im Christenthum durchzumachen hatten, bevor die Idee ihr Erz zu schmelzen vermochte. Die alte Bildung Roms, auf die sie gepfropft wurden, war viel zu weich, als dass von ihr aus die mildernden Einflüsse ausgehen konnten. Die zähe Kraft ihrer Naturen musste gebrochen werden, und nicht die sittigende Wissenschaft konnte sie zähmen, es mussten geistige Mächte sie zuerst unterwerfen, welche den eisernen Leib zu erdrücken vermochten, wenn man ihnen keck widerstrebte, und denen zu Liebe man ihn aus eigenem Antriebe selbst abschwächte. Mit Furcht und Zittern ging man langsam in sich selbst ein, um des sündhaften Leibes inne zu werden und ihn in Zerknirschung von sich zu werfen. Aber auf diesem steinigten Wege der Busse fing man auch an, die lieblichen Pfade des eignen Geistes und Herzens zu finden, und von Innen heraus gestaltete sich nun ein Trieb und ein Sehnen, seiner eigenen geistigen Natur Herr zu werden und ihr zur Herrschaft über die Welt zu verhelfen. Aber Alles, über das man Macht gewinnen wollte, das nun aus der inneren Idee wieder neu erbaut werden sollte, lag so fern, dass tiefe Wehmuth sich zu

dem kühnen Ringen gesellte, in der Bildung lag ebenso ein romantisch leidender Zug, wie die Rohheit, aus welcher sie hervorgegangen, noch nicht ganz überwältigt war. Das Verständniss des Uebersinnlichen entzog sich um so mehr, als sein Geheimniss noch mit neuen Geheimnissen umkleidet war, die niemals verständlich, sondern in demüthigem Glauben aufgenommen werden sollten; das stürmende Meer des Herzens — wer wollte den Anker da auswerfen, wenn die Wogen ihn immer fortspülten, wer den Grund erforschen, wenn die Strudel das Senkblei umhertrieben? Und die Geschichte ihres geistigen Lebens, die heiligen Erinnerungen, an die sie mit aller Innigkeit anknüpften, in denen sie den fassbaren Halt besitzen sollten, in denen sich der religiöse Gedanke in einer sinnlichen Umgebung zeigte, — Alles nicht bloss zeitlich, sondern auch räumlich so fern, die Stätten, auf welchen das neue religiöse Leben erstanden war, die Stätten, wo der „Heiland" geboren worden, gelebt, gelehrt, geduldet und wieder in seiner Herrlichkeit erstanden, das Grab selbst, das sein irdisch Theil eine Zeit lang umschlossen hatte, nicht bloss fern, sondern auch in der Hand derer, welche seinen Glanz trübten, seine Weihe nicht anerkannten. Neben der jugendlichen Freudigkeit, neben der siegesfrohen Kühnheit gestaltete sich bei den christlichen Völkern Europa's, als sie am Ende des elften und am Anfange des zwölften Jahrhunderts sich mächtig aufzurütteln begannen, ein wehmüthiges Sehnen, eine zornmuthige Entrüstung über die fernen Ideale, und die Vertiefung in den Schacht des eignen Innern erfreute sich wohl an den Silberblicken der gediegenen Erzstufen, konnte sich aber auch nicht leicht von dem Düster befreien, welches eine solche Fahrt umgibt. Troubadours und Minnesänger begannen ihre heitern Spiele, die nationalen Sprachen suchten sich aus der Knechtschaft zu befreien, in welcher sie, früher unfähig, den Bedürfnissen des höhern Lebens zu genügen, gefangen waren; aber weit mehr überwogen die Bestrebungen, den Geist des Glaubens sich anzueignen. Dürr und die Form nicht überwältigend, verspürte die Spekulation kaum den frischen Hauch eines jugendlichen Geistes, nur die Mystik suchte auf dem dürren Boden Blumen zu ziehen, indem sie ihn mit allen Säften des Geistes und Herzens tränkte. Eine Idee aber war es, die mit verzehrender Gluth der Gemüther sich

bemächtigte und die ganze Kraft des Zeitalters zu erschöpfen drohte, die Sehnsucht nach dem heiligen Lande, die Eroberung des heiligen Grabes aus den Händen der Ungläubigen. Sehn wir in dem unfertigen Jüngling die Keime des künftigen tüchtigen Mannes, so ist seine Kraft doch noch zu ungeübt, um uns ein erfreuliches Bild seiner Thätigkeit vorzuführen.

Bei dem ausschliessenden Charakter, welchen die Zeit und Religionen an sich trugen, ist eine Berührung der gleichzeitigen, doch so verschiedenen Richtungen nicht als gegenseitige Durchdringung denkbar, nur im feindlichen Zusammenstosse begegneten sie einander, wie dies von der Zeit der Kreuzzüge an immer häufiger wurde. Ein solcher Kampf entbrannte besonders in Spanien. Hier stritten nicht die rein ideellen Interessen allein mit einander, vielmehr sollte die ganze Frage des Daseins mit dem Schwerte entschieden werden, und auch sie entbehrt wahrlich nicht des tiefsten geistigen Inhalts. Das heilige Land zu erobern, war in andern Ländern der einen Seite, den Christen, deshalb wichtig, weil daran heilige Erinnerungen sich knüpften, Erinnerungen, deren Sinnbild ein Grab war; der andern Seite, den Moslems, deshalb der Besitz desselben von so grosser Bedeutung, weil sie der christlichen Anschauung das Recht und den sichtbaren Boden nicht einräumen wollten. Anders in Spanien. Hier war es die Gegenwart, das volle Leben, die an den Boden geknüpfte Volksthümlichkeit, um deren Geltendmachung die Einen, um deren Fortdauer die Andern kämpften. War hier das Aufeinanderprallen um so härter, die Feindschaft um so herber, so war auch die Berührung um so näher, die Entfaltung der aufzubietenden Kräfte um so reicher. Nicht das düstere Feuer brütender Schwärmerei loderte unheimlich, sondern die volle Gluth von Herzen, die Volk und Vaterland liebten. Befruchtete schon der Heldenmuth, welcher durch den immer lauernden Feind wach erhalten wurde, den Geist, lehnte sich die Volkssage an die einzelnen kühnen Züge gefeierter Helden verherrlichend an, so musste auch nothwendig der Wetteifer geweckt werden, und was das Schwert entscheiden sollte, musste doch auch mit dem Geiste verfochten werden. Der grössere Theil Spaniens war damals noch in fast unbestrittenem Besitze der Araber, nur Castilien war das Bollwerk, von welchem aus die Christen in muthigen Anstrengungen ihre Macht zu

verbreiten suchten. Dort lebte auch damals Rodrigo Diaz, dem die Araber den Namen Cid (Sid, Herrscher) beilegten, und den die spanische Sage mit solch besonderer Vorliebe verherrlichte. Durch die Kämpfe, welche die spanischen Christen mit den „Ungläubigen“ im eignen Lande zu bestehen hatten, wurden sie von jeder Theilnahme an den Kreuzzügen abgehalten; aber die eigne Richtung wie die enge Verbrüderung mit den Glaubensgenossen benachbarter Länder musste die Sehnsucht nach dem Besitze des heiligen Landes auch in ihnen lebendig erhalten. Nur gerade weil sie weniger in Thaten wilder Rohheit sich ausprägen konnte, musste diese Sehnsucht reiner, ideeller, ungetrübt von allen Ausschweifungen bleiben, durch die der blutige Kampf sinnlicher Naturen auch eine erhabene Idee verunstaltet.

Eine jede lebensfrische Entwickelung bei den Völkern, unter denen sie lebten, hat die Juden immer mächtig ergriffen, und sie haben sich mit einer Rüstigkeit dabei betheiligt, die uns eine hohe Achtung für ihre ungeschwächte Empfänglichkeit einflösst. Schon seit der Zeit ihrer Berührung mit Griechen und Römern, zur Zeit, als sie noch für ein nationales Dasein kämpften und eine jede Durchdringung mit anders woher geschöpften Ideen ebenso der Volksthümlichkeit wie der Religion gefährlich erscheinen musste, sehen wir sie mit vieler Emsigkeit und mit einem gewissen weltbürgerlichen Geiste an deren Bestrebungen auf dem Gebiete des Gedankens Antheil nehmen. Noch mehr war dies natürlich der Fall, nachdem ihre gesonderte staatliche Existenz aufgehoben war. Wohl umfassten sie mit aller Gluth, die nur die Verbindung von nationalen Erinnerungen und religiösen Ueberzeugungen anfachen und erhalten kann, die Trümmer ihrer untergegangenen Volksthümlichkeit und nährten sie die Sehnsucht nach deren Wiedererstehung; allein so oft ihnen ein kräftiges Geistesleben rings umher begegnete, wussten sie ihre sie erfüllenden eigenthümlichen Gefühle dennoch mit der tüchtigen Bildung der Zeit in Einklang zu bringen und sich von dieser erfrischen zu lassen. Auch das Aufrütteln, welchem wir in der Christenheit um diese Zeit begegnen, ging nicht spurlos an ihnen vorüber, wenn auch der innerste Gehalt dieser erst erwachenden Bildung ein ihrem ganzen Wesen feindlicher war, und nur die grossen Leiden, welche allmählich in immer höherem Grade auf sie gehäuft wurden, er-

stickten die vielversprechenden Blüthen. Die Wanderungslust nach dem heiligen Lande würden auch sie gewiss stärker empfunden und bethätigt haben, hätte nicht die christliche That, die Kreuzzüge, ihnen jeden freien Schwung benommen. Denn die Kreuzzügler bewiesen bald nach ihrem Aufbruche, wie rohe Elemente sich der Idee beigemischt; nicht die Liebe zu dem durch die Religion verherrlichten Lande leitete sie, sondern der Hass gegen die „Feinde des Kreuzes" und die Beutegier. Diesen Hass und die Hoffnung auf Beute konnten sie nun in weit leichterer Weise in der Nähe, an den schwachen Juden, befriedigen und sie thaten es in vollem Masse. — Anders unter den Arabern. Die Religion stand mit dem Judenthume nicht in so feindlichem Widerspruch, die Sprache war mit der heiligen der Juden, der hebräischen, eng stammverwandt, die Bildung war eine volle und umfassende, und so sehen wir auch unter den Juden in ihrer Mitte die glänzendsten Geister erstehn, welche an der Lösung aller wissenschaftlichen Probleme, an der künstlerischen Darstellung des Schönen betheiligt waren. Daher bedienten sie sich auch zu ihren schriftstellerischen Leistungen, selbst über Gegenstände streng jüdisch-religiösen Inhalts, mit grosser Vorliebe der arabischen Sprache; nur die Dichter suchten der hebräischen Sprache neue Gesänge zu entlocken, die neuen Kunstweisen der Araber auf sie zu übertragen, und sie führten diese Arabisirung der hebräischen Sprache und die Judaisirung der arabischen Kunstanschauung mit Meisterschaft aus. Spanien war namentlich seit dem zehnten Jahrhundert der Hauptsitz dieser herrlichen Geistesentwickelung unter den Juden. Castilien, trotzdem dass es im elften Jahrhundert bereis christlich war, blieb für die Juden dennoch noch ganz eine Stätte arabischer Bildung. Für sie waren die feindlichen Reibungen zwischen Christen und Moslemen nicht massgebend; dem lebendiger Entwickelten, daher geistig Mächtigeren ergaben sie sich willig, und ihre enge Verbindung mit den von Arabern beherrschten Provinzen erhielt sie auf der Höhe der dortigen Bestrebungen. Nur dürfen wir vermuthen, dass sie, angeregt durch den christlichen Kampf, noch mehr innerliche Tiefe als ihre unter Arabern lebenden Brüder besassen, und die Sehnsucht nach Palästina, in Castilien in dem reinen Aether der Idee verbleibend, sie gleichfalls lebendiger ergriffen habe.

Doch es ist Zeit, dass wir unsern Dichter selber seine Ideen entwickeln lassen.

2. Der Jüngling.

Abul-Hassan Juda ha-Levi ward in Castilien um das Jahr 1080 geboren. Er trug, wie die unter den Arabern lebenden Juden, neben seinem jüdischen auch einen arabischen Namen. Frühzeitig entwickelte sich in ihm der Trieb und die Anlage zur Dichtkunst. Als er in früher Jugend ein Gedicht an seinen berühmten älteren Zeitgenossen Abu-Harun Moses ben Esra in Granada richtete, war dieser erstaunt über die Begabung des Jünglings, und er sandte ihm zur Antwort folgendes Gedicht:

Dein Schreiben, Freund, erkräftigt mich
Zur Zeit, da Muth und Freude wich, —
Ein Schreiben, gleich dem Morgenglanz,
Ein Lied — ein Geistesblüthen-Kranz,
So kräft'gen Klangs, so zart und weich,
Voll edlen Sinns und tief zugleich.
Du Jüngling noch, Du lieber Sohn,
Wie ist's, dass Du ein Weiser schon,
Schon in des Wissens Tiefen drangst,
Zu solcher Höh' empor Dich rangst? —
Nun ich im Geiste Dich erschaut,
Bleibst meinem Herzen stets Du traut.

Als sie einander dann später persönlich kennen lernten, ward Abu-Harun von seinem jungen Freunde so entzückt, dass er ein rührendes Abschiedsgedicht an ihn erliess, da sie sich wieder trennen mussten:

Ist's, dass Wolken sich entleeren,
Oder sind's der Trauer Zähren?
Ist's ein Strahl, vom Blitz gesandt,
Oder ist's des Herzens Brand?
Hab' geschaut ich Mondeslicht,
Oder war's Dein Angesicht?
Ach, es sind des Schmerzes Thränen,
Ach, der Brand ist Herzenssehnen!
Denn die Seele, Dir verbunden,
Trägt der Trennung tiefe Wunden. —
Vieles hatte ich vernommen,
Noch bevor Du warst gekommen,
Doch was ich an Dir erblickt,
Hat mir Geist und Herz entzückt.
Wie wenn Engel uns begegnen,
Werd' ich die Erinn'rung segnen.

Die Gedichte, die wir diesem Zeitabschnitte zuzuschreiben berechtigt sind, haben ganz das jugendlich-heitre Gepräge; ein frohes, aber tieffühlendes Gemüth erquickt sich in überströmendem Wohlwollen, und die Bewunderung der Schönheit, die Tändeleien der Liebe werden bei aller Frömmigkeit des Herzens nicht als unwürdig abgewiesen. — Er ist fern von dem trüben Ernste, welcher seinen berühmten Vorgänger Salomo ben Gabirol aus Malaga schon in früher Jugend umdüsterte, ebenso fern von den Künsteleien seines ältern Freundes Abu-Harun, welche die Gefühle als gemacht erscheinen lassen; er ist unbefangen, wahr und innig. Ein süsses Flüstern geht durch seine Liebeslieder, bei aller Gluth der Darstellung begegnen wir niemals unzarter Sinnlichkeit; bald jedoch trauert das Herz, weil die Liebe nicht erwidert wird oder die Trennung die Geliebten auseinander reisst, balb begleitet ein schelmisches Necken das innige Gefühl. Hier einige:

Lieder der Liebe und Epigramme.

1.

An ihn.

Ich wiegt' ihn einst auf meinen Knieen,
Er sah sein Bild in meinen Augen;
Er küsste mich mit Liebesglühen, —
Der Schelm! er wollt' sein Bild einsaugen.

2.

O schlafe nicht, erwach', erwache.
Dass mich Dein Anblick glücklich mache.
Du träumst vielleicht, man küsse Dich?
Erwach', den Traum dann deute ich.

3.

Ofrah.

In meinen Thränen wäscht sie ihr Gewand
Und trocknet es an ihrer Blicke Brand,
Denn meine Thränen sind ihr Wasserfluth,
Und Sonnenlicht in ihrer Augen Gluth.

4.

Der Liebe Lust.

„Mein Lieb', mein Reh, verlass mich nicht,
„Ich lieb' Dich, bis mein Auge bricht.
„Nach Dir allein ist mein Begehr,
„Hab' Dich ich, was verlang' ich mehr?"

So klingt der Gruss aus liebem Mund',
Der Freund, er that's mir selber kund;
Nun schweb' ich hoch im Weltenrund!
Lieg' offen, meiner Brust Gedicht,
Vor meines Freundes lieb' Gesicht!
Trieft Myrrhe ihm, ihr Hände, schwer,
Reich' ihm, mein Mund, der Huld Gewähr! —

Denkst wohl, soll Deiner Jagd erliegen,
Mich Deinem würz'gen Munde schmiegen?
Komm' nur, ich werd' Dich schon besiegen!
Denkst mich zu fangen, Bösewicht?
Seht doch! Bei mir sein Herze liegt,
An mein Gemach — gefesselt er,
Da liegt er unter sich'rer Wehr!

Doch komm, Dich soll mein Garten schmücken,
Magst meiner Lippen Rosen pflücken,
An meinem Palmwuchs Dich erquicken.
Nicht wahr, das ist ein süss Geflicht,
Das strahlt, das glänzt so sonniglicht?
Sind Dünste aus der Schönheit Meer,
Zieh'n über meine Flur einher.

Denkst Du des kühnen Flugs der Nacht,
Da Du als Beute heimgebracht
Den Mond mitsammt der Sterne Pracht?
Sie schmückten nur mein Angesicht,
Umschlossen mich so warm, so dicht.
Ja, zu mir eilt das Himmelsheer,
Dass reichen Schmuck es mir bescheer'.

Wie ich im Zwielicht Dich umschliesse,
Und saug' an Deiner Lippen Süsse,
„Bist mein! bist mein!" Dich jubelnd grüsse.
Bist mein, bist mein, ich lass' Dich nicht,
Ruhst einzig mir am Busen dicht;
Dich gab mir Gott zur Lust, zur Ehr',
Bist mein, wie lieb' ich Dich so sehr!

5.

Liebchens Gestalt.

Neulich sah ich Liebchen heimlich,
Und sie zeigte mir vertraulich
Ihrer Wangen glüh'nde Sonnen
Und der reichen Locken Pracht,
Die, wie ein Opal, so glänzend
Decken die kristall'ne Schläfe.
Und ich schaute die Gestalt an
In der Schöne Zaubermacht:
Schien mir wie die Morgensonne,
Die mit heissen Strahlenspitzen
Früher Dämm'rung weisse Wölkchen
Röthlich krönet, golden macht.

6.

Der Ungetreue.

Bringt meinem Ungetreuen meine Grüsse,
Fragt ihn, warum er sich mein Blut erkiese?
Sagt ihm, er mög' von Arglist sich doch trennen,
Ach, meinen Augen, die von Thränen brennen,
Den müden Augen etwas Ruhe gönnen,
Vielleicht, dass mild der Schlaf sie dann umfliesse,
Dass ich im Traum' etwa sein Bild umschliesse. —
Ich bitt' ja gern den Tod, Dich zu befrei'n,
Bist ja mein Hüter in der Liebe Hain,
Des Herzens Gluth sie ist ja Dein, nur Dein!
Von Deinen Wangen pflückt' ich Würze, süsse,
Dein Aug' wär Balsam mir vom Paradiese!
Doch Deine Augen senden spitze Pfeile,
Dass ihre Schärfe rasch mein Herz zertheile. —
Ihr freut euch, dass die Wunde mich ereile?
Und wenn mich gänzlich auch mein Freund verstiesse,
Glaubt ihr, dass ich von seiner Liebe liesse?
Nichts ist die Welt mir, ihre Lust mir Tand.
Denk' ich der Seligkeit, da seine Hand,
Von Liebesschauern zitternd, mich umwand;
Da schlürft' ich Wein von seiner Lippen Süsse,
Lustwandelte auf seiner Wangen Wiese,
Da tropft's von seinem Mund wie heisse Gluth,
Von seiner Purpurlippe Rebenblut,
Bis dass er sprach in tollem Uebermuth:
„Du Nimmersatt, willst dass sich stets ergiesse
„Mein Mund, von Wein er immer überfliesse?"

7.

Liebchen's Wange.

Die Wang' ein Feuerbrand auf Marmorwand,
An Farbe Blüthenteppichen verwandt,
Nährt meine Gluth; kaum lächelt sie mir zu,
Hat treulos sie sich wieder abgewandt.

8.

Die Trennung.

So müssen wir uns trennen! Weile,
Dass ich den Blick noch in Dein Auge senke.
Vergiss die Tage uns'rer Lust nicht, Liebe,
Wie ich der Nächte Deiner Huld gedenke.
Im Traum' erscheinet mir Dein Bild,
O, sei auch Du im Traum mir mild!

Wenn einst gestorben, werd' ich doch vernehmen
Von Dir den Tritt, das Rascheln des Gewandes:
Mit Liebesgluth erwid'r ich aus dem Grabe
Den Gruss, nicht mit dem Hauch des kalten Landes.
Nimm hin mein Leben, nimm, befiehl,
Verlängert's nur Dein Lebensziel.

Nicht hör' ich mehr die Stimm' aus Deinem Munde,
Doch tönt sie mir aus meines Herzens Grunde.
So zieht Dir nach die Seele; meine Glieder
Ein Schattenbild nur, hier verweilend.
O, eine bald dem Leib die Seele wieder,
O kehr' zurück, o komme eilend!

9.

Die untreue Geliebte.

Mein Mund der lieblichen Heil verkündet,
Ob Liebesgluth sie mir auch entzündet.
1. Seit ihre Sonn' ist emporgestiegen,
Muss ihr Geliebter dem Schmerz erliegen.
Will um das Leben sie mich betrügen?
Hat mit dem Tode sie sich verbündet,
An meiner Qual sie nur Freude findet?
2. Des Lebens Lust ist ihr Liebesblick,
Ruft von den Schatten den Freund zurück,
Dem sanften Worte entströmet Glück.
Ein Perlenschmuck um den Mund sich windet.
D'raus hat zwei Reihen sie sich gegründet.

3. Wie? Du, so strahlend, so zart und rein,
Du könntest dennoch auch grausam sein,
Dich an des Schuldlosen Leid erfreu'n?
Ach, ist Dein Aug' für mich ganz erblindet,
Siehst nicht, wie dem meinem die Thrän' nicht schwindet?
4. Hast mir gebrochen des Lebens Muth,
Färbst Dir die Wangen in Feuergluth
Mit meines innersten Herzens Blut.
Von dieser Schuld, die so laut sich kündet,
Glaubst Du, da würdest Du je entsündet?
5. O schöner Tag, da sie mich entzückte,
Durch Untreu' noch nicht das Herz bedrückte,
Die matte Seele mir stärkt', erquickte,
Von der Liebe glühenden Schmerzenswunden
Durch ihre Liebe mich liess gesunden!
6. Da war sie nimmer von mir gewichen,
Erblasst', erschrak, wenn die Sonn' erblichen,
Dass die Zeit des Kosens nun war verstrichen. —
Wo seid ihr hin, ach, der Wonne Stunden?
Des Lebens Freud', ist sie ganz entschwunden?

10.

Der treulose Freund.

Als mir mein Gold schwand, floh auch der Traute,
Sprechend: nun weich' ich, mag ich Dich nicht.
Als ich ihn fragte: was hab' ich gesündigt?
Sprach er: hast Du Nichts, bist Du ein Wicht.

11.

Das graue Haar.

Ich sah auf meinem Haupt' ein graues Haar,
Da riss ich's aus, kaum wurde ich's gewahr.
Da sprachs: „wenn ich allein, besiegst Du mich;
Was thust jedoch, wenn folgt die ganze Schaar?"

In ähnlichem Sinne wendet er das bei den Arabern beliebte Bild an, das schwarze Haar mit dem Raben, das weisse mit der Taube zu vergleichen.

12.

Ah, nistest Du im Rabenneste, Taube,
Lau'rst wildem Thiere gleich, gehst aus zum Raube!
Ich bin ein schwarzer Rabe gern am Morgen,
Mag nicht vom Abend Taubenglanz erborgen.

13.

Die Scheere.

Zwei Glieder sind verbunden an der Scheere;
Will zwischen sie ein fremdes Ding sich zwängen,
Sie eilen es zerschneidend zu verdrängen.
Merkt euch von ihr, o Freunde, diese Lehre.

Einem arabischen Dichter nachgebildet ist folgendes:

14.

Der Krug.

Seht nur die Krüge, wie sie schwer,
So lange sie vom Weine leer!
Doch füllt sie nur mit süssem Wein,
Bald werden sie dann leichter sein.
Ein Andres auch dem völlig gleicht:
Den Körper macht die Seele leicht.

Als ihm ein Freund einst einen Krug Wein schickte, schrieb er ihm folgenden Dank:

15.

Dir sollen meine Lieder stets erklingen,
Will Deinen Wein auch, der mir schmeckt, besingen,
Will Deinen Krug 'nen lieben Bruder nennen,
Ich schlürf' aus seinem Mund, kann mich nicht trennen.
Das halten Freunde für ein arg Verbrechen
Und fragen: nun, wie lange willst noch zechen? —
Heilkräft'gen Balsam habe ich gefunden,
Da sollte ich nicht trinken, zu gesunden?
Sah vier und zwanzig Jahre noch nicht scheiden
Und soll den Vierundzwanziger schon meiden?

Eine eigne Gattung unter diesen Gedichten bilden die Hochzeitsgesänge, die zu Ehren und zum Lobe eines jungen Ehepaares verfasst sind. Dieses festliche Ereigniss wurde als ein die Gemeinde insgesammt tief berührendes Fest, als die Aufnahme einer neuen Familie in den Bund, selbst in dem öffentlichen Gottesdienste gefeiert, und so gab es denn den jüdischen Dichtern unter den Arabern reiche Gelegenheit, dieses Fest der Liebe und des Glaubens zu verherrlichen. Doch muss sich dieser oder die vertretende Gemeinde, wenn ihrer gar er-

wähnt wird, mit einem kurzen Schlusse begnügen, und die Saiten des Gesanges erklingen fast ausschliesslich zur Feier der Liebe oder die Gäste zur Heiterkeit ermunternd. Wir besitzen von unserm Dichter eine grosse Anzahl derartiger Gesänge, welche in den verschiedensten Weisen erklingen, alle aber lieblich, viele die Liebe glühend schildern, ohne jedoch je das Zartgefühl zu verletzen. Bald schildert er die Sehnsucht des Liebenden, bevor er die Gewissheit der Gegenliebe erlangt, wie z. B. in folgendem:

1. „Ein Täubchen seltnen Werths,
Von hoher Lieblichkeit!
Ach, warum wendet sie
Von mir sich ab so weit?
In meinem Herzen wär'
Für sie ein Zelt bereit.
2. „Sie fing mein armes Herz
Durch ihres Zaubers Macht.
Sie blendet mir das Aug'
Durch ihrer Farben Pracht,
Nicht Gold begehr' ich, nur
Dass süss ihr Mund mir lacht.
3. „Die Wangen Rosen gleich,
D'ran pflücken meine Augen,
Die Lippen glühend heiss,
Möcht' doch an ihnen saugen,
Der Locken schwarze Schatten
Mit Wangenlicht sich gatten."
4. So sprach mein Freund, noch nicht
Von Frauenhuld beglückt;
Sei Freundin ihm, er sei
Durch Deine Huld erquickt,
Dass nicht die Einsamkeit
Ihn ferner niederdrückt.
5. Nun wohl, die Zeit ist da,
Von Liebeswonn' erfüllt,
Bald werdet ihr geeint,
Das Sehnen euch gestillt.
Ach, naht' auch meinem Volk
Erlösungszeit so mild!

Ein anderes Mal sind es die verschämten Blicke der jungen Frau, welche ihn zur Heiterkeit anregen.

Wie sprüht Dein Aug', o Schöne, Funken,
Bist glühend, doch von Wein nicht trunken!

1. Willst Holde, unsern Kreis Du meiden,
Wir sollen harte Strafe leiden,
Weil wir an Deinem Glanz uns weiden,
In Deinen Anblick tief versunken?
2. Lass uns an Deinem Antlitz hangen,
An Deinen saphirgleichen Wangen,
Nicht brauchst Du Schmuck von Kettlein, Spangen
Nicht mit erborgter Zier zu prunken.
3. „Nun, Freund, lass uns der Liebe lauschen,
Die Pfänder unsrer Huld austauschen;
In Deinen Küssen sich berauschen,
Ist süsser, denn vom Weine trunken."
4. So lasset uns denn, Freunde, trinken!
Im Haus, wo Glanz und Adel blinken,
Dem lieben Sohne Freuden Winken,
Lasst's, mit Enthaltsamkeit zu prunken!

Grösstentheils weht jedoch über den Liedern ein frischer Hauch der Liebe, eine Ermunterung an beide, des Glückes zu geniessen, dessen sie nun theilhaft geworden. So heisst es in einem:

Lass strömen die Lippe, die Funken sprüht,
Erquickung auf ihn, der in Liebe erglüht;
Die Flamme, die Herz ihm und Busen durchwühlt,
Sie werde mit Wein Deines Mundes gekühlt.

Oder wenn er in dem Liede an den berühmten Lehrer Josef ha-Levi ben Migasch sagt:

„Siehst Du über meine Wangen
Schlangenähnlich wallen Locken,
Fürchte nicht, sie sind geschlungen,
Dich zu mir heranzulocken."
Also spricht das holde Täubchen.
Höre auf Dein liebes Weibchen:
„Ach, wie lange wart' ich, bis der
Traute, der das Herz mir raubt,
Leget kosend mir die Linke
Unter das erglühte Haupt!"

Diese wenigen Worte führen uns die ganze Zeit in ihrer vielseitigen schönen Bildung vor. Unser Dichter hat im Reiche des Gedankens einen dauernden Ruhm sich erworben, durch tiefe Frömmigkeit mächtig auf lange Jahrhunderte gewirkt. Migasch glänzt als der berühmteste Theologe seiner Zeit, nahm den einflussreichsten geistlichen Lehrstuhl ein, war Schüler des ge-

feiertsten Heros und ward von noch grösseren Schülern als ein staunenswerthes Beispiel der Gelehrsamkeit verehrt. Beide waren sie wohl noch Jünglinge, als der künftige fromme Philosoph an den spätern berühmten Theologen und Lehrer das Gedicht richtete; aber beide waren bereits Jünglinge, die den bald werdenden Mann errathen liessen; doch vereint sich bei ihnen mit dem hohen Ernste die Feier der Schönheit und der Liebe. Im Allgemeinen sind auch diese Hochzeitslieder den Juden unter den Arabern eigenthümlich. Waren sie ihren Glaubensgenossen in andern Gegenden fremd, weil bei diesen der Kunstsinn von einem düstern Ernste verdrängt wurde, so waren ihre Dichtungen auch nicht eine Nachahmung ihrer Landsleute; denn solche Lieder konnten bei den Arabern nicht gedeihen, welche mehreren Frauen ihre wechselnden Huldigungen darbrachten und eifersüchtig das Weib den Blicken fremder Männer entzogen. Es ist ein Ehrendenkmal für die Juden, dass sie bei allem Eifer, mit welchem sie arabische Sitte aufnahmen, doch deren Unsitte zu widerstehen vermochten, selbst ohne dass bindende Gesetze sie ihnen verboten.

Den arabischen Geist finden wir jedoch wieder in den Räthselspielen, welche auch Juda liebte.

> Das Räthsel ist Erkenntnissstrahl, ein Blitz,
> Bei allem Ernst ist's süss, anmuth'ger Witz,
> Drum wählt's sangreiche Jugend zum Besitz.

Schade, dass wir so wenige davon kennen; die, welche uns mitgetheilt werden, sind artig genug.

1.

> Was ist's, das nackt ins Grab man legt,
> Das dennoch nicht den Tod erleidet,
> Dort Kinder zeugt, sie sorgsam pflegt,
> Bis sie erscheinen wohl bekleidet?

Das Waizenkorn.

2.

> Was ist's doch, über das, wenn's weint,
> Das Herz uns fröhlich lacht,
> Das aber, wenn es heiter scheint,
> Betrübt und traurig macht?

Der Himmel, wenn Regen nöthig ist.

3.

Ein kleiner Stab, doch unermesslich werth,
Grünfarben, wie von Liebesgram verzehrt,
Von hohlem Körper, doch mit muth'gem Herzen,
Wirft Helden nieder, bringt gar Vielen Schmerzen,
Eilt hin zum Fass, um weidlich sich zu füllen,
Mit leerem Mund vollführt's nicht seinen Willen.
Und fünf der Diener sind bereits zur Stelle,
Vollziehend unverdrossen die Befehle.
Bald liebt's, Gesang und Schmuck zu überreichen,
Bald weiss es Fürstenherzen zu erweichen,
Den Frieden kann's, den Krieg bereiten.
Sagt an, was ist's? was soll's bedeuten?

Das Schreibrohr.

4.

Zwar blind, hat's doch ein Aug' im Kopfe,
Und Alle brauchen's, Klein wie Gross,
Müht stets sich ab für And'rer Kleidung
Und ist doch selber nackt und bloss.

Die Nähnadel.

5.

's ist klein, kannst's mit dem Arm' umspannen
Und fasst doch viel ohn' Zahl und Ende.
Das Auge schaut den Inhalt deutlich,
Doch nimmer greifen ihn die Hände.

Der Spiegel.

6.

Bald sehnst Du Dich nach ihm, erhältst es endlich
Und schaust darauf mit Liebesblick,
Bald ist auch Dein Begehr, es zu entsenden,
Dann nützt Dir's nicht, hältst Du's zurück.

Der Brief.

---

3. Der Arzt.

Wir wissen Nichts von den Umständen, unter denen unser Juda herangewachsen. Von seinem Vater, dessen einziger Sohn er gewesen zu sein scheint, ist uns bloss der Name, Samuel, geblieben. Seine äussern Verhältnisse waren der Art, dass er mit Nahrungssorgen niemals zu kämpfen hatte; er sieht das Leben daher nicht mit dem trüben Blicke an, der oft seines Freundes Abu-Harun Stirn umwölkte, er nährt in sich die edle Unabhängigkeit, die uns so wohlthuend in vielen seiner Gedichte

anspricht, ohne dass diese zu einem trotzigen Missmuthe sich gestaltet, der so oft bei Gabirol hervortritt. Seine Erziehung und seine vorbereitenden Studien können wir aus dem, was er geworden, entnehmen. Früh lag er der Wissenschaft des Judenthums ob, und ihr verdankt er die Meisterschaft in künstlerischer Handhabung der hebräischen Sprache, die genaue Bekanntschaft mit der thalmudischen Literatur und ein tiefes Eindringen in den Geist des Judenthums. Aber mit gleicher Liebe lag er den damals unter den Arabern mit Eifer gepflegten Zweigen der Wissenschaft ob. Er hatte das Arabische und Castilische inne, schrieb und dichtete darin. Er machte sich mit allen Zweigen der Philosopie vertraut, welche nach dem umfassenden Begriffe der damaligen Zeit auch die Naturkunde, die Heilkunde, Mathematik, Sternkunde u. s. w. einschloss. Fast bis zur neuesten Zeit ergriffen die Juden, welche sich der Wissenschaft ungetheilt widmen wollten, ohne die Laufbahn des Rabbinen zu betreten, den ärztlichen Stand als den einzigen ihnen nicht verschlossenen, indem dieser ihnen die Aussicht auf eine ehrenvolle, sorgenfreie Lebensthätigkeit eröffnete und sie in Verbindung mit der geistigen Gesammtentwickelung erhielt. Nicht alle mochten zwar bei Ergreifung dieses Berufes ihre innern Bedürfnisse befriedigt fühlen; allein es war der einzig mögliche Ausweg. Auch Abul-Hassan Juda ha-Levi wurde Arzt. Diese rein dem Körper zugewendete Thätigkeit, die in ihren Erfolgen so zweifelhaft ist, füllte natürlich die Seele des innigen, mit der eignen Seele so gern beschäftigten, ideellen Erinnerungen und dichterischen Anschauungen hingegebenen Jünglings und Mannes nicht aus. Er schrieb Nichts über die Medizin, seine zahlreichen Gedichte bieten nicht den geringsten Anklang an diese Wissenschaft und an seine Berufsthätigkeit. Das einzige Denkmal, das uns von ihm darüber geblieben, ist ein Erguss des Missmuths über die „thörichten Heilmittel, mit denen er sich den ganzen Tag bis in die späte Nacht hinein zu beschäftigen habe“, über die Last, welche ihm diese Lebensstellung auferlege, „die Stadt sei gross, die Bewohner trotzig und hart, er sei ein Knecht, der seine Jahre damit zubringen müsse, die Krankheiten der gestrengen Herren zu heilen.“ Jedenfalls erfahren wir, dass er ein vielbeschäftigter Arzt gewesen, und Andeutungen in seinen Gedichten lassen uns vermuthen, dass er auch am königlichen Hofe diese

Stellung eingenommen. Er wurde einst sogar in den Harem berufen, um dort seine Kunst auszuüben, und witzig spielend bemerkte er:

> Ich ward gerufen, doch nicht berufen,
> Ich ward gesucht, doch nicht besucht,
> Man will die Kunst, nicht meine Gunst.

Als er einst selbst erkrankte und sich einen Heiltrank zubereitete, betete er:

> Mein Gott, lass mich durch Deine Kraft genesen,
> Lass nicht in Deinem Grimme mich verwesen!
> Das Mittel, das ich selbst mir zubereite,
> Erkenne ich's? Nur Du bist's, der mir's beute,
> Ob's gut, ob schlimm, ob rasch den Schmerz es lindre,
> Ob langsam es und dürftig ihn nur mindre.
> Du weisst's, ich trau' nicht meiner Kunst,
> Vertrau' nur Deiner Huld und Gunst.

---

4. Der Freund.

Ein Mann von solcher Bedeutung und solch warmem Herzen, stand er auch mit den edelsten Glaubensgenossen seiner Zeit in vielfacher Beziehung; mit mehreren verknüpfte ihn ein Band treuer Freundschaft. Er verstand es, wahre Freundschaft zu würdigen; nicht in gegenseitigen überschwänglichen Lobpreisungen fand er deren Werth, sondern in der biedern Offenheit, die auch zu Zeiten den Freund zu ermahnen nicht scheut.

> Der Freundschaft Tod ist's, Tadel stets verschweigen,
> Doch offen mahnen, wahrer Liebe Zeichen.

Zu den von ihm am meisten verehrten Männern gehörte namentlich der bereits mehrfach genannte Abu-Harun Moses ben Jakob Aben Esra aus Granada nebst seinen drei Brüdern Abul-Hassan Juda, Abul-Hedjadj Josef und Abu Ibrahim Isaak. Abu-Harun, mit dem er einen innigen Freundschaftsbund geschlossen, war durch und durch ein arabischer Dichter. Er sang gern von Liebe, Wein und Scherz; aber überschwengliche Verherrlichungen, Kühnheit der Bilder, in welchen oft der abgebildete Gegenstand nicht mehr kenntlich war, die gewagtesten Kunstformen, namentlich die Anwendung desselben Wortes in verschiedenen Bedeutungen zum Reime —

was die Araber Thedjnis nennen — trüben bei ihm die Einfachheit und Wahrheit der Erfindung und die Künstelei stört die Kunst. Seine Liebesgesänge waren jedoch wohl nicht blosse Gesangesübungen gewesen; eine wahre, aber unglückliche Liebe hatte ihn vielmehr erfüllt und zwar zur Tochter eines seiner Brüder. Diese Liebe scheint erwidert, aber die Erfüllung seiner Wünsche von den Brüdern der Geliebten hintertrieben worden zu sein. Der Liebesschmerz treibt ihn aus der Heimath weg und verbittert überhaupt sein Leben. Unruhig wandernd war er auch eine Zeit lang in Castilien, und in einem Gedichte voll Trauer, worin er über seine Leiden, über die Treulosigkeit der Freunde und der eignen Verwandten klagt, spricht er auch seinen Liebesschmerz aus:

Ein Vöglein nistet tief in meiner Brust,
An ihm hat meine Seele ihre Lust.
Ach, lebte sie nicht, möcht' auch ich nicht leben,
Der Tod allein wär' dann mein eifrig Streben.
Doch hat den Fuss der Fallstrick mir umwunden,
Wie Vieh, geführt zur Schlachtbank, wird gebunden.
Im Mühsalstiegel werd ich nun geläutert,
Die Seele auf der Wandrung Bahn geschleudert.
Weh mir, so muss in Edom ich verweilen!
Doch möge Gott die Wunde nie mir heilen,
Sollt' Deine Huld aus meinem Mund je weichen,
Die Liebe ich aus meinem Herzen streichen.
Du klagst ob unsrer langen Trennung, Liebe?
Die Klage macht das Auge mir so trübe.
So finster schwarz, dass ich mein weiss Gewand
Mit meinem Auge habe schwarz gebrannt.
Doch fesseln jetzt mich des Geschickes Ketten,
Vielleicht wird Gott — noch harr' ich — mich erretten,
Das Leid in meiner Thränen Fluth versenken,
Dem schon Verschiednen neues Leben schenken.

Dieses neue Leben ward ihm jedoch nicht. Die Geliebte ward an einen Andern in Cordova verheirathet, und nachdem sie mehrere Töchter geboren, starb sie im Wochenbette Ende 1114. Nur ein rührendes Klagelied konnte er an ihrem Grabe singen.

Mit Schmerz entrang sich ihr der Neugebor'ne,
Doch sollt' die Mutterlieb' ihn nicht umarmen;
Des Todes Schlingen fassten sie, und kraftlos
Neigt sie zum Gatten sich, dem liebeswarmen:

„Gedenk' des Jugendbundes, auch die Pforten
„Des Grab's umfange mit der Liebe Armen;
„Den Töchtern Treue wahr', ich muss sie lassen,
„Umsonst ertönt der Klageruf der Armen!

„Schreib' meinem Ohm' auch, der um mich gelitten;
„Verzehrt von heissen Liebesschmerzes Gluthen,
„Ist er, ein Fremdling, irr' umhergewandert,
„Dass ach, ihm tief der Drangsal Wunden bluten.
„Er sucht des Trostes Kelch; nun muss des Leidens
„Zum Rand gefüllter Kelch ihn überfluthen.

Das Leid, das den Dichter betroffen, klingt daher in seinen ernsten Gedichten überall wieder. Er ist reich an Bussgesängen, die tief in die Seele wühlen und ihm auch den Beinamen des „Bussdichters" verschafft haben. Aber auch als Freund ist er thränenreich und möchte gern in der Freundschaft Ersatz finden für die Liebe. Auch Juda ha-Levi, der mit ganzer Seele an ihm hing, musste zuweilen den Missmuth des Freundes tragen. In den Gesängen, die Juda an ihn richtet, verherrlicht er ihn, klagt mit ihm, sucht den Schmerz des Freundes zu lindern; zuweilen muss er sich auch gegen die, der verstimmten Seele des Freundes entsteigenden Vorwürfe, verwahren. Hören wir einzelne dieser Lieder!

Verbreite Duft, o Würze mein,
Zum lieben Freund, den ich erkiese,
Bevor durch wechselvolle Zeit
Die Körperkraft mir ganz zerfliesse.

1. Es strömen reich um gestern hin die Thränen,
Gedenke ich des Freunds, des lieblich schönen,
Der mit der Zeit allein mich kann versöhnen,
Dess Stirn' bestrahlet mich so rein,
Aus dessen Kuss mir zuströmt Süsse,
Dess dunkles Haar hinwallt so breit,
Als ob ein Schleier mich umschliesse.

2. In meiner Thränen Fluth ich fast ertrinke,
Wär' Moses nicht, dess Glanz mir blinke,
Aus dem des Leids Vergessen, Trost ich trinke,
Er ist mein Mond, mein Sonnenschein,
Kein Fehl an ihm mein Aug' verdriesse,
Sein Sitz ist hoch auf Sternen weit,
Drum hohe Huld'gung ihn begrüsse.

3. Will ihn Geschickeshärte mir entziehen,
Soll mir sein Anblick auch im Traum entfliehen,
Dann kühle, ach, mein Herz, Dein heisses Glühen.

Soll mir sein Bild entschwunden sein,
Dass ich's im Schlaf selbst nicht geniesse,
Dann, Zaubermittel, sei bereit,
Geheime Kunst mir ihn erschliesse.

4. Wenn er im Rath der Fürsten sich befand,
War er ihr Führer, der als Haupt dastand;
Die Weisheit selbst ruft durchs arab'sche Land.
„Es zog mein Moses bei Euch ein,
Dass er sein Licht auf Euch ergiesse!
Weicht, Meister, reich an Herrlichkeit,
Durch ihn allein mein Heil erspriesse!"

Die Klage um die Trennung, jedoch gemildert durch ruhige Betrachtung, spricht folgendes Gedicht aus:

Dass Trennung sein muss, ist uns längst bekannt,
Der Thränenstrom, der fliesst schon lang durch's Land;
Wozu nun mit der Zeit, die schuldlos, streiten,
Weil unaufhaltsam fort die Tage schreiten?
Ihr g'rader Pfad ist ewige Bestimmung
Des höchsten Gott's; den wandeln sie ohn' Krümmung.
So ist's von je gefügt durch seinen Willen,
Die Folge — liegt schon in des Grundes Hüllen.
So wirken die gesetzlichen Gewalten;
Sie sind nicht neu, doch nimmer sie veralten.
Dem Menschen auch ist das Gesetz gegeben,
Dass er sich trenne im gesell'gen Leben,
Das eine Volk zu vielen Völkern werde
Und voll von ihnen sei die ganze Erde.

Der Eine nimmt ein Ding nun fröhlich auf;
Der Andre sieht darin des Unheils Lauf;
Den Tag, dem Einer düster zürnend fluchet,
Der Andre segnend und mit Lust aufsuchet.
Gesunde dünkt die Speise süss wie Honig,
Den Kranken bitter, was dem Andern wonnig.
Der Lichter Glanz erbleicht bei schweren Sorgen,
Als hätten sie vor ihnen sich verborgen.
So ist mein Auge auch von Wolken trübe,
Von Thränen strömt's, weil fern ist, den ich liebe.

Mir ist Dein Mund lebend'ger Weisheitsquell,
Von wo ich Perlen grabe strahlend hell.
Die Herzen schwelgten froh in sel'gem Einklang,
Bis ungestüm das Ross der Trennung eindrang.
Die Tage zeugten uns getrennt, drum düster,
Die Liebe doch gebar uns als Geschwister.

Ich denke Dein am Berg, wo wir geschieden,
Den gestern noch umschwebte hehrer Frieden;
Doch füllen heut' mit Thränen sich die Augen,
Die aus des Herzens Blute Nahrung saugen. —
Mir soll Dein offen Herz der falsche Schimmer
Ersetzen gleissnerischer Freunde? — Nimmer!
Kann Deines Mundes Manna ich vergleichen
Mit dem, was sie an schlechter Speise reichen?
Die Thoren dünken sich in ihrem Herzen weise,
Erheben ihren Lug mit hohem Preise;
Sie rühmen saftig ihre dürren Aehren
Und schelten Zauber unsere Wahrheitslehren!

Mein Licht — das drang in den verborgnen Schacht.
Da hab' ich Edelstein' heraufgebracht.
Von aussen scheint's wie werthlos irdne Schaalen,
Doch innen leuchten golden Weiheitsstrahlen.
Da will der Thor in mein Geheimstes blicken;
Ist's recht denn, Schweine mit Geschmeide schmücken?
Aus meiner Wolke sollte Regen fliessen
Auf ödes Land, wo Frucht nicht kann erspriessen?
Mich sollten solche Zeitgenossen lehren?
Ich kann sie, wie der Geist den Leib, entbehren,
Der lebenskräftig, wenn er ihn umschliesst,
Doch ohne ihn als Schattenbild zerfliesst.

In den letzten Worten spricht sich ein sehr entschiedenes Selbstgefühl aus, das bei arabischen und den ihnen folgenden hebräischen Dichtern sehr oft viel pomphafter auftritt; auch hier weiss Juda, ohne den Charakter der Bildung, dem er entstammt ist, zu verleugnen, doch weise Mass zu halten.

Den Vorwürfen über das E r k a l t e n seiner Liebe begegnet er im folgenden Gedicht:

Wohl möcht ich bitter weinen Tag und Nacht,
Bis meine Thrän' den Himmel finster macht,
Möcht' ihn umspannen mit des Grames Flügeln,
Und sein Gewölk mit meinem noch besiegeln,
Dass seine Schwärze nicht ein Blitz durchbricht
Und unstät wankt umher des Morgens Licht.
Ich möcht' die Sterne ihres Schmucks entkleiden,
Bis alle sie erbleichend matt verscheiden.
Ich will die Harfe den Schakalen weih'n,
Der Strausse Jammern Flötentöne leih'n.
Doch Alles noch die Trauer nicht erreichet,
Dass fern der Freund mir ist, dem keiner gleichet.

Der Ruhm der Zeit und des Geschlechtes Glanz,
Der Lehre Lade und der Weisheit Kranz,
Er weilet fern; nach ihm vergeblich banget
Des Freundes Aug', wann wieder er anlanget!
Da ich allein, ohn' Sohn und Bruder, stand,
Hat mir die Zeit den treuen Freund gesandt;
Doch das Geschick hat wieder mich betrogen,
Nach kurzer Frist mir schon den Freund entzogen,
Den Freund, der tief in meinem Innern ruht,
Ihn, der mein Geistesstrahl, mein Herzensblut.
Wem soll ich klagen nun? — Dem tauben Glücke?
Beweint der Mörder Opfer seine Tücke?
Hat's treulos gegen Dich sich selbst erfrecht,
Wird dem Gerechten nimmer ja gerecht! —
Doch muss ich über Härteres noch klagen:
Ich soll des Freundes Unmuth auch ertragen.
Auch dies? Mich trifft des Freundes strafend Wort,
Der Liebe Wein schwemmt Haderwasser fort?
Ach, als die Züg' ich Deiner Schrift erkannte,
Das Herz in mir von Liebesschmerz entbrannte.
Gemach, nicht strenge sei Dein Urtheilsspruch,
Nicht, Korah gleich, begeh' ich Freundschaftsbruch,
Mit tiefem Dank ich Moses' Huld bekenne,
Mein Lied ertönt, so oft ich Dich nur nenne.
Kennst Du ja auch mein Herz, dem Du, mir hold,
Vom tauben Erze schied'st das reine Gold.
Drum klingt auch hart das Wort in Deinem Munde,
Doch anders tönts in Deines Herzens Grunde.
Wohlan, so sei Dein Herz mein höchst Gericht;
Was es verhängt, ich trag' es, murre nicht.
Was Deine Hand mit Liebesblick erzogen,
Du bleibst ihm ferner freundlich, mild gewogen.
Doch wie? Du deutest hin, dass Viele glaubten,
Die Zeit hab' meiner Liebe Gluth gekühlt?
Mir ist's ganz gleich, als hört' ich sie behaupten,
Die Motte hab' das Sternenzelt durchwühlt.

So ergiesst sich die Freundschaft in einer reichen Anzahl von Gedichten, die in Wechselgesängen die gegenseitige Liebe und den Freund verherrlichen und oft einen wehmüthigen Ton erklingen lassen. Dieser Ton erklingt besonders stark in den Liedern zum Beileide an den Freund. Nur eines diene zum Beispiele. Der älteste Bruder, Juda ben Esra, war schon längere Zeit gestorben, da starb auch ein zweiter, Josef, den Moses in schmerzlichem Gefühle beklagte, und in kunstvollem Liede spricht unser Dichter seine Theilnahme aus:

Ich grüss' den Mann, dem die Freud' entrückt,
Dem Trost zu spenden dem Freund nicht glückt.

1. Mein Herz, um Josef in wilder Gährung,
Zernagt um Juda schon von Zerstörung,
Der Schmerz des Dritten — bringt nur Vermehrung.
Mit seinem Weh ist mein Herz verbunden,
In mir ja bluten auch seine Wunden.

2. Dich zu vertreten bin ich gewillt,
Auch meine Thräne wird nicht gestillt,
Und unsre Zukunft der Gram verhüllt;
Nicht hat das Unheil den Lauf beendet,
Bis meiner Seel' er sich zugewendet.

3. Um Einen trauert das Herz schon lange,
Den Andern ich noch im Traum umfange,
An seinen Geist ich noch liebend hange;
So blickt mein Auge nur nach der Höhe,
Dass die Verklärten ich dort erspähe.

4. Ein solcher Mensch, ach, im Grab verschlossen,
Dess Licht sich heller als Stern' ergossen.
Dess Huld wie Regen so reich geflossen!
Der Strom nun trocken, ach sonst so reich,
Der Strahl so leuchtend, ach nun wie bleich!

5. Dess Bruders Trauer ins Herz mir drang,
Die um den Bruder, ach, klagt so bang,
Wie Mägdlein, harrend des Trauten lang.

Sowie mit Abu-Harun und seinen Brüdern, stand Juda auch mit allen andern grossen Dichtern seiner Zeit in Verbindung und im dichterischen Wechselverkehre. Zu ihnen gehören Abu-Ajub Salomo ben Al-Moallem, von dem Charisi sagt: „Das Lied, das ben Al-Moallem singt, — wie Liebesgold erklingt, — seine Redefrucht auch die Zunge des Verstummten zum Jauchzen bringt, — sein Strahl auch in das Auge des Erblindeten dringt"; doch kennen wir nichts von seinen Liedern, auch die Gedichte, welche Juda an ihn richtete, sind bisher unbekannt geblieben. Ferner Abu-Sakharija Juda ben Gajath in Granada. Ihn verherrlicht Juda mit dem Gedichte:

Ich liebe euch, ihr Männer,
So gross an Herz und Sinn;
Mich ziehet eure Liebe
Zu euch, ihr Edlen, hin.

Und Juda's Lieder ragen
Gar stolz und kühn hervor,
Mit Cherubsflügeln steigen
Zum Himmel sie empor.

Die einen, sanfte Tropfen,
Erquicken, lindern Schmerz,
Die andern, Feuerfunken,
Entzünden wild das Herz.

O, hätt' ich Adlerflügel,
Ich flöge rasch zu Dir,
Zu Dir nach weiter Ferne,
Zu Dir, der nahe mir.

Ja, bist mir fern, zu Wolken
Sich kühn Dein Flug erhebt;
Bist nah' mir, mit dem Herzen
In Liebe eng verwebt.

Als sie einst, nach kurzer Zusammenkunft, sich wieder von einander trennten, sang ha-Levi:

Warum ich die Erde mit Thränen befruchte?
Warum mein vergebliches Härmen und Kümmern.
Mein Herz ist zerschnitten, als schreite sein Fuss durch,
Verödet mein Haus, mein Schritt nur auf Trümmern.

Auch Gajath singt von ihm:

Kauft' ich mit meiner Seele ihn zurück,
Dann wüsst'[1] ich, rühmenswerth ist mein Geschick.

Noch werden wir ihm auf Juda's Wallfahrt begegnen. Auch Charisi rühmt von ihm: „Seine Lieder machen alle Herzen sich eigen, — seine Brüder mit Dank sich vor ihm verneigen —, und seine Lobgesänge für sein eignes Lob zeugen." Von seinen Gedichten, die noch später gefeiert werden, besitzen wir jedoch Nichts. Auch mit Josef ben Zaddik, dem Philosophen und Rabbinen in Cordova, wechselt er Lieder. Ihn verherrlicht Charisi mit den Worten: „Der Sturm seines Liedes kann das Meer des Wissens in Stücke zerreissen — Berge zertrümmern und Felsen zerschmeissen; vor der Kraft seiner Worte ew'ge Gebirge erzittern, doch macht er auch süss die Wasser, die bittern, — und hoch bleibt sein Horn, wenn des Gesanges Töchter alle verwittern." Auch ihm begegnen wir noch auf Juda's Wallfahrt. Auch mit dem Grammatiker Abu-Fihm Levi ben Al-Thabban aus Saragossa, dem Charisi das seltsame Lob ertheilt, dass „er köstliche Reden mischt — wie man das Stroh drischt," wechselte er Gedichte. Er redet ihn an:

Ermatten Weise im Gedankenkampfe,
Du bleibst der Held, der unbesiegte Streiter,
Wohl magst dem Liede Deine Kraft Du weihen,
Bist ja des Sanges König, ein geweihter.

Der greise Dichter Abu-Sakharija Juda ben Abun sandte gleichfalls dem Leviten Gedichte voll hohen Preises; selbst da er sich über eine scheinbare Vernachlässigung beklagen zu müssen glaubt, unterlässt er dennoch nicht, ihn sehr zu erheben. So beginnt er:

Das Alter, mag's in Byssus auch sich hüllen,
Trifft Schmach, will sich's mit Jugendlust erfüllen.
Was hadert ihr mit ihm und häuft ihm Spott,
Als buhlt' es Götzen nach, verleugne Gott?
Ihr tadelt's, weil es Juda Liebe zeiget,
Vor dem ganz Jakob doch sich willig neiget?

Und dann:

Gern misst Dir Liebe reichlich meine Seele
(O dass auch Deine gleiches Mass erwähle!);
Verkünden Tausend ihr die Gotteslehren,
Dein Gottesbild wird fromm sie stets verehren.

In gleicher Artigkeit erwidert ihm unser Dichter, indem er beginnt:

Dir naht das Herz mit treuem Freundesgruss,
An Deiner Liebe Pforten weilt mein Fuss.
O, fänd' ich Dich nach langer Irrfahrt Bangen,
Nicht würd' ich nach der Heimath Sitz verlangen.

Und nach einigen Entschuldigungen und Aufklärung eines Missverständnisses, schliesst er:

Dich hat die Glaubenstreue aufgeseugt,
Die Gotteswahrheit selber Dich gezäugt.
„Mein Juda, junger Leu, den ich erkoren,"
So rief sie Dich, — hat Keinen mehr geboren.

Abu-Sakharijah scheint aber kein anderer zu sein als der berühmte Juda (Samuel) Abbas, von dem ein religiöses Gedicht, Abraham's Hingebung zur Opferung Isaak's feiernd, grosse Berühmtheit und zahlreiche Nachahmung fand, den jedoch Charisi mit sehr kargem Lobe bedenkt, wenn er sagt: „Juda Abbas, der wanderte aus Magreb*) nach des Ostens Gestade, —

*) So (Westen, Abendland) nannten die Araber die Berberstaaten Fez und Marokko.

auch er betrat des Gesanges Pfade, — da konnte er manch' treffliches Lied singen, — doch andre wollten ihm nicht gelingen.“ Besonders war er im Morgenlande als Dichter bekannt, wie uns gleichfalls Charisi mittheilt: „Dort preisen sie sehr des Abbas Dichtungen, — und meinen, nach ihm sei Keinem ein Lied mehr gelungen. — Wird Gott einst ihren Geschmack läutern, — so dass ihres Geistes Augen sich erweitern, — zu würdigen ein Gedicht — nach seinem gedankenschweren Gewicht: — dann werden sie erst eingestehn, — was sie bisher nicht eingesehn, — dass sie das Todte für lebendig gehalten — und das Warme nicht schieden von dem Kalten.“ Abbas wohnte früher in Fez und ist von dort nach Alleppo gewandert, und auf einer Reise nach Mosul zu seinem abtrünnigen Sohne starb er nach 1163 vor Gram. Jedenfalls sehen wir, wie der greise Dichter und Rabbine ihm mit fast zudringlicher Liebe huldigte.

Aber nicht bloss mit den Dichtern der Zeit, überhaupt mit allen berühmten Männern stand er in Verbindung, und fröhliche und betrübende Ereignisse, welche sie betrafen, entlockten ihm Gesänge. Als der berühmte Lehrer Isaak ben Jakob Alfasi in Lucena 1103 starb, dichtete er ihm als Inschrift auf seinen Grabstein:

Dir bebten Berg' an Sinai's Tag entgegen,
Der Engel Schaar traf Dich auf Deinen Wegen,
Sie schrieb Dir Lehren ein in Herzenstafeln,
Der Kränze schönste sie um's Haupt Dir legen.
Nur dann gewinnen Kraft, Bestand die Weisen,
Wenn sorgsam Deine Weisheit sie erwägen.

Aber auch den Schüler des grossen Todten, der dessen Stelle einnahm, den bereits genannten Josef ha-Levi ben Migasch, welchem er auch ein Hochzeitslied gemacht, feierte er in mehreren Gedichten und sang unter Anderem bei seinem Amtsantritte:

Sucht ihr der Lehre Sinn, Verständniss,
Bei Josef findet ihr Erkenntniss;
Hier Sinai, hier Bundeslade,
Hier heller Strahl aus Gottes Gnade!

Wer sagt's, die Tafeln sei'n zertrümmert,
Der Lade Inhalt sei verkümmert,
Wer sagt's, der Cherub sei vergraben,
So lange Josef wir noch haben?

So feierte er auch den Abul-Hassan Meir aus der vornehmen und gelehrten Familie Kamnial. Er war aus Saragossa und lebte später als bedeutender Arzt am Hofe des Ali ben Jusur ben Thaschfin in Marocco. Er war wohl der Sohn des Abraham ben Meir, welchen gleichfalls sowohl Juda als Moses ben Esra verherrlichen. Der Letztere widmete dem Vater sein kunstvolles Dichterwerk mit den Worten:

Nun hin das Prachtgeschmeide von Gesängen,
Auf Deiner Liebeswerke Haupt zum Kranz';
Ein Brustschild sei Dir's wie auf Aarons Herzen,
Drin blinkt gleich Edelstein Dein Strahlenglanz.
Wohl weilest Du auf Erden, doch auf Sternen
Ist lieblich Dir geschmückt der Ruhesitz;
Bedächtig wandeln Alle, gilts das Gute
Zu üben, Du fährst rasch einher, ein Blitz.
Du öffnest weit der Liebe Pforten Allen,
Befreist die Geister aus des Todes Macht,
Und gibt die Hand, so spricht der Mund auch liebreich,
Des Auges Strahl erhellt des Elends Nacht.
Drum ziemet Dir mein Lied, der Lieder König,
Die beugen sich vor ihm demüthig bang;
Du bist der Sonne ächter Zwillingsbruder,
Ein würd'ger Bruder ist auch mein Gesang.

Aber auch der Sohn, Meir, erfährt Moses's Huldigungen und er sagt von ihm:

Die Hand ein Lebensbaum, sein Mund,
Der thut des Wissens Früchte kund,
Sein Angesicht der Sonne gleicht,
Die immer leuchtet, nie erbleicht.
Er ist so jung und doch so adlig,
So klug, so bieder und untadlig.
Die Würd' ist wohl im Hause erblich,
Der Vater in dem Sohn' unsterblich.

Derselbe Abraham ist's auch wohl, den Juda in Schutz nimmt gegen den herben Tadel eines Freundes, und wir lernen ihn bei ihm wie bei Moses besonders als hochherzigen Förderer alles Guten und Schönen kennen.

Lass ab, 's ist Abraham mir sich'rer Hort,
Es schmückt mit ihm sich meines Liedes Wort.
Ein edler Mann! Und wär sein Wohlthun nicht,
Sagt an, wem ziemte dann ein Lobgedicht?

Sollt' ich zu andern Menschen ihn vergleichen?
Des Meeres Abgrund soll der Sumpf erreichen?
Die Weisen übertrifft sein klarer Geist,
Der Hand heilkräft'gen Balsams Strom entfleusst
Willst Du verstossen Deines Stamms Genossen,
Glaubst, Dir allein sei Geistestief' erschlossen?
Nicht Schranken kennt sein Forschen; lass die Rede,
Die spött'sche: „Wie? auch er ist ein Prophete?"
Er ist ein Schmuck der Zeit, so bieder, g'rade,
Es grünen, blüh'n durch ihn der Liebe Pfade,
Voran dem Wort' zieht seiner Werke Segen,
Bevor die Wolke dunkelt, strömt der Regen;
Berührte Felsen er mit seinen Händen,
Sie strömten über, würden Labung spenden.

Mit Baruch, dem Sohne des berühmten Rabbinen und Hofastronomen Isaak ben Baruch Albaliah in Cordova, stand er in freundschaftlichem Verkehr, begrüsste die neugeborenen Söhne mit seinen Gesängen und dichtete, wie sein Freund Abu-Harun, auf den Tod Baruch's 1126 ein Klagelied.

Der Weisheit Erbe und der Weisheit Mehrer,
Entsprossen aus dem Stamme edler Lehrer.
Die zogen her vor dem Volke.

Sein Wort, das leuchtete gleich Strahlenregen,
Sein Wandel ragte auf erhabnen Wegen
Empor hoch über dem Volke.

Ein Held, sich muthig in den Riss zu stellen,
Das Urtheil weise, tadellos zu fällen,
Das Recht zu sprechen dem Volke.

Ein Mann so sanft, demüthiger Gesinnung;
Der Zunge weise Red' und Herzgewinnung
Entzog dem Streit mit dem Volke.

Das war ein muth'ger Kämpfer, galt's zu streiten,
Das war ein Priester, kundig zu bereiten
Das Opfer würdig dem Volke.

Auch auf den Tod des Lehrers Parchon ha-Khohen, so wie auf den seines Verwandten, des im J. 1106 ermordeten Salomon ben Faruzal, dichtete er Klagelieder.

Auch minder bekannte Männer werden uns in seinen Dichtungen als verdienstvoll bezeichnet, und er hat sie durch sie für die Nachwelt verherrlicht. So besingt er einen Freund Abul-Hassan Samuel ben Samuel ben Moril:

„Ist immer noch Dein Herz nach Jugend lüstern,
„Nachdem gebleicht die Locken schon, die düstern?
„Soll Dich die Zeit noch frohe Scherze lehren,
„Nachdem geflossen reichlich Deine Zähren?
„Die Zeit hat Dir den Scheidebrief geschrieben,
„Du willst als Dein Gemahl sie dennoch lieben?
„Sie spuckt Dich an, zieht Dir das Kleid vom Leibe,
„Und willst sie dennoch ehlichen zum Weibe?*)
„Der Rabe ist vom Haupt Dir weggeflogen,
„Statt seiner kam die Taube angezogen;**)
„Wie soll ein frischer Geist Dich nun verjüngen,
„Der wunden Seele rascher Flug gelingen?"

So fragen Viele mich mit ernstem Tadel.
Sie kennen nicht des hellen Auges Adel,
Das sonnengleich von Magreb Strahlen sendet,
Erleuchtet, nicht versengt und auch nicht blendet.
Nicht mit des Vollmonds Glanze es vergleichet!
Des Vollmonds Licht nimmt ab, doch seines steiget.
Dies Auge hat die Wunden mir geheilet,
Nachdem der Jugend Kraft mir rasch enteilet,
Drum ist die Seele mir nicht trüb',
Die Erde auch mir wieder lieb.

Läd't Weisheit die Erkornen ein zum Feste,
Ist Samuel, Samuel's Sohn, das Haupt der Gäste.
In ihm ward neu uns Samuel geboren,
Nicht wie durch Zauberin heraufbeschworen;***)
Ein Dichter, dem Gesänge frisch erklingen,
Den Neidern Brand, doch Freunden Labsal bringen;
Ein Weiser mit dem blanken Geistesstahle,
Ein Seraph mit dem glüh'nden Feuerstrahle.
Nicht g'nug, dass Dir des Adels Würde eigen,
Muss auch die Weisheit sich vor Dir verneigen,
Du edlem Haupt ein reich Gewinde,
Du weiser Stirne Schmuck und Binde!

Schildert er diesen Freund mit der Kraft, das Alter zu verjüngen, so legt er einem Andern, Isaak ben Al-Jathom die Natur mit ihrer Herrlichkeit zu Füssen:

---

*) Mit Beziehung auf Gebräuche bei der Entlassung eines Weibes.

**) Dasselbe Bild für das schwarze und das weisse Haupthaar, welches im obigen Gedichte S. 110 gebraucht ist.

***) Nicht sein Schatten, der durch die Zauberin von Endor heraufbeschworen worden.

Ein junges Kind, trank gestern noch die Erde
Mit heisser Gier des Herbstes Regen,
Auch einer Braut gleich, die verhüllt den Stunden
Der Liebeswonne sieht entgegen.
Nun heilt der Frühling ihr der Liebe Sehnen;
Geschmückt mit goldner Beete Schimmer,
Buntfarb'gen Teppichs sich erfreuend, tauscht sie
Die zierlichsten Gewänder immer.
Sie breitet überallhin Blüthendecken,
Gar mannichfache Pflanzenaugen,
Hier weiss, dort grün, auch roth, gleich Lippen, welche
An des Geliebten Munde saugen.
Woher die Farbenpracht, die Strahlenmischung?
Das ist ein Leuchten ja, ein Funkeln,
Als hätt' den Sternen sie den Strahl entwendet,
Wollt' sie mit ihrem Glanz verdunkeln! —
Auf! ziehn wir nach den Gärten mit dem Weine,
Der heisser Liebe Funken sprühet!
Noch kalt, so lang er in der Hand, doch innen
Da lodert's hell, wie Feuer glühet.
Nun steigt er sonnig auf aus irdnen Flaschen,
Wir fangen ihn in helle Gläser;
So wandeln wir durch kühle Schattengänge,
Beim würz'gen Dufte frischer Gräser.
Indess wir fröhlich unsern Umkreis halten,
Will auch die Erde Lust geniessen;
Sie lächelt, wenn die Regentropfen weinen,
Die einzeln auf sie niederfliessen.
Sie freut der Thränen sich auf ihrem Antlitz
Gleich reichgewirktem Perlenschleier,
Und fröhlich lauscht sie, wenn die Schwalben zwitschern,
Die Taube girrt nach ihrem Freier.
Jungfräulich jubelt sie der grünen Blätter,
Als dienten sie zum duft'gen Kranze,
Und Alles hüpft in zierlicher Bewegung,
Als ging's zum frohen Reigentanze.
Erquickend säuseln frische Morgenlüfte,
Mit Wohlgeruch den Lieben tränkend,
Es scherzt der Wind, die Myrthe hauchet Düfte,
Wie ferner Freunde mild gedenkend.
Der Myrthe Zweig, bald stolz empor sich hebend,
Legt bald sich auch wie kosend nieder;
Der Palme Wipfel rauschen vor Entzücken,
Vernehmen sie der Vögel Lieder.
So hebt, so neigt sich die Natur, sich schmückend,
Dass Isaak's würdig sie erscheine.
Hörst Du ihr Wort? Es lautet: „Freudig strahl' ich,
Weil ich mit Isaak mich vereine."

So rühmt er auch einen andern Freund, Abul Rabi Salomo ben Crispin, der, wie es scheint, die drückende Steuerlast den Juden erleichterte; und noch inhaltvolleren Freundschaftsbeziehungen werden wir begegnen, wenn wir später unsern Dichter auf seiner Wallfahrt begleiten.

Auch mit dem jüngern Zeitgenossen und Landsmann, dem berühmten Abraham aben Esra aus Toledo, stand er in persönlichem Umgange, und höchst beachtenswerthe Erklärungen theilt uns Aben Esra in seinen Commentaren zur Bibel mit im Namen Juda's, die er bloss mündlich von ihm empfangen hatte, da Schriftliches dieser Art von ihm nicht vorhanden ist. Doch scheint sie enge Freundschaft nicht verbunden zu haben; Aben Esra erschien unserm Juda wohl zu nüchtern, zu sehr witziger Humorist, als dass die gläubige innige Seele Juda's an ihm sich erwärmen konnte, und trotzdem, dass Aben Esra auch als Dichter sehr fruchtbar und berühmt ist, findet sich doch kein Wechselgesang zwischen ihnen. Umsomehr sind die engen verwandtschaftlichen Beziehungen, welche die spätere Sage zwischen diesen beiden berühmten Männern herstellt, in das Reich der Erdichtung zu verweisen.

---

5. Der Mann.

Der Ton, welcher in diesen Liedern an die Freunde erklingt, ist nicht ein tändelnder, scherzender; der Ernst des gereiften Mannes spricht in ihnen, doch auch nicht ein trübes Hinbrüten verfinstert den Geist, vielmehr hören wir darin den Mann, welcher das Leben kennt und es versteht, in seine Wechselfälle sich fügt, aus seinen Kämpfen mit Ergebung und Gleichmuth sich emporgerungen hat. Bei aller Wehmuth, die ihn oft beschleicht, bei aller Gleichgültigkeit, die die flüchtigen Gaben des Lebens ihm einflössen, kennt er jedoch ein ewig ihn Erheiterndes, labt er sich an den Schätzen seines Geistes. Diese Empfindung spricht er auch in selbstständigen Gedichten aus.

Als er einst über das lange Schweigen seines Freundes Abu-Harun sich zu beklagen hatte, singt er:

Selbstgefühl.

1.

Wohl hab' ich Liebe ausgesäet,
Doch ist die Saat nicht aufgegangen.
So muss denn meine Seel' allein
In Liebe kosend mich umfangen.

Da hab ich mancher Dichtung Spiel
Im Herzensgrund gar liebe Plätze,
Das Forschen ist ein ernster Freund,
Und lieber Umgang Weisheitsschätze.

Aehnlich ein anderes Mal:

2.

Nicht fürchte ich der Staubgebornen Dräuen,
Mir ist die Brust voll Muth gleich jungen Leuen.
Nicht zage ich vor Missgeschick; mir bieten
Der Weisheit Schätze reichen, süssen Frieden,
Und ihre Frucht des Hungers Qualen stillet,
Den Durst der Strom, der ihrem Born entquillet.
Den Trübsinn scheuchen ihre Harfenklänge,
Die mich umspielen, liebliche Gesänge.
Ich lausche eifrig ihren sanften Lehren,
So kann ich auch der Freunde Scherz entbehren,
In meiner Seele klingen Sangesspiele,
Und Bücher wehn mir zu der Gärten Kühle.

Da fehlt es natürlich nicht an satirischen Seitenblicken auf seine Zeit:

Trägheit.

Sie nennen Trägheit eine Kunst
Und Gotterkenntniss eitel Dunst,
Verstopften gern der Weisheit Quell;
Mir strömt es dennoch frisch und hell.
Beneiden sie mich um mein Wissen,
So schmerzt es sie, ich werd's nicht missen.

Die Zeit.

Die Zeit ist treulos, gross die Plage,
Und engbegränzt die Zahl der Tage.
Es warnt der Freund mich wohl: gib Acht,
Dass Dich die Sünde nicht benage.
Den eignen Fehl bedeckt er keck:
„Denkst Du, dass ich die Schuld d'ran trage?
„In Gottes Hand steht ja mein Trieb,
„Drum wider ihn erheb' die Klage!"

Die Welt.

Ich seh die Welt als buhl'risch Weib,
Will meines Geistes Werth nur achten.
Ich sollt' begehren ihren Leib
Und muss als Feindin sie betrachten?
Ich mag sie nicht zum Eh'gemahl,
Auch sie verschmähet meine Wahl.*)

Gedankenlos.

Im Glücke bist Du stolz gehoben,
Bei Leiden trüb', der Muth zerstoben,
Hängst dem Gewinn' nach Tag und Nacht,
Folgst Deiner Lüste blindem Toben,
Der Augen wilder Gier: doch wann
Denkst Du an Deinen Schöpfer droben?

Das Gebet.

Schämst Du Dich, Schläfer, Deiner Trägheit nicht,
Schläfst stumm, und schon erstrahlt des Morgens Licht?
Selbst die den wahren Gott nicht kennen, traten
In früher Andacht vor Sein Angesicht,
Und Du, nicht fremd Ihm, willst Sauf einer Wacht
Nicht stehn, verträumen des Gebetes Pflicht?

Das verrathene Geheimniss.

Kannst selbst nicht Dein Geheimniss streng bewahren,
Was zürnst Du, wenn es Freunde offenbaren?

Vollständiger lautet es so:

Es fliehet rasch, was Du erspart,
Wenn Du es nicht daheimhältst:
So bleibt Geheimniss nicht bewahrt,
Wenn Du es nicht geheim hältst.

Der Menschen Beifall.

Thust Du der Menschen Willen,
Dann bist Du ihnen recht;
Doch nennen sie Dich schlecht,
Woll'n Dich mit Schmach umhüllen,
Weichst Du 'nen Augenblick
Von ihrem Wunsch zurück.

---

*) Im Original mit Anspielungen auf Sitten bei der Entlassung von der Schwagerehe, wie oben S. 129.

Noch ernster lehren uns drei andere Gedichte die Ergebung in die Ordnungen Gottes, wenn wir sie auch nicht begreifen, und die eifrige Hingebung an seinen Willen.

Halt ein, mein Herz, denn wer vermag's
In Gottes Rathschluss einzudringen?
Lass ab, Verborg'nes zu erspähn,
Dein Müh'n wird doch Dir nicht gelingen.
's ist nicht erlaubt; wozu demnach
Zum eignen Brand die Fackel schwingen?
Nicht ziemte schwachen Menschen, dass
Sie dort, wo Engel wandern, gingen.
Vertrau' vielmehr auf Gottes Schutz,
Er wird's zum rechten End' vollbringen,
Und lasse weder Noth noch Glück
Das rechte Mass Dich überspringen!

Gelüst' nicht nach der Menschen Pfad,
Dem Schöpfer folg' und Seinen Wegen.
Dienst Menschen-Kön'gen Du, Du musst
Als Sklav' Dich unter Sklaven legen,
Die, wohlgesinnt, Dir Nichts verleih'n,
Im Zorn nur wehzuthun vermögen;
Dem Herrn, dem ziemt die Herrlichkeit,
Dem zieh' als Diener froh entgegen,
Er, der Dich liebevoll versorgt
Und nimmer Dir entzieht den Segen.

Wohlan, erricht 'nen Altar denn,
Drauf opfre Deine Lust bei Zeiten,
Und harr' auf Gottes Rath und lass
Die Freunde, die Dich irre leiten!
Denn Schutz verleihet Er den Nah'n,
Auch dem, der wandert hin nach Weiten,
Drum weil' bei Seinen Pforten, lern'
Sein Werk zu tadeln weise meiden.
Was Ihm gefällt, das thut Er, mag's
Auch Tod und Untergang bereiten.
Das Licht erstand auf Sein Geheiss!
Was er befiehlt — es gilt kein Streiten!
Dass Alles gut, was Er erschuf,
Liess in der Schrift Er Dich bedeuten.*)

*) Und Gott sah Alles, was Er geschaffen, und siehe! es war sehr gut. 1. B. Mose 1, 31, d. h. auch der Tod und das irdische Uebel, sie sind gut, bemerken dazu die Rabbinen.

Das ewige Gut.

Harrst deinem Gotte einzig du entgegen,
Wirst du vor Schicksalsschlägen nicht erbeben,
Vertrauest wahrhaft Du auf Gottes Segen,
Dann ist von ird'schem Wechsel frei Dein Leben.
Doch Du willst zu der Wollust Gräbern eilen,
Verachtest Zucht, erkennst nicht ihre Freuden,
Du wohnst im Finstern, magst beim Licht nicht weilen:
Wie solltest zwischen Bös und Gut Du scheiden?
Ach wandre weit, der Wahrheit Pfad erwähle,
Was willst nach rechts, nach links noch lang Du schauen?
Eh' Dir die Tage untreu, meine Seele,
Sei weise, schenke ihnen kein Vertrauen!
Such', dass ein ewig Gut Du Dir erwerbest,
Und lasse, was nur Andern Du vererbest.

Der Freie.

Ein Knecht, der dient der Zeitlichkeit;
Wer Gott dient, der nur ist befreit.
Drum wähl' ein Jeder sich sein Theil;
Ich finde nur in Gott mein Heil.

---

6. Unlust am Dichten.

So hatte ein tieferer Ernst in Juda die heitern Dichtungsgattungen verdrängt. Ihm genügte nicht mehr die Vollendung der Form, die Pracht der Darstellung, nicht die geistreichen Pointen, die angenehme Ueberraschungen bereiten; ein tieferer Gehalt musste der schönen Form innewohnen, die Dichtung ein liebliches Kind der Weisheit sein.

Die Weisheit ist ein breites Meer,
Drauf schwimmt das Lied als Schaum umher.

Seine Ungunst gegen die Gedichte, die meist in der künstlerischen Form ihren Werth haben, ward gesteigert durch die grosse Zahl von Dichterlingen, welche den Meistern sich anhefteten. Ueber diese klagt schon Abu-Harun:

Die Nachahmer.

Von ihrem Mässlein machen sie viel Wesen
Und ist auf meinem Feld' doch aufgelesen,
Thun stolz mit ihrem dürft'gen Gut; o Jammer!
Gestohlen ist's aus meines Schatzes Kammer.

Von einem Salomo, den wir weiter nicht kennen, sagt Juda:

Der Dünkelhafte.

Er schaut die Dinge an ganz flüchtig,
Und dünket sich nur weise, tüchtig,
Doch Fremde tadeln ihn; ich denke,
Der Fremden Urtheil ist gewichtig.

Als er, von seinem Freunde Abu-Harun getrennt, eine Zeit lang mit einem gewissen Ben-Batichah (Sohn der Melone) umging, aber bald dessen geringen Werth erkannte, sang er:

Ich streit' mit der eigenen Seele,
Die den Freund mir, den treuen, verdrängt,
Ich had're mit Gott, der gewaltsam
Hat über mich Trennung verhängt;
Liess thöricht die Bäume im Eden
Und hab' in Gestrüpp' mich gezwängt.
Gleich dem, der, das Manna verachtend,
Zum Ersatze Melonen empfängt.

Er wurde selbst von solchen jungen Genies heimgesucht, die ihm ihre Versuche angeblich zur Beurtheilung, aber eigentlich um dafür Lobeserhebungen von ihm zu empfangen, überreichten. Als er einst in gleicher Weise von zwei, weiter ganz unbekannt gebliebenen, jungen Leuten, Jakob ben Labil und Isaak ben Asael, angegangen wurde, schrieb er ihnen:

Kritik.

Ich lieb's nicht mühsam Tadel aufzufinden,
Werd' meinen Urtheilsspruch gerecht verkünden.
Dem Isaak wohl Gesangesähren spriessen;
Doch rath' ich, sie mit Auswahl zu geniessen.
Aus Jakob's Liedern können Waizen werden,
Doch stecken sie noch tief im Schooss der Erden.

„Da sehen wir sie“, sagt er in seiner spätern philosophisch-theologischen Schrift, „wie sie den Versbau erlernen, sich mit den Massen abarbeiten, da hören wir sie mit vielem Gepränge staunenswerthe Dinge über ihre Kunst vortragen. Der Mann jedoch, dem Gott die Naturgabe des Gesanges verliehen, der fühlt das rechte Mass, trägt das Gesetz in sich, das er nimmer übertritt. Jene arbeiten vergeblich diesem gleichzukommen, und doch erscheint er unwissend in der Lehre von den Vers-

massen, die er auch nicht lehren kann, während sie darin sehr wohl befähigt sind. Freilich den Gleichbegabten kann dieser von Natur zum Dichter Geschaffene durch Andeutungen in die Kunst einweihen." An einer andern Stelle daselbst sagt er: „Musik und Gesang waren ehedem in Israel hochgeachtet. Die Angesehensten des Volkes wurden damit betraut, die Leviten; sie weihten sich den Gesängen im hohen Hause an den hohen Festzeiten. Sorgenfrei sollten sie der göttlichen Kunst leben; ihre Bedürfnisse erhielten sie vom Volke durch den Zehnten. Da konnten sie ganz dem Gesange sich hingeben, und die Kunst war geachtet, wie sie ja wahrlich an sich keine geringe ist. Unter solchem Volke, das von edlem Stamme und von herrlicher Natur, unter solchen Meistern, wie Samuel und David, da mussten Dichtkunst und Gesang gedeihen, die Seelen erwecken, dem Gemüthe die mannigfachsten Empfindungen entlocken. Jetzt ist die Beschäftigung damit herabgewürdigt; sie ist den Sklavinnen und den niedrigsten Menschen übergeben. Damals fanden sie in der heiligen Sprache für Alles den treffendsten Ausdruck, sie bedurften für ihre Gesänge keines bestimmten Versmasses; denn durch den Gesang werden die Lücken der Verse ergänzt und ausgefüllt, so dass auch der kurze das Mass des längeren hat. Sie achteten auf den inneren Gehalt der Gedichte, und den erzielten Eindruck bewirkt ja doch nur das lebendige Wort, das allein geeignet ist, den Hörer in die verschiedenen Stimmungen zu versetzen. Die künstlichen Versmasse hingegen thun der Freiheit der Sprache nur zu oft Gewalt an und verletzen ihre Lautverhältnisse. Jetzt sind wir auch hierin auf Irrwege gerathen und ahmen fremde Versmasse nach gegen den eigenthümlichen Genius der hebräischen Sprache." Sein Schüler Salomo Parchon, der am Ende des Jahres 1160 in Salerno schrieb, berichtet uns gleichfalls diese Ansichten im Namen seines Lehrers und fügt hinzu, „Juda ha-Levi habe vor seinem Tode Busse gethan und gelobt, nie mehr nach den neueren Kunstformen zu dichten."

Wir dürfen's wohl mit dieser Busse und diesem Gelöbnisse nicht so ernst nehmen; denn fast möchten wir das Gegentheil behaupten, dass Juda's Muse in seinem Alter einen fast noch erhöhteren Schwung genommen, und dass er die künstlerischsten Formen nie verschmäht hat, wie er sie denn auch stets mit seltner

Anmuth und Leichtigkeit zu handhaben weiss. Aber sicher ist es, dass er eine Zeit lang ganz schwieg und Freunde über dieses Schweigen betroffen waren. Dies regte Einen an, die Frage an ihn zu richten:

> Ist Juda ganz verstummt, verlässt die Kunst,
> Der er doch zugewandt der Jugend Gunst?

Er aber erwiderte ihm;

> Des Sanges Quell ist Schlamm und Sumpf geworden;
> Dran mag sich meine Seele nicht mehr laben.
> Wie soll der Leu noch Lust am Pfade haben,
> Auf dem sich tummeln junger Füchse Horden?

---

7. Der religiöse Dichter.

Juda's Muse feierte jedenfalls nicht lange, doch sollte der Gegenstand seiner Dichtungen ein ernster, würdigerer werden. Er weihete seine Leier Gott; die ihm verliehene Gabe des Gesangs sollte in den Quell untertauchen, dem sie entflossen, und von dort aus in reinen, heiligen Accorden ertönen. Der Preis Gottes und Gebete an Ihn waren von nun an der Inhalt seiner Lieder; sie erhielten bald die Bestimmung für den öffentlichen Gottesdienst. Schon lange war es üblich unter den Juden, dass die gefeiertsten Männer mit Dichtungen die herkömmliche Liturgie bereicherten. Von den Stätten aus, wo zuerst jüdische Gelehrtenschulen blühten, von Palästina und Babylonien, wo schon seit etwa dem 7. Jahrhundert religiöse Gesänge gedichtet wurden, wurde die Lust an solchen Gesängen in allen Gegenden, die dem Judenthume eine gelehrte Pflege angedeihen liessen, geweckt. Italien, Nordafrika, Frankreich, Deutschland hatten ihre religiösen Dichter, und Spanien blieb nicht zurück. Diese Hymnen tragen meist einen epischen Charakter an sich. Die Schicksale Israels, in denen sich sein Verhältniss zu Gott abspiegelt, bilden deren wesentlichen Inhalt. Auch das Lob Gottes wird verkündet in seinen wunderbaren Offenbarungen und Thaten an Israel. Die Geschichte, die Vergangenheit erfüllt die Seele der Dichter; sie jubeln, sind von beseligendem Stolz gehoben, gedenken sie der Gnadenbeweise, sie trauern mit ob längstverklungner Leiden, büssen reuig alte Sünden. Mehr lyrisch

werden sie, wenn sie in die Gegenwart herabsteigen. Doch bleibt es fast immer das gesammte Israel, dessen Empfindungen sie schildern, dessen Erniedrigung ihnen die Thräne erpresst, dessen unwürdiger Knechtszustand sie zur Ueberzeugung von dessen allgemeiner Sündhaftigkeit führt und somit zur Zerknirschung und zur Busse. Selten mischen sich individuelle Züge ein, die das Innre des Dichters hervortreten lassen. Die Dichter gehen auf in der Glaubensgemeinde, deren einstige Verherrlichung und volksthümliche Auferstehung ihnen allein Trost bereitet. Diese Anschauungsweise war in den Verhältnissen begründet und lebt auch in den spanischen Dichtern. Doch sind sie zu sehr Dichter im Allgemeinen, ihre Bildung ist eine viel zu umfassende, als dass sie bei dieser naiven Versenkung in die Glaubensgemeide ganz verbleiben könnten. Als Dichter müssen auch ihre individuellen Gefühle ausgesprochen werden, als philosophisch gebildete Männer muss auch ihrer erweiterten Erkenntniss Recht widerfahren und Raum gegönnt werden. Auch sie vertiefen sich in die Geschichte Israels, verherrlichen deren einzelne Züge, aber sie preisen auch Gott in der Natur, durch die Erkenntniss des eigenen Geistes; ihre Busslieder steigen in das Innere des menschlichen Herzens herab und zerpflücken oft mit unerbittlicher Strenge die Zwittergewächse der Eitelkeit. Juda betritt den Weg, welchen seine Vorgänger im Vaterlande vor ihm betreten hatten. Auch wo er die epischen Stoffe behandelt, tritt der Glanz seines Talents hervor; aber unstreitig grösser ist er, wo er sein eigenstes Wesen in seiner eigenthümlichen Weise walten lässt. Auch er findet Gott in der Natur und durch Nachdenken; dennoch würde Er ihm wunderbar, verborgen bleiben, wenn er Ihn nicht durch ein gewisses unmittelbares Ergreifen erfasste. Er trägt Ihn in sich, in seinem Ahnen, in der Beseligung seines Herzens, in der Liebe zu dem Unendlichen, in dem Strahle, der ihn wunderbar erleuchtet, und weil er Ihn da findet, erkennt er Ihn auch überall wieder. — Auch seine Harfe ertönt klagend — und in welch rührender Klage! — über Jerusalems Fall, über Israels Druck, auch er sehnt sich wehmüthig nach Palästina, und diese Sehnsucht wächst so, dass er sie später in der Wallfahrt dorthin befriedigen muss; dennoch findet er auch in dem zerstreuten Israel die Gottesherrlichkeit, die ihn selbst bestrahlt. Daher

ist in seinen Hymnen eine wunderbare Mischung von bangem Suchen und freudigem Finden, von geheimnissvoller Verborgenheit und klarer Erkenntniss, die uns sein inniges ahnungsreiches Gemüth am Treffendsten bezeichnen. Ungemein zahlreich sind seine religiösen Gedichte; nur eine kleine Lese aus ihnen bieten wir hier, die in der Seele unsers Dichters lesen lassen.

1.

Wie wogt's in mir, so oft ich Deinen Namen denke:
Da breiten aus vor mir sich Deiner Hand Geschenke.
Der Seele forsch' ich nach, wie sie mit mir verbunden
So wunderbar geheim, und hab's noch nicht gefunden.
Doch schaut's mein Herz und glaubt so froh in tiefster Ahnung,
Als hätt' ich selbst am Sinai gehört die Mahnung.
Zur heil'gen Stätte ist mein Herz von Dir gegründet,
Dort thronst Du herrlich, dort Dein Walten sich verkündet.
Drum ist in mir ein Sehnen, Beben und Erklingen,
Um Deinen Namen, Deine Herrlichkeit zu singen.

2.

Gott, ich hab's in mir vernommen,
Gläubig treu will ich Dir dienen,
Will nicht fragen, will nicht grübeln,
Dich zu meistern mich erkühnen,
Bist mein Hort, mein starker Schutzfels,
Bist ein Licht, das All durchdringend.
Also preist Dich jede Seele,
So mein Herz auch, Dir lobsingend.

Und die Himmel, sich verneigend,
Künden Deine Macht und Ehre,
Und von Deiner Grösse zeugen
Deine Boten, Engelheere,
Dass Du trägst und nicht ermattest,
Ohne Arm' und ohne Hände,
Heil'ge Wesen in der Höhe,
Erdgeschöpfe ohne Ende.

Wer ergründet den Verborg'nen?
Doch in Seiner Gnadenfülle
Lässt herab Er sich zum Sohne,
Zeigt sich ihm in heil'ger Hülle.
Und es schau'n Ihn die Propheten
Als Gestalt nicht, nicht im Bilde,
Nur als König, hocherhaben,
Gross an Weisheit, voll von Milde.

Wer vermag's, Sein Thun zu schildern?
Doch zu huldigen nicht säume
Ihm, o Mensch, der trägt umfassend
Aller Welten Grund und Räume
Und erfülle Dich mit Ehrfurcht,
Ohne Wechsel, ohne Wandlung,
Und verehre treu Sein Walten,
Wie Er richtet jede Handlung.

In Dich selbst bewundernd blicke,
Was Du bist, wer Dich gegründet,
Gottes Werk betrachte staunend,
Seine Gröss' es Dir verkündet.
Doch Ihm selbst zu nah'n vermeide,
Lass vorwitziges Beginnen;
Undurchdringlich bleibt verborgen,
Was verhüllet ist den Sinnen.

3.

O Sinai und ihr, des Schilfmeers Wogen,
Zeigt mir den Weg an, wo mein Freund gezogen?
Ich zieh' Ihm nach, dem freundlich milden Herrn,
Ruh' dann in Seinen Schoss, Ihm nie mehr fern.
Horeb, Dich frag' ich: stieg im Dornbusch wieder
Zu Seinem treuen Seher Er hienieder?
Hin durch der Erde Ball, soweit er reicht,
Ich frage überall, und Alles — schweigt.

Wie? Sollt' Er gar nach mir, der düstern, bangen,
Der harten Druck Erduldenden verlangen?
Ja sieh, in meiner Brust fand ich Ihn thronen,
Als treuen lieben Freund vertraulich wohnen.
Nun schien geschwunden Sorge mir und Schmerz,
Der Gram verliess das seufzerreiche Herz.
Als kennt' ich keine Leiden, fühl' ich Kraft,
Hält Er mich liebend ja in meiner Haft!
Nicht sei das Reich, die Herrschaft mein Begehr,
Auch nicht das Land, so herrlich und so hehr,
Umschlinget mich nur Seiner Liebe Band,
Ist Er mir nahe nur, dem Geist verwandt;
Letzt Seiner Liebe Honigseim den Gaum,
Wozu bedarf's der eitlen Hoffart Traum?
Ist Er mir Schmuck und Zier um Hals und Wangen,
Wozu noch Diadem, Geschmeid' verlangen?

O Du, mein Freund, von mir schon früh erkannt,
Voll Sehnen ist mein Herz nach Dir gewandt.

Ich bleib in Liebe treulich Dir geeint,
Drum droht mit bittrem Hasse mir der Feind.
Ich dächte mein nicht mehr, vergäss ich Dein,
Häuft sich auch Schmerz auf Schmerz und Pein auf Pein.
Für meine treue Liebe gegen Gott
Verfolgt ihr Grimm mich, Fallstrick, Hohn und Spott.
Doch mir ist's Lohn, dass ihr als Feind mich achtet,
Lohn, dass ihr mich verwerfet und verachtet.

O, gründe wieder Deinen heil'gen Bau,
Nach Deiner Heerde, Vater, wieder schau'.
Lös' das Gelübde, das Du einst gethan,
Nimm unser Fleh'n mit offnem Ohre an;
Die Taube, nistend an des Grabes Schlünden,
Lass Fried' in Deinen trauten Räumen finden!
Wie einst, ist meine Seele dann verjüngt,
So Deines Glanzes Strahl neu auf mich dringt.
O, kehr' in meine alte Stätte wieder,
Dein Glanz, er leuchte hell auf mich hernieder!

4.

„Mein Täubchen, warum seufzest Du
„Und irrest ohne Rast und Ruh?
„Magst Deine Feste froh begehn,
„Hat Dich Dein Gott ja ausersehn!"

Bleibt mir denn Hoffnung noch und Kraft,
Befreit zu werden aus der Haft?
Wird meine Sehnsucht dann gestillt,
Das Land zu sehn, das heilerfüllt?
Der Freund ist fern, bedrückt die Brust;
Wo gibt's für mich noch süsse Lust?

O, wäre doch beflügelt ich,
Ich schwänge nicht zu Sternen mich;
Zum Gottesberg flög' ich empor,
Dort würzt' ich meines Tempels Thor,
Auf Staub und Trümmer, die mein Fuss
Betritt, drückt' ich der Liebe Kuss.

„Lass g'nügen Dir! Dir ist ein Schild
„Dein König, immer freundlich mild;
„Im finstern Land auch ebnet Er
„Den Pfad, drum schreite froh einher,
„Des Festtags Freude gieb Dich hin,
„Getrost erheit're Herz und Sinn!"

Nun, mich erquickt das hohe Wort
Von Ihm, der meines Lebens Hort.
Er, der die Sehnsucht mir entbrannt
Nach Sinai, dem heil'gen Land —
Auch hier erleuchtet mich Sein Licht,
Ich trau' auf Ihn, Er lässt mich nicht.

5.

Ich schlaf' auf ferner Wanderschaft,
Ich schlumm're hier in enger Haft;
Ist auch verhüllt mein Angesicht,
Ich weiss es, dennoch strahlt mein Licht.
Geeint ist mit dem Freund mein Herz,
Gestärkt in mir des Geistes Macht;
Drum leg' ich ab den düstern Schmerz,
Ich kleide mich in Schmuck und Pracht.

Was such' ich Ihn in weiter Fern'?
Er weilt in meinem Innern gern.
Im Herzen hab' ich Ihn geschaut,
Dort hat den Thron Er sich erbaut.
Das ist mein Heil, das ist mein Glück,
Ich sehne mich nach Freunden nicht,
Verschmäh' der Kön'ge Gnadenblick,
Durch Ihn allein nur strahlt mein Licht.

Wohl wär's mir Lust zu weilen dort,
Wo Seines heil'gen Tempels Ort,
Ihm dort in heil'gem Dienst zu nah'n,
Nicht Wohlsein, Herrschaft zu empfahn.
Des Grundes Grund, der Alles hält,
Des Heiles Quell, dem's nie gebricht,
Der Urglanz und der Schmuck der Welt,
Ich weiss, es strahlt auch mir sein Licht.

6.

Ist Israel auch sühnearm,
Gebeugt durch Kummer und durch Harm:
So weiss es doch, mit Geist und Flehn
Entgegen seinem Gott zu gehn,
Und laut erschallen seine Lieder —
Je tiefer sie's auch drücken nieder —
Im Sammelhaus zum ew'gen Vater,
Zu Israels heiligem Berather.

Wohl ist sein' hohes Haus zerstört,
Der Priester und sein Schmuck entehrt,
Nicht steigt mehr Opfer, Rauchwerk auf,
Zu hemmen böser Krankheit Lauf.
Doch weilt noch Gott in seiner Mitte,
Aus enger Haft dringt Lob und Bitte
Zu Ihm empor, und Jakob's Söhne
Verjüngen sich in Kraft und Schöne.

Einst stand Gott selbst auf seiner Wart',
Trug hoch empor ihm die Standart',
Und Engel waren seine Wacht.
Jetzt ist gebrochen seine Macht,
Und Fremde haben es vertrieben,
Ist Israel Nichts mehr geblieben?
Noch Jakob treue Söhne leben,
Die Gottes Herrlichkeit erheben.

Aus Schlingen ruft zu seinem Gott
Das Vöglein vor der Willkür Spott.
O, rett' es vor dem Uebermuth
Und rechn' ihm an der Väter Gut;
Woll'st seines Flehens mild gedenken,
Mit neuem Leben es durchtränken,
Wie Thau erquickt die müde Blume,
Und frisch lobsingt es Deinem Ruhme.

Gepries'ner in der Schöpfung Chor,
Vom Wurme bis zum Stern empor,
Sie alle Zeugen Deiner Macht,
Wie wunderbar Du's hast vollbracht,
Sie all' am Throne Deines Lichtes,
Sie harren Deines Strafgerichtes.
Da bleicht der Truggebilde Schimmer,
Doch Israel rühmt sich Dein für immer.

7.

An Deinen Wegen hab' ich mein Gefallen,
Verehr' die Spur, wo Deine Schritte wallen,
In ihnen ist kein Krümmen und kein Winden,
Da wird der Mensch nicht Fallstrick, Anstoss finden.
Drum bin ich Deinen Weg gegangen,
Von Deiner Liebe Band umfangen.

Du bist mein Hoffen, Du das Ziel des Strebens,
Des Herzens Fels Du, Du der Quell des Lebens.

Mein Auge sehnt sich, Deinen Glanz zu schauen;
Doch durft' ich mir Unwürd'gem Dies zutrauen?
Sehnt sich mein Blick nach Deiner Helle,
Betret' ich Deines Hauses Schwelle.

Ich trage willig was mein Volk verschuldet,
Neig' meine Schulter dem, was es erduldet,
Breit' nicht zu einem andern Gott die Arme,
Mag ausser Dir nicht, der sich mein erbarme.
Soll auch den Tod um Dich ich leiden,
Ich werd' von Deinem Dienst nicht scheiden.

In Dir nur finde Muth ich und Vertrauen,
Zu Dir empor die Augen liebend schauen;
In Dir allein ist meine Kraft gegründet,
Ich harr' auf Dich, ist mir auch Tod verkündet.
Trag' willig Deines Grimmes Regen,
Seh' muthig Deiner Huld entgegen.

Stark ist in Deinem Dienste meine Seele,
Und Deine Liebe ist's, was ich erwähle:
Wenn Deines Zornes Gluthen auch mich fassen,
Doch werd' ich nicht von Deinem Willen lassen.
So will ich Deinen Bund verehren.
Wie innig lieb' ich Deine Lehren!

Zum Schlusse nur noch sein berühmtes Zionlied:

8.

Willst, Zion, Du nicht auch entbieten
Den Flüchtlingen den Gruss und Frieden,
Der Heerde Rest, die weit versprengt
Und Dein in warmer Liebe denkt?

Auch ich, der Sehnsucht Fessel tragend,
Um Deinen Fall mit Thränen klagend —
Ach, strömten sie auf Deinen Höh'n! —,
Auch ich will Heil für Dich erflehn.

Ob Deines Elends gleich' ich Eulen,
Die an den Trümmern klagend heulen;
Träum' ich, dass Du erreicht Dein Ziel,
Dann tönt's in mir wie Saitenspiel.

Wo Jakob wandernd einst gewallet,
Der Engel Grüsse ihm erschallet,
Wo Gottes Liebe dauernd weilt,
Dahin mein sehnend Herz enteilt; —

Wo Deine Thore Gott gegründet,
Des Himmels Pforte ein sich mündet.
Der Sonne Schein erhellt Dich nicht,
Dir leuchtet Gottes Angesicht.

Wie naht dem Ort, wo Gott ergossen
Den Geist auf Dein' erwählten Sprossen,
Wie naht dem Ort des heil'gen Throns,
Wie naht der Sklav' dem Sitz des Sohns?*)

Das wäre Lust, dass ich ergiesse
Die Seele dort, bis sie zerfliesse,
Durch's Land zu wandern fort und fort,
Wo Sehern einst erschien Dein Hort.

Des Herzens Risse liessen nimmer
Des Landes Riss, die heil'gen Trümmer,
O Lust! Ich küsste Deinen Stein,
Und Deinen Staub, ich schlürft' ihn ein.

Ich stünde an der Väter Grabe,
An Hebron**) ich die Seele labe;
Am Berg, wo ruht das Brüderpaar,***)
Das Deines Geistes Sonne war.

Der Seelen Speis' sind Deine Lüfte,
Des Bodens Staub voll würz'ger Düfte,
Das Wasser, das Dein Strom mir beut,
Ist Honigseim an Süssigkeit.

Lust wär's, nackt, barfuss zu betreten
Des Heiligthumes Trümmerstätten;
Wo Cherubim, wo Lade stand,
Da würf' ich von mir eitlen Tand,

Würd' hadern auch mit dem Geschicke,
Verwünschen seine grimme Tücke,
Dass Ruhmgekrönt' es hat entweiht
Und Löwen sind der Hunde Beut'.

Kann ich da froh sein und gesunden,
Soll mir da Trank und Speise munden,
Kann mich das Tageslicht erfreu'n,
Wenn Raben Adlern siegreich dräu'n?

---

*) Ismael, Stammvater der Araber, Sohn der Hagar, welche eine Sklavin der Sarah war, hingegen Sarah, die Herrin, Stammmutter der Israeliten.

**) Dort sind die Erzväter begraben.

***) Moses und Aaron.

Den Leidenskelch mir nicht mehr reiche!
Schon zweimal trank ich bis zur Neige,
Setzt' ihn um Israel an den Mund,
Leert' ihn um Juda bis zum Grund.*)

Doch strahlst Du, Zion, noch in Schöne,
Noch sind mit Dir verknüpft die Söhne:
In Deinem Heil sind sie beglückt,
In Deinem Wehe tief bedrückt.

Wenn sie zu Gott Gebete senden,
Sie schau'n nach Dir aus Kerkerwänden;
Wenn auch zerstreut auf Berg und Thal,
Sie denken Dein in Bann und Qual.

Was immer auch die Völker dichten
In ihren eitlen Truggesichten,
Nichts gleichet Deinem „Licht" und „Recht",**)
Nichts Deinem Seher, Deinem Knecht.

Und der Leviten Weihgesänge
Und Deiner Weisen heil'ge Klänge,
Sie dauern fort; doch rasch verrinnt,
Was falscher Götter Diener sinnt.

Drum Heil dem Mann, der harrt in Treue,
Bis einst Dein Glanz erstrahlt aufs Neue.
Dem Manne Heil, der's mitgeniesst,
Wenn wieder Jugend Dir erspriesst!

---

8. Der Philosoph.

Das innige, tiefe Gemüth spricht aus allen dichterischen Erzeugnissen Juda's, aber auch ein durchgebildeter, denkender Geist, das Denken freilich, welches ein höheres Denken über sich anerkennt, zu dem es nicht durchdringen kann, das es jedoch ahnt, in dem eignen Geiste, in der ganzen Geschichte bezeugt findet. Man sieht das Ringen und den Kampf, mit dem er den Wunsch, in die Geheimnisse einzudringen, sie auf dem Wege des philosophischen Verfahrens sich anzueignen, in sich unterdrückt, um das unmittelbar geistige Bewusstsein in

*) Wegen der zwei Reiche Israel und Juda, welche nach einander zerstört wurden.

**) Die Urim und Thummim, Licht und Recht spendend, auf dem Brustschild des Hohenpriesters.

sich nicht verkümmern zu lassen. Das unterscheidet ja, wie er es selbst in Beziehung auf den Dichter in der oben angeführten Stelle ausspricht, das Genie von dem Talente. Jenes erfasst mit einem glücklichen geistigen Tastsinne die Ideen, die sich ihm in aller Lebendigkeit vergegenwärtigen, es trägt die Urbilder des geistigen Lebens in sich, und in alle seine Gedanken und Empfindungen ragen sie hinein; es sucht sich sie klarer zu machen, ohne dass es anzugeben wüsste, woher sie ihm kommen und ohne dass es auf eine andere Weise deren Wahrheit zu erhärten weiss, als dadurch, dass es sie in sich findet und deren Ausprägung in allen Erscheinungen nachzuweisen vermag. Das Talent hingegen weiss leicht sich anzueignen, aber die Zusammensetzung der erworbenen Stückchen wird schwer ein befriedigendes Ganzes; zum Geiste, der Alles beseelt, dringt es schwer vor. Es hat ein volles Bewusstsein über Alles, was es in sich trägt, aber das, was über das Erfassbare hinausragt, wird bei ihm kaum matt beleuchtet von den Strahlen, welche die bereits errungene Klarheit weiter hin wirft. Juda war ein genialer Mensch, und er hat sich diese Genialität zum Bewusstsein gebracht. Er traut nicht der Erkenntniss, welche mühsam durch Schlüsse erworben wird, obgleich er sie sonst nicht anzuwenden verschmäht; er verlangt die unmittelbare Erleuchtung, welche den höhern Geistern zu Theil wird, weil ihr Zusammenhang mit dem Quell der Geister ein frischerer, lebendigerer ist. Ein göttliches Geisteslicht, das von dem gewöhnlichen menschlichen bei aller seiner Ausbildung wesentlich, artweise verschieden ist, wohnt, wie er sagt, nur den Menschen inne, welche das „Herz", das „Mark" der Menschheit bilden. Es ist Adam gegeben worden, hat sich aber nicht allen seinen Nachkommen mitgetheilt und sich eben durch Fortzeugung bloss auf diejenigen, welche auch sonst durch das Zusammentreffen aller Umstände dafür befähigt waren, fortgeerbt. Konnte auch, selbst wenn ein Geschlecht getrübt war, der Enkel die Vollkommenheit des Grossvaters erben, so ist doch, wenn mehre Geschlechter die Trübung erfahren haben, diese höhere Begabung nicht mehr zu erlangen; der göttliche geistige Faden, welcher bis Adam hinauf sich schlingt, ist dann abgerissen. So haben denn bloss die Erzväter und dann die Nachkommen Jakobs diese göttliche Anlage, und von ihnen die

Israeliten. Verstärkt wurde sie bei ihnen durch die göttlichen Vorschriften, deren Einfluss auch nicht durch das gewöhnliche Nachdenken erfasst werden kann, vielmehr als göttlich-geistig wirkend auf die Begabten anerkannt werden muss. Und wie Personen, so haben und bewirken auch gewisse Gegenden eine höhere Empfänglichkeit, indem ein göttlicher Ausfluss, ein eigenthümlicher Gnadenstrahl auf ihnen ruht. Ein solches Land ist aber Palästina, in dem Gott sich in der Vorzeit auch kund gegeben, als es von Menschen bewohnt ward, welche einer innigeren Verbindung mit Gott würdig waren. Diese Offenbarung und die an sie sich knüpfende Ueberlieferung ist auch neben der innern Erleuchtung die einzig sichere Bezeugung für Gott und Sein Walten. Alle andern Beweise, durch welche die menschliche Spekulation sich den Uebergang zu Gott und zum Göttlichen bahnen will, sind lückenhaft und führen nicht zu dem lebendigen Gotte, nur zu einem wesenlosen Dinge, das aller Eigenschaften entkleidet und dem alles thätige Eingreifen entzogen ist. So lebt denn auch noch in Israel, selbst nun, da es zerstreut und von dem Lande, das Träger des göttlichen Geistes ist, entfernt ist, dennoch der göttliche Geist fort; was in ihm als Gesammtheit wirksam ist, ist die göttliche Wahrheit, und sie zeugte in früheren Jahrhunderten, deren Einrichtungen wir daher anerkennen, und sie zeugt noch immer fort. Diese Gedankenreihe führt Juda in einem grösseren theologisch-philosophischen Werke aus, das er um das Jahr 1140 herausgab, aber doch wohl mehre Jahre vorher ausarbeitete, und in dem er die Resultate seines Nachdenkens mit reicher Gelehrsamkeit ausstattete. Er verfasste es dialogisch, und zwar zwischen dem zum Judenthume sich bekehrenden Könige der Chazaren und dessen jüdischem Lehrer. Die Chazaren, welche in der Krimm und Kaukasien lebten, wurden nämlich wirklich von der Mitte des achten bis ins dreizehnte Jahrhundert hin, da Dschingis-Khan das Reich zerstörte, von Königen regiert, welche das Judenthum angenommen und dasselbe in ihrem zwar allen Nationen und Religionen offenen Reiche doch sehr beschützten. Schon vom zehnten Jahrhundert ab waren die Augen gelehrter Juden in Spanien auf dieses Reich, welches eine neue Stätte jüdischer Herrlichkeit zu werden versprach, gerichtet, und mit feinem Sinne knüpft daher Juda an die Thatsache dieser Be-

kehrung an. Hier war ihm die Gelegenheit geboten, die rein philosophische Religion wie die übrigen positiven Religionen abzuweisen und seine Belehrungen stufenweise vorzutragen, auch manche interessante Abschweifung sich zu gestatten. Er schrieb sein Werk in arabischer Sprache, wie dies mit allen philosophischen Werken spanischer Juden damaliger Zeit der Fall war; keines war jedoch dem herschenden philosophischen Systeme unter den Arabern unähnlicher. Nicht eine Versöhnung der Philosophie mit der Religion strebt es an, vielmehr eine Neugeburt jener aus dieser; andre Philosophen wollten die Religion retten, indem sie sie in das Gewand der Philosophie hüllen, Juda stellt die Religion als die alleinberechtigte hin, von der die Philosophie nur Mittel zur Fristung ihres Daseins entlehnen könne. Sein System, sein Fühlen, seine Geschichte, sein Leben sind aus einem Gusse; seine Dichternatur konnte die Zwitterhaftigkeit nicht erdulden, welche uns sonst Philosophen mit positiver Gläubigkeit darbieten. Zu verkennen ist auch nicht, dass seine Ansichten weit mehr dem christlichen Standpunkte als dem arabischen sich annähern, wenn sie auch ihre Wurzel im Judenthume haben. Seine göttliche Fortzeugung bildet das schönere Kehrbild zur Erbsünde; seine Göttlichkeit Israels in seiner Gesammtheit ist die unfehlbare Kirche, nur dass er die Unfehlbarkeit nicht einzelnen Vertretern derselben überträgt; und Palästina, das in seinem Boden göttliche Herrlichkeit trägt, war Dies nicht die Idee, welche auch die damalige Christenheit bewegte?

---

9. Der Pilger.

Als der jüdische Meister die Gespräche mit dem Chazarenkönige, nach Juda's Darstellung, beendet hatte, trennt er sich von ihm und theilt ihm seinen Entschluss mit, nach Jerusalem zu wallfahrten. Dem Könige thut dies sehr leid und er macht seinem Lehrer Vorstellungen darüber. Was willst Du heute, so spricht er zu ihm, in Jerusalem, überhaupt in Kanaan? Jetzt ruht die göttliche Herrlichkeit nicht mehr auf dem Lande; überall können wir mit reinem Herzen und sehnsüchtiger Liebe Gott nahe kommen: wozu Dich also in die Gefahr begeben, den Weg durch Wüsten und Meere zurückzulegen und die

Länder so vieler Stämme zu durchziehen? Der Meister aber erwidert: Wohl ist die göttliche Herrlichkeit jetzt dort nicht offenkundig sichtbar; denn so wird sie bloss von den Propheten und von der frommen Gesammtheit geschaut in jenem Lande, und einer solchen Zeit harren wir gläubig entgegen. Aber geistig verhüllt ist doch die Herrlichkeit bei jedem Israeliten, der wirklich aus dem alten Stamme erzeugt ist, der schuldlos an Thaten, reinen Herzens und dessen Seele hingegeben ist dem Gotte Israels. Kanaan aber ist Israels Gott besonders geweiht, dort nur können die frommen Handlungen in ihrer Vollendung geübt werden, nur in dem Lande, das man als geweihtes verehrt, können Herz und Geist wahrhaft rein sein. Da entzündet sich erst die rechte Liebe. Dort findet der, welcher aus weiter Ferne hinwandert, wieder die Seelenreinheit, die ihm frühere Sünden getrübt haben; sind ihm die früheren Sühnemittel, Opfer u. dgl. entzogen, so wird die Mühsal der Wanderung selbst ihm zur Entsündigung verhelfen, umsomehr, wenn das Ziel der Wandrung die Gnadenstätte ist. Wohl sollen wir uns sonst nicht muthwillig in Gefahren begeben und nicht damit Gott versuchen; allein was unrecht wäre, wenn es aus Lust nach eitlem Gewinne geschieht, das ist verdienstlich, wenn es mit dem Zwecke unternommen wird, für das Heil seiner Seele zu wirken. Gelangt der Pilger dann glücklich zu seinem Ziele, so mag er Gott danken und Ihn preisen für Seine gnädige Hülfe; stirbt er unterwegs, so mag er den Tod mit Freuden annehmen, indem er nun Busse gefunden für seiner Sünden Menge. Du hast, entgegnet der König, früher die Freiheit so sehr gerühmt, nun aber willst Du Dir neue Knechtschaft auferlegen, Pflichten, welche nur in Palästina zu üben sind. — Wohl suche ich, erwidert der Lehrer, frei zu sein von der Unterthänigkeit unter Viele, um deren Beifall ich vergeblich und ohne wahrhaften Zweck mein ganzes Leben hindurch zu buhlen habe. Gern jedoch bin ich dem Einen unterthänig, dessen Gunst ich mir mit einiger Anstrengung zu erwerben vermag, und diese göttliche Gnade verschafft mir hier und dort wahren Nutzen. Solcher Dienst ist wahre Freiheit, sich vor ihm zu beugen, wahre Ehre. — Genügt's denn aber, wirft der König ein, nicht am Glauben? Kennt ja Gott Dein Inneres und Deine Sehnsucht! — Es würde daran genügen, belehrt der

Meister, wenn die Ausführung unmöglich ist, aber nicht, wenn lediglich der ernste Wille des Menschen zwischen seinen Wünschen und der That liegt. Die That ist der volle Ausdruck, ja erst die Ergänzung der Gesinnung. Durch die Liebe, die si h Gott entgegenschwingt, wird auch Seine Liebe reicher uns zuströmen und der Lohn wird um so schneller kommen. „Du, o Gott, wirst Zions Dich erbarmen, es wird die Zeit der Huld herannahen, wenn Deine Diener dessen Steine lieben und seinen Staub mit Innigkeit umfassen" (Ps. 102, 14. 15). — Der König stimmt nun mit ihm überein und sagt: Nun, so wäre es eine Sünde, Dich zurückzuhalten, ein gutes Werk jedoch, Dein Vorhaben zu fördern. Ziehe hin in Frieden!

Dieser Meister ist Juda ha-Levi selbst. Seine Dichterseele war ganz erfüllt von der geistigen Herrlichkeit Palästina's. Auch aus dem verblichenen Glanze sollte sein Auge höhere Erleuchtung saugen; die Wollust des Schmerzes durchzuckte sein Herz bei dem Gedanken an die heiligen Trümmer. Noch immer mündeten für ihn die Pforten des Himmels in die Thore Jerusalems ein, und dorthin ergoss sich noch die göttliche Gnade, welche dem empfänglichen Gemüthe Beseligung und hehren Frieden einflösst. Er wollte sich, seiner Innerlichkeit leben in frommer Beschaulichkeit. Sein Beruf, Menschen seine ärztlichen Dienste zu weihen, den wohlwollenden Blick vornehmer Gönner zu erhaschen, erschien ihm schal. Seine glühende Seele blieb auch nicht frei von Hass und Verachtung gegen Christen und Araber.

Christ und Moslem.

Ob Ismael obsieget,
Ob's Edom unterlieget,
Mein Weheruf gilt Beiden,
Mein Loos bleibt stets doch — Leiden!

Doch scheint er die Macht der Christen nicht hoch anzuschlagen, wenn er auch unter deren Herrschaft lebte; ihm war, wie allen Juden Spaniens, das arabische Reich das vierte Weltreich, unter dessen Druck die Juden, fern ihrer Heimath, seufzen müssten, nach dessen Zerstörung das heilige Gottesreich beginne. Viele seiner Gebete schildern den harten Druck und seufzen nach Befreiung wie auch nach Strafe der Dränger:

Kann Versunk'nen noch Rettung sein?
Ist Erhebung noch aus des Elends Grab?

1. Verstumm', Gesang, am Tag', da, ach!
Das Heiligthum mir ward zur Trümmer,
Dahin die Pracht, der Ruhm zur Schmach,
Des Liedes Klang zu Klaggewimmer,
Das dicht' Gewölk kein Strahl durchbrach,
Erlosch jedweden Lichtes Schimmer,
Es verbargen Mond sich und Sonnenschein,
Und die Sterne sanken zur Erd' herab.

2. Darf ich für der Verbannung Schmerz
Noch Heilung, Rückkehr denn erhoffen?
Ach, meines Landes Mark und Herz
Von Ismael's schwerer Hand betroffen!
Mein Erbe lieget allerwärts
Arabien's Räuberstämmen offen.
Ha! da ziehen keck in mein Zelt sie ein
Ich ergreife düster den Wanderstab!

3. Und Du, o Gott, Du schweigst, wie lang',
Wenn Deine Kinder in den Schlingen?
Sie flattern, Vöglein gleich, so lang
Und können nicht empor sich schwingen,
Sie schmachten in der Irrsal Drang;
Willst ihnen doch nicht Hülfe bringen?
Gib dem Zwingherrn Schimpf, gib dem Sohn' Gedeihn,
An der Gnaden Füll' er sich wieder lab'.

4. Von Deinem Thron erflehn sie Kraft
Vor herbem Druck', des Grimmes Schwere.
Befreie sie aus Kerkerhaft,
Ach, ihres Herzens Bitten höre!
Den schwachen Rest, eh' er erschlafft,
Führ' in Dein Land, Dein Haus, das hehre!
Vor Dir beugt das Knie dann so gross wie klein,
Zu Dir hebt empor der Geist sich rein.

Er glaubte eine Zeit lang, sein sehnsüchtig Herz mit der Hoffnung zu beruhigen, dass dieses Ende der Tage bald herannahe. Schon sah er es im dichterischen Geiste kommen.

Die Befreiung.

Du fernes Täubchen, jubl' entgegen
Dem Ruf der Stimme hell und klar!
Dich ruft Dein Gott; verneig' Dich tief und
Bring' Deine Huldigung Ihm dar!

Dein altes Nest such' auf, gen Zion
Zieh, dort ein Denkmal Dir erricht'!
Dein Freund, der einst Dich hat vertrieben, —
Heut' strahlt Dir Sein erlösend Licht.

Betritt das Land der Herrlichkeiten,
Treib' Araber und Edom aus;
Wüth' wider sie, wie sie gewüthet,
Dem Freund bereit' der Liebe Haus!

Das arabische Volk führten die Juden, wie die Araber selbst, auf Ismael zurück, den Sohn der Hagar, der Sklavin des Abraham und der Sarah, und es war daher der „Waldesel", wie die Schrift Ismael benennt. Es bildete, wie gesagt, das vierte der gewaltthätigen Weltreiche, welche Daniel in seinen prophetischen Traumgesichten geschaut, das grosssprecherische, wie es Daniel bezeichnet, das wider die Heiligen des Himmels kämpft, versehn mit eisernen Füssen, doch auch mit irdenen Bestandtheilen, welche ein Stein, urplötzlich sich ablösend, zertrümmert. Dieses Bild verwebte sich lebendig in Juda's Hoffnungen, und einst, um 1130, ward ihm ein Traum, die Verkündigung werde erfüllt werden.

Ich schlummerte, erwach', steh' auf, mir graut.
O, welch' ein Traum ist's, den ich da geschaut!
Da lag der Feind — mir kam's im Traum so vor —,
Ein niedrer Knecht, ich stand und ragt' empor. —
Zieh ein den stolzen Arm, Du Hagars Sohn,
Der Deiner Herrin Kind bedroht mit Hohn!
Ich hab' im Traume Deinen Sturz gesehn,
Vielleicht ist's wachend schon um Dich geschehn,
Bevor des Jahres Tage noch vergehn.

Um Dreissig*) — dürrem Reissig gleicht Dein Schmuck;
Nimm hin die Schmach für langen bittren Druck!
Konnt'st lang genug als „wilder Esel" gelten,
Warst „Grossmaul" nun genug mit frechem Schelten,
Hast g'nug geglänzt in eitler Hoffart Pracht,
Gekämpft selbst mit „des Himmels heil'ger Macht."
Nimm Deinen Lohn, Du „letzter blut'ger Erben,"
Aha, Du „Eisenfuss, gemischt mit Scherben",
Schon löst „der Stein" sich los, Dich zu verderben.

Mochte jedoch auch der Unmuth über bittren Druck seinem Munde einen Schrei der Entrüstung entlocken, er hie und da

*) 1130.

in stolzen Bildern einer bald erneuten Macht Israels schwelgen: so war dies doch keineswegs die in seiner Seele vorherrschende Empfindung. So oft sprach er es schon vor uns aus in seinen Liedern, auch jetzt lebe in Israel Gott, auch jetzt sei Kanaan ein Gnadenland, nicht an einstiger Herrschaft wolle er Theil haben, aber dort eifriger Gott dienen, Seinen Strahl dort mehr unmittelbar empfangen. Die äusserlichen Hoffnungen lagen seiner Richtung fern, und deren baldige Erfüllung konnte nur in kühnem Traumbilde erschaut werden. So umfasste er denn mit immer steigender Liebesgluth Palästina, und die Wanderung dorthin ward das Ziel seiner Wünsche. Die Sehnsucht nach jenem Lande erfüllt seine Lieder, er sieht sich im Traume dorthin versetzt, die Reiseabenteuer treten vor seine Seele, schon empfindet er die Schrecknisse einer stürmischen Seefahrt, aber auch an dem Anblicke des friedlichen Meeres mit dem sich darüber klar ausbreitenden Himmelsgewölbe labt sich seine Seele; zwischen Zagen und Beseligung schwebend, kann er sich noch immer nicht entscheiden, aber er flösst sich selbst Muth mit Dichterworten ein:

Ermunterung.

Nun schon die Fünfzig sind vorüber,
　Da ist es mit der Jugend aus;
Die Jahre sind zum Flug gerüstet,
　Was willst du noch bei Mahl und Schmaus?
Willst noch um Menschenbeifall buhlen,
　Vergessend Gott und Seiner Huld,
Um Nichts die Seligkeit verscherzen,
　Hinwegzieh'n leer durch eigne Schuld?
Hat immer noch die Lust kein Ende,
　Erwacht doch immer neu und wild?
O, folg' ihr nicht und nicht den Sinnen,
　Folg' Gottes Rath, werd' weise, mild!
Benütze gut den Rest der Tage,
　Sie eilen rasch zum Ziele hin;
Erforsche eifrig Gottes Willen
　Und hege nicht zweideut'gen Sinn!
Da gilt es Kraft, da gilt es Raschheit,
　Der Gierde trotz' und säume nicht,
Da gilt es Muth, wenn Meere schäumen,
　Der Berge Grund erbebend bricht.
Da ist Matrosenhand erstarret,
　Der Schiffer Kunst und Kraft gelähmt;

Sie zogen fröhlich keck von dannen
Und kehren nun zurück beschämt.
Der Ocean ist einz'ge Zuflucht,
Die Sandbank nur das einz'ge Ziel,
Wie schreckergriffen wanken Maste,
Erzitternd bebt des Schiffes Kiel.
Und neckisch spielt der Wind mit Wogen,
Peitscht bald sie auf, legt bald sie weich,
Nun stürmen sie empor wie Löwen,
Bald liegen still sie schlangengleich.
Jetzt drängt die Welle andre Welle,
Jetzt zischt es leise, kosend fast.
Weh', nun ist doch das Schiff geborsten,
Zertrümmert Segel, Steuer, Mast!
Hier Angstgeschrei, dort dumpf Gewimmer,
Dem Tapfersten entsinkt der Muth;
Was soll auch Rath, was nützt nun Klugheit?
Die Seele selbst ist werthlos Gut.
Nun suchet Jeder seinen Gott auf,
Du schwinge Dich zu Ihm empor,
Der Wunder that am Meer und Jordan,
Dem preiset aller Seelen Chor.
Gedenke Sein, der Meereswüthen
Um frommer Ahnen willen stillt,
Den todten Leib auch einst erquicket
Und nackt Gebein mit Geist erfüllt.
Und siehe, neu erscheint das Wunder!
Das Meer, noch kurz des Zornes Bild,
Es ruht, gleich frommen Heerdenschaaren,
So sanft, so still, so lieblichmild. —
Die Sonne sinkt, die Nacht erhebt sich,
Der Mond erscheint mit goldnem Rand,
Die Stern' im Meer gleich irren Wandrern,
Die unstät zieh'n in fernem Land.
Da glänzt es gleich den Himmelslichtern
So flammend hell im Meeresgrund;
Der Himmel scheint herabgestiegen,
Schloss mit dem Meer den Friedensbund.
Auch sind's vielleicht der Meere zween,
Ergossen aus der Gnade Quell,
In Mitten noch mein Herz als drittes,
Da rauscht's von Liedern klar und hell.

Ausser dem Kampf mit dem eignen Innern hatte er jedoch auch noch den Kampf mit den Freunden zu bestehn. Diese theilten wohl den Wunsch einer einstigen Rückkehr nach Pa-

lästina, wenn es in seiner vollen Herrlichkeit erblühen, Israel wieder in aller Machtfülle es besitzen werde; aber die Sehnsucht nach dem verwüsteten Lande lag ihnen fern, und Juda's heisse Liebe schien ihnen schwärmerisch. Auch diesen Schmerz muss er ertragen, und er kämpft gegen solche freundschaftliche Zumuthungen mit Kraft und entfaltet darin seine tiefsten Ueberzeugungen.

Abwehr.

Sanft klingt Dein Wort, doch sind's verborg'ne Spitzen,
Wie Honig süss, wie Bienenstacheln ritzen,
Mich sollte Sehnsucht nicht nach Salem füllen,
Weil heute Blind' und Lahme es besitzen?*)
Ist dort nicht unsres Gottes Haus gewesen,
Sind dort nicht Brüder, treu und auserlesen?
Warum, wenn's wäre, wie Dein Herz erdichtet,
Ist im Gebet dorthin der Blick gerichtet?
Euch schmäht ein Enkel gar, Ihr heil'ge Ahnen,
Will wohl um Eure Thorheit Euch vermahnen.
Dort weiltet Ihr, habt dort die Gruft gegraben,
Gebracht auf die Altäre Opfergaben.
Glaubst Du, sie hätten Thörichtes begangen,
Weil fremde Herrschaft noch das Land umfangen? —
Hier sind der Mein'gen Gräber? — Zugegeben,
Doch wo erwachen sie zu neuem Leben?
Und Tafeln, Lade, Gottes Heiligthümer —
Wo gibt's Besitz für uns als diese Trümmer?
An diese Stätte knüpft sich unser Hoffen,
Das Land, wo uns die Himmelspforte offen,
Wo Sinai, Karmel, wo Propheten wohnten,
Wo Priester, wo geweih'te Kön'ge thronten,
Und wenn verwüstet auch, der Väter Erbe,
Der Seele Labsal, wenn der Leib auch sterbe.

Lass Dich durch griech'sche Weisheit nicht verlocken,
Die keine Früchte treibt, nur höchstens Blüthen,
Und ihr Gehalt? „Das Weltall nicht geschaffen,
Vor allem Anfang da, umhüllt mit Mythen."
Lauscht gierig auf ihr Wort, Du kehrst zurück,
Im Mund Geschwätz, das Herz leer, unzufrieden.
Drum, Lieber, such' ich auf die Gottesstrasse
Und hab' der falschen Weisheit Pfad gemieden.

*) Anspielung auf die Zeit, da David es eroberte, wo es heisst, es sei von Blinden und Lahmen vertheidigt worden. 2. Sam. 5, 8.

So tobte in ihm der Sturm widerstreitender Empfindungen, bis äussere Ereignisse seine Bedenken ganz verdrängten. Schon grollten von den Berberstaaten her die Donner, die bald auch über Spanien sich entladen sollten. Der blinde Glaubenseifer der Almohaden wüthete gegen die arabische Bildung und Aufklärung und schwang die Zuchtruthe über Christen und Juden. Diese Verhältnisse waren es wohl, welche die Ausführung des lange gehegten Wunsches bewirkten.

Entscheidung.

Nach Gottes Stadt zog mich der Sehnsucht Streben,
Und doch ergriff mich vor der Wand'rung Beben,
Nun fügt der höchsten Weisheit Rath die Trennung,
So find' ich Kraft in Seines Namens Nennung.
Drum preis' ich Ihn, wie auch der Weg sich wende,
Ich danke Ihm, wohin Er auch mich sende.

Juda trat seine Reise um 1140 an, durchzog Spanien, wo wir ihn zuletzt in Cordova und Granada treffen, schiffte sich dann ein nach Alexandrien, die Berberstaaten meidend, durchreiste Aegypten, das er gleichfalls als Land der alten Wunder und neuer schöner Blüthe für die Juden ehrte, und wo ihm herzliche Freunde lebten, wanderte durch Jemen und besuchte Tyrus. Ueberall wo er hinkam, begrüssten den berühmten Mann Freunde und Bewunderer. Als er durch Cordova kam, sandte ihm der dortige Rabbiner, zugleich als Philosoph und Dichter bekannt, Josef ben Zaddik, ein Geschenk mit folgendem Gedichte:

Was wäre würdig, dass ich's Juda reiche,
Das meiner Seele tiefer Sehnsucht gleiche?
Du fängst, des Sanges kunstgeübter Meister,
Mit süsser Rede, nicht mit Netz die Geister,
Ein junger Leu an Kraft und dennoch schmiegsam
Dem Rehe gleich, das lieblich, sanft und biegsam.
Du, der an Sitte, Einsicht auserkoren,
Vom Glauben und der Weisheit selbst geboren,
Wer wagt's zu Deiner Höh' hinanzudringen,
Vermag's nach Deinem Werth Dir darzubringen?
Doch nimm es freundlich an, was ich Dir gebe,
Wie Gott gefällt der Hände fromme Hebe.

Jedoch so zart wie die Gabe gereicht wurde, so zart und fein lehnt Juda sie ab.

Der Dank.

Es war doch sonst mein Mund der Rede kundig,
Und heute fehlt das Wort mir ganz und gar,
Ich finde die Gedankenkinder gar nicht,
Und war doch sonst mein Geist nicht unfruchtbar!
Ich suche des Gesanges Thau, zu tränken
Der Liebe Beete Euch — ich find' ihn nicht.
Wie kann auch neben Eurer Sonne Strahlen
Noch leuchten meiner Lampe schwaches Licht?
Es wäre unnütz, Euren Werth zu rühmen,
Da ihn die Zeit doch stets im Munde führt;
Nur Jünger sind der Würde und der Lehre
Besitzer, Euch die Meisterschaft gebührt.
Ihr habt mit Liebe mich und Huld getränket,
Berauscht von solchem Trunke ist mein Geist;
Das Antlitz strahlt mir liebevoll entgegen,
Die Hand gleicht reichem Strom, der überfleusst.
Ihr habt mein Herz durch geist'ge Lieb' bezwungen,
Und wollt es fest Euch eignen noch durch Kauf?
Ich bitte, gönnt allein mir Eure Freundschaft,
Sonst Nichts — und ich verfolge meinen Lauf.

Mit ähnlicher Zartheit dankt er ein andres Mal für ein Geschenk, welches er von einem Andern erhielt und das in einem heiligen Sekel, der altisraelitischen Münze, bestand. Nach Worten der Erhebung schliesst er dort:

Nicht mag ich Silber, mag nicht Gold;
Ich will, dass Du mir treu und hold.
Was nützte mir auch reicher Sold,
Wenn Deine Lieb' ich missen sollt'?
Doch sei die Gab' ein Unterpfand
In Deines Sohnes Juda Hand,
Ein Liebeszeichen, zugesandt
Aus Zion, meiner Sehnsucht Land.

Als er Cordova verliess, richtete er noch Abschiedsworte des Dankes und der Verehrung an Josef:

Noch einmal möcht' ich zu dem Geisteshelden,
Der Lehre Herrn, mich dankend wenden.
Mit Blitzesschnelle meine Freundschaftsgrüsse
Ihm Tag für Tag entgegensenden,
Bevor ich scheide, in das Herz eingraben
Tief seines Mundes weise Spenden.
An solchem Mahl erquick' ich mich und gürte
Zu weiter Reise frisch die Lenden.

Ich möcht' ihm auch 'ne Gabe überreichen.
Dass er sie nehm' aus meinen Händen,
's sind edle Perlen des Gesanges; o dass
Sie Gunst in seinen Augen fänden!

Als er durch Granada kam, empfing er viele Beweise liebender Verehrung, er traf jedoch den geachteten Dichter und Rabbinen Abu-Sakharija Juda ben Gajath nicht daheim. Dies drückt er fein in folgendem Gedichtchen aus:

Mich suchten Freunde auf und Gönner,
Als ich gereist durch Granada:
Ich nannt' den Ort drum „Engelschaaren",
Weil mir wie Jakob einst geschah.
Hätt' ich nun Juda noch gesehen,
Ich würde's nennen: „Gott ich sah."*)

Sein gemüthlicher Sinn war bei allem Ernste, welchen der Zweck seiner Reise in ihm befestigte, doch immer für die heiteren Beziehungen zu den Freunden offen und empfänglich. Als er in einen Ort kam, wo ein Bekannter ein Fest feierte, führte er sich scherzend mit folgenden Worten bei ihm ein:

Der Gast.

Bei frommer Feier ward im frohen Kreise
Leviten, Fremden, Waisen Theil am Feste.
Nun sieh, der Sänger, fremd, Levite, Waise,
Auch er sei heute einer Deiner Gäste!
Reich ihm den Wein, der fröhlich stimmt,
Ob g'rad das Herz ist, ob verkrümmt.

Freilich war Dies die seltnere Stimmung seines Gemüthes. Vielmehr rangen in ihm meist die widerstreitenden Gefühle der Beseligung, welche in der Hoffnung auf Erreichung seines Zieles lag, und der Trauer über die Lieben, die er daheim gelassen, über die behagliche äussere Lebensstellung, die er nun mit einem unruhigen, gefahrvollen Wanderleben vertauscht hatte. Die Freudigkeit überwiegt, doch kann er nicht umhin, auch die Wehmuth auszudrücken. Er hatte eine einzige Tochter, die ihm bereits Enkel geboren, unter ihnen einen, der seinen eignen Namen

*) Jakob begegnen auf seinem Wege Engel und er nennt den Ort danach „Engelschaaren", 1 Mos. 32, 2 f.; als er auf der weiteren Reise mit dem Engel ringt, nennt er den Ort Peniel, „Denn er habe Gott geseh'n von Angesicht zu Angesicht", das. V. 31.

Juda trug und an welchem sein Herz mit aller Zärtlichkeit hing, einen andern, Asarel, der nicht minder seine liebende Seele mit Hoffnungen erfülllte. Auch Schüler, jugendlich begeisterte Anhänger, hatte er gewonnen, auf die er mit liebevollem Blicke schaute. Eine jede Stätte war ihm lieb geworden, wo der Seufzer im Gebete sich zu Gott emporgerungen und wo er mit frommen Sinne im Gesetze die höhern Geheimnisse erforscht und seine Seele gelabt hatte. Der häuslich-sinnige Schmuck der Sabbath- und Festfeier hatte ihm die tiefe Beseligung gegeben, die das ahnende Gemüth aus deren reichem Borne schöpft. Mit welcher Innigkeit hatte er oft den gottgeweihten Sabbathtag besungen!

Freund Sabbath.

Reich mir den Kelch zur Liebesfeier,
Gruss Sabbath Dir, Du lieber, treuer.

1. Sechs Knechte sind die Wochentage;
Werd' ich auch matt von ihrer Plage,
Sie sind mir leicht, ich dulde, trage,
Weil Sabbath mir so werth, so theuer.

2. Sobald am ersten ich beginne,
Auf Sabbath hin ist's, wo ich sinne;
Was von der Arbeit ich gewinne,
Ist ja für Sabbath's Segensscheuer!

3. Sollt' ich am Montag, Dienstag sorgen,
Am Mittwoch, weil sein Licht verborgen?
Möcht' neidisch doch die Sonn' erborgen
Den Sabbathstrahl, das heil'ge Feuer!

4. Der fünfte schon ruft Heil mir zu:
„Ja, morgen wird Dir Geistesruh',
„An Gottes Tisch ein Gast bist Du,
„Früh Knecht noch, Abends doch ein Freier"!

5. Der sechste drum mich hoch erfreut,
Naht eilig ja der Ruhe Zeit!
Trifft mich an ihm noch herbes Leid,
Der Abend deckt's mit sanftem Schleier.

6. Es dämmert! Mir ist's hell und licht,
Ich schau' des Sabbath's mild Gesicht
Bringt Kuchen, häufet süsse Frücht',
Dem trauten Freund' erkling' die Leier!
Reicht mir den Kelch zur Liebesfeier!
Gruss Sabbath, Dir, Du lieber, treuer!

Zu der frohen Beseligung gesellt sich in seinen Sabbathliedern auch zuweilen der Stolz im Bewusstsein, den ächten

Gottestag zu feiern, und hart schmäht er die andern Glaubensparteien, welche demselben einen andern Tag vorziehen:

Der ächte Sabbathtag.

O Sabbath, prachtumkleidet
Geschmückt mit Friedenskronen,
Dein heilig Bündniss scheidet
Uns von den Nationen.

1. Dem Tag', den Gott geweihet,
Wollt eure ihr vergleichen?
Der Christ nach vorn, nach hinten
Lässt ihn der Moslem weichen.
Uns täuscht nicht euer Wirrsal,
Uns ist die Wahrheit eigen.
Gleicht Blutgewand Diademen?
Dem Lebenden ein Schemen?

2. Den Thron erklimmt ihr nimmer
Trotz allem frevlen Sinnen,
Den Tag der Gottesruhe,
Da Segensströme rinnen.
Als aus dem Nichts die Welt ward,
Da war auch sein Beginnen,
Ein Lebensbaum, dess' Schatten
Uns schützt, wenn wir ermatten.

3. Dein Liebling, Gott, einst nistend
Im Schosse Deiner Gnaden,
An Deinem Tisch' lobsingend —
Ist nun zerstreut, beladen.
O, lass uns wieder heimzieh'n
In Deines Heiles Pfaden,
Die Griechin fliehe eilig,
Wir rufen: dreimal heilig!

Dennoch reisst er sich von Allem los, um dem Ideale seines Lebens noch im Alter sich zu nähern.

Heimweh.

1.

Mich drängt's nach meines Gottes Hause hin,
Wo die Gesalbten thronten, weilt mein Sinn.
Nicht gönnt' ich mir die Lieben satt zu küssen,
Nicht lässt die Sehnsucht mich den Garten missen,
Den ich gepflanzt, mit Liebe hab' gepflegt,
Ach, dessen Früchte sorgsam ich gehegt,
Gedenk' nicht Juda's, Asarel's sogar,
Die meines Stammes schönstes Blüthenpaar,

Nicht Isaak's, den ich wie 'nen Sohn gehalten,
Zur Reife liess an meiner Sonn' entfalten,
Vergess' den Ort, wo zum Gebet' ich stand,
Wo ich im Forschen Geistesruhe fand,
Die Sabbathweihe, die das Haus mir schmückte,
Der Feste Feier, die mich tief erquickte.
Ach, willig geb' ich Alles hin, vertraue
Dem Meer mich an, bis dass mein Auge schaue
Den Ort, wo Gottes Herrlichkeit gethront,
Ein trunkner Blick mein tiefes Sehnen lohnt.
Dort sitz' ich dann von Himmelsluft gekühlt,
Von Jordan's Fluth wird meine Hütt' umspült.
Da preis' ich, danke, lobe, singe;
O dass ich's bald, ja bald vollbringe!

2.

Dich preiset meine Seele jederzeit,
In ruh'gem Frieden wie in Bangigkeit.
Wenn auch des Schiffes Schritte zitternd wanken,
Dir fliegen hoch entgegen die Gedanken,
Wenn, wie von Gluth entbrannt, die Tiefe kocht —
Gleichwie mein Herz in feur'gem Sehnen pocht, —
Zum Sturm die Ungeheu'r sich gesellen,
Mit blut'ger Beutegier das Schiff zerschellen,
Wenn Weh und Angst das Herz dann Allen füllt
Und höher immer die Gefahr anschwillt:
So wird auch dann Dein Name mich erquicken
Nicht Kummer mir die Seele niederdrücken.
Ja, ich verlass die einzig mir Geborne,
Die liebe Tochter, meiner Seel' Erkorne,
Vergesse sein, den sie mir hat bescheert,
Mein Enkelkind, mein Liebling, mir so werth.
Vergesse? — Nein, das kann doch Juda nicht —
Vergessen seines Juda Angesicht.
Dem Zug nach Dir muss dennoch dies auch weichen,
Bis Deine Pforten einst ich werd' erreichen.
Dort weil' ich selig in verklärtem Schmerz,
Als wär' ein Opfer dargebracht mein Herz.
Ein Grab in Deinem Lande sei mein Lohn,
Fürsprache, Zeugniss einst vor Deinem Thron.

Auf dem Meere selbst da durchzuckte ihn auch der Schauer, hier den wilden Kräften der Natur und den fremden rohen Menschen übergeben zu sein, und mühsam ringt er sich zu ruhigem Vertrauen hinan.

Auf dem Meere.

Den Gruss entsendet Euch, all seinen Lieben,
Der Sehnsucht Sklav', im Meer umhergetrieben,
Ein Spiel der Winde lossgelassnem Wüthen,
Die bald ihm drohn und bald ihn liebend hüten.
Vom Untergang in weiter Meereswüste
Trennt nur ein schwaches, schwankes Brettgerüste.
Lebend'gen Leibs umschliesst mich in den Wellen
Von Holz der Sarg, ein Grab, nicht lang vier Ellen.
Ich kann nicht stehn, kaum sitzen, will mich legen;
Wie ist's so eng! kann kaum den Fuss noch regen.
Ach, ich bin krank, erfasst von inn'rem Beben,
Von Menschen, fühllos wie der Sturm, umgeben.
Hier ist der Steu'rmann Fürst und seine Knechte;
Wem sonst gebührten hier der Hoheit Rechte?
Hier gilt nicht Kunst, die Weisheit wird verachtet,
Das Schwimmen nur wird hier als Kunst betrachtet.
Ach ja, mir ist das Antlitz trüb' umschattet,
Des Geistes Kraft, des Herzens Fried' ermattet,
Bis dass die Seele ich vor Gott ergiesse,
Wo Lad' und Altar stand, die Thräne fliesse,
Den heissen, tiefen Dank ich dort Ihm bringe,
Ihm, der den Sündern Gnad' erweist, lobsinge.

Doch die Seefahrt war glücklich, er gelangte ohne Unfall nach Alexandrien und feiert dies in einem Dankliede:

Die Ankunft.

Du bist Berather in des Himmels Höhen,
Dein Urtheil wird vollstreckt auf Land und Seen.
In Dir beruht die Zuversicht des Lebens,
Wer Dir nicht traut, der müht sich ab vergebens.
Keck eilt er hin zum Meer auf krummen Wegen,
Er will gen West — er zieht dem Ost entgegen.
Nun wird geheilt er von dem Hochmuthswahne,
Als richte er aus eigner Kraft die Fahne,
Bekennt nun reuig seine Sünde,
Auf dass vor Gott er Gnade finde.

Die Wellen heben sich, der Himmel düster,
Bald Brausen, Zischen bald und bald Geflüster,
Das Wasser, Höhlen theils, theils Bergen gleichend,
Das Schiff im Tanz, jetzt fallend und jetzt steigend,
Das Auge ängstlich auf den Steu'rer schauet,
Mein Herz doch dem, der Fluthen stillt, vertrauet,
Doch zagend, ob mein Flehn Er höre,
Ob Er gedenkt der Sünden Schwere.

Noch stürmt das Meer, der Wind lässt's wild anschwellen,
Der Führer wirr, und Kiel und Mast zerschellen.
Es brennt, das Herz verzagt, dem Arm entsinket
Das Ruder, Angstschrei, keine Rettung winket;
Das Wrack wirft taumelnd aus, was es belaste,
Leviathan ladet seine Brut zu Gaste.
Das geiz'ge Meer streckt aus die Hände,
Scharrt ein die Beute ohne Ende.

So zagt' auch ich zuweilen, flehte, bebte,
Doch bald Vertrauen wieder mich belebte;
Des Schilfmeers, Jordan's, Marah's Wunderthaten
Mir vor die bange Seele lebhaft traten,
Da ward von Seiner Gnade ich belehrt,
Wie bitt're Noth in süsse Lust Er kehrt.
In wilden Wassern lässt Er Pfad' erstehen,
Von Ihm die Gluth, der Frost von Seinem Wehen.
In mir erwachten frohe Klänge,
Voll Lust und Freude Lobgesänge.

Ja, Er erwies mir Armen Huld; die Fluthen,
Nicht hadernd und nicht Angst erregend, ruhten.
Die Engel des Erbarmens „Frieden"! riefen,
Aus Höhen schreitend in des Meeres Tiefen.
O, dass mein Volk, zu hartem Druck erliegend,
Dem Kahne gleich im Sturmesdrohn sich wiegend,
Solch frohe Botschaft bald vernehme wieder
Und freudig dann anstimme Freiheitslieder:
„Zieh aus dem Dunkel, Kind der Treue,
„Dir strahlt der Gottesglanz auf's Neue!"

In Aegypten ward ihm überall ein sehr ehrender Empfang zu Theil; die Häuser der berühmtesten Männer öffneten sich ihm gastlich, und er konnte kaum den dringenden Gesuchen, bei ihnen länger zu verweilen, widerstehen. Er musste die ganze Kraft seiner Sehnsucht nach dem heiligen Lande aufbieten, um dem Verlangen, unter diesen Freunden für immer zu weilen, zu begegnen. Die Liebe, die ihn dort beglückte, gab ihm seine Jugendkraft wieder, und die Gedichte, die er dort sang, gehören zu den besten Erzeugnissen seiner Muse. Fünf Freunde waren es besonders, die sich um seinen Besitz stritten und ihn durch ihre Freundschaft an Aegypten zu fesseln bemüht waren. Es waren wohl die von ihm verherrlichten Aaron Benzion ben Jeschuah Al-Amani in Alexandrien, Rabbine und Dichter, Abu Manzur Samuel ben Chananiah in Kahirah

mit dem Titel: Fürst, der Rabbine und Gemeinde-Sekretär Nathan ben Samuel daselbst, der als Dichter bekannte Abu-Said Chalfon ha-Levi in Damiette und Abu-Ali Ezechiel ben Jakob ebendaselbst.

Den Ersteren besingt er u. A. mit folgenden Worten:

Ja, Aharon, Du bist ein Auserkorner,
In Gottes Herrlichkeit und Glanz Geborner,
Genannt ein Meister, nicht weil Du das Meiste
Errangst, stehst Du allein vielmehr an Geiste.
Als Du geworden, damals blickt' hernieder
Der Gnade Strahl; erst dann erschien er wieder,
Als Deine Söhne, Lebensbaumes Sprossen,
Gleich Dir aus Gottes Quelle sich ergossen. —
Dass dieser Strom durch Dich den Lauf hinlenket,
Mit seinen Wassern Dich, Aegypten, tränket,
Dess rühmst Du Dich und freust Dich seiner Früchte,
Der lieblichen; doch in noch hell'rem Lichte
Strahlt Alexandrien mit Ruhmeskronen,
Da dort der Feldherr und die Söhne wohnen.
Nicht Wittthum fürchtet es, nicht Trauer,
Sind sie ja sichre Wehr ihm, feste Mauer!
Wo Aharon mit seinen Söhnen weilet,
Verstummt der Schmerz und jede Wunde heilet.

Von Kahirah aus, wo er im Hause des Fürsten Samuel wohnt, schreibt er an Aaron einen Brief voll Lobeserhebungen, theilt ihm auch zugleich mit, wie die Dichterlust in ihm neu erweckt worden und sendet ihm ein Gedicht, das die drei verschiedenen Stimmungen, die alte heitere Lust am Gesange, die liebende Verehrung gegen den Freund und die nicht gestillte Sehnsucht nach Zion in wunderbarer Weise mischt. Er schreibt: „Wir gedenken der Gedichte, — der lieblichen Wichte — aus der Jugendzeit; — ach, die ist weit! — Du fragst nun, ob's möglich, — jetzt etwas Aehnliches zu machen, das erträglich, — während das Herz trocken — und gebleicht die schwarzen Locken, — nicht mehr der Funke glüht, — nicht mehr der Geist sprüht. — Sieh, da sassen Deine Freunde beim Glase — und tranken mehr als gewöhnliche Masse, — und bei der Becher Klingen — ergriff mich's zu singen — wieder 'mal von Liebe und Lust — aus voller Brust. — Hier hast Du's, Du magt's in Ehren halten, — und taugt's Nichts, vergib es dem Alten!"

Nun folgt das Lied:

Alte Lust, junge Sehnsucht.

Keusch sind die Jungfrauen und doch gefährlich,
Sittsam ihr Blick und doch gleich Pfeilen;
Der weisse Arm, die sanfte Wimper, schlagen
Sie Wunden nicht, die nimmer heilen?
Die schwarzen Locken, die Korallenlippen,
Lust ist's, bei ihnen zu verweilen.
Wer naht jedoch den herrlichen Gestalten,
Ohn' dass das Herz sie ihm zertheilen?
Soll sie nun, weil sie solchen Mord begehen,
Zwar schuldlos, dennoch Straf' ereilen?
Das fragen wir Dich, weiser Meister! Woll' uns
Nach Gottes Wort Bescheid ertheilen.

Du bist ein Meister, der's versteht, die Flügel
Nach aller Weisheit Sitzen hinzubreiten,
Ein Aaron mit dem Brustschild, tüchtig
Die „Wahrheit" und das „Licht" darauf zu deuten.
Dich hat die Würde selbst gesalbt mit Salböl,
Wie sie's allein für Dich nur zubereiten.
Benannt sind Dir wohl Manche gleich, doch müssen
Sie ehrerbietig Dir zu nahen meiden.
Wer möcht, wer einmal Deine Frucht gekostet,
Sie auch um ihre taube Frucht beneiden?
Mit Todesengeln, gleich dem grossen Ahne,
Das ist für Dich ein würdig, ruhmvoll Streiten,
Dein würzig Wort vermag die matte Seele,
Dem Leibe fast entflohn, zurückzuleiten.

Ich denke Dein, da bebt's und zittert in mir,
Wie Tauben flattern vor des Sperbers Krallen;
Ich schreibe, sieh da lassen meine Seufzer
In's Angesicht des Herzens Blutstrom wallen.
Wohl sehnt, wie Steppen sich nach Wasser sehnen,
Mein Herz sich hin nach Zion's heilgen Hallen;
Doch haben fünf in Freundschaft sich verbunden,
An Glanz so reich, dass Sterne niederfallen.
Ich will sie sehn, so dacht' ich, Liebe sammeln,
Die ich mir ausgesä't bei ihnen Allen,
Geht sie ja doch zu rasch dahin und altert.
Doch sieh, ich fand sie immer überwallen.
Sollt' mich Aegypten wirklich fesseln? Nein, nein!
Des Herzens Töne „Zion! Zion!" schallen.
Wenn dort ich hinzieh' düstren Hauptes und es
Betrete mit der Füsse nackten Ballen,
Da glüht der Stein von meines Herzens Flammen,
Der Boden, weich von Thränen, muss zerfallen,
Ach, so verdrängt die Sehnsucht andre Sehnsucht.
Die Klage weicht der Klage zu Gefallen.

Auch Nathan bewirthet ihn dort festlich, und halb scherzend, halb wehmüthig dichtet er an ihn:

Das reiche Mahl.

Du hältst mich wohl für einen Pelican,
Du nährst so reichlich mich mit Huhn und Hahn,
Doch muss ich Fremden Alles überlassen,
Selbst edle Würzen ekeln mich nur an,
Mir will Nichts munden. Habe Mitleid mit mir
Und lass mich fürbass ziehn auf meiner Bahn!

Von Damiette aus, wo er bei Chalfon sich aufhielt, schrieb er in ähnlicher Weise an Nathan nach Kahirah: So hat er mich denn berückt — und mich umstrickt, — bis dass ich vermessen — mein Gelübde vergessen, — und der Harfe wieder entlock' ich Klänge, — Jugendgesänge, — und denke nicht, dass der Tag bald sich wendet — und das Leben endet. — Nun hast Du, was mit geringer Macht — ich nach hartem Kampf hab' vollbracht. — Nimm's hin, lies es mit Geduld, — beurtheil's mit Milde und Huld!" Das Lied, das er beilegt, beginnt:

Herrlich ist das Land geschmückt,
Lieblich, duftend seine Auen;
Was zumeist das Aug' entzückt,
Sind die schlanken, holden Frauen.
Da vergisst man seine Jahre,
Denkt nicht, dass schon grau die Haare.

Und nachdem er Nathan reiches Lob gespendet, schliesst er:

Einst gelobt' ich, dass allein
Gott fortan mein Lied erklinge;
Heisst es, mein Gelübd' entweih'n,
Wenn ich Seinem Jünger singe?

Hatte Juda mit der Freundschaft einen harten Kampf zu bestehen, da diese ihn an Aegypten fesseln wollte, so musste er auch hier wieder dem Staunen und dem Kopfschütteln begegnen, womit man seine Sehnsucht nach Palästina betrachtete und bespöttelte. Aegypten, das einer aufgeklärten und duldsamen, dabei starken und dem Lande Kraft und Wohlstand bereitenden Regierung sich erfreute, sagte man, biete nicht die Veranlassung zur Auswanderung wie Spanien und die Berberstaaten, welche von innern Kriegen zerrissen seien. Gelte es

jedoch nicht die Gegenwart, sondern die Erinnerung an alte Wunder, an eine glorreiche Vergangenheit, so dürfe doch kühn Aegypten sich seiner Vorzüge rühmen. So richtete denn auch Einer das Gedicht an ihn:

Versuchung.

Sieh an das Land, wo Israel geweilt;
Was ist's, warum Dein Fuss so rasch enteilt?
Gemach, Du sollst Aegypten Ehre geben,
Gemach und lass Dein überkühnes Streben!
Hier zog vorüber Gottes Herrlichkeit
An Pfosten, die durch Bundesblut geweiht.
War's hier nicht, wo das Feuer und die Wolke
Als Säule herzog vor dem ganzen Volke?
Aegypten ist's, wo das Geschlecht geboren,
Das Gott zu Seinem Bunde auserkoren.

Juda erwidert darauf mit der vollen Anerkennung Aegyptens, dass ihm wohl eine höhere Stellung als allen anderen Ländern aber doch keine gleiche mit Palästina eingeräumt werden könne.

Aegypten und Palästina.

Dir ziemt, Aegypten, Ruhm, Dir Lobgesang,
Allwo das Gotteswort zuerst erklang;
Dort ward die edle Rebe*) eingesenkt,
Erblühte dort, von heil'gem Saft getränkt.
Es war der Gottesboten Heimathland,
Wo sie zur Braut der Bräutigam gesandt;**)
Dort gab dem Volke Gottes Herrlichkeit
In Feu'r- und Wolkensäule das Geleit;
Dort ward das grosse Opfer dargebracht,
Das Bundesblut in der Erlösungsnacht.
Dort sprach einst Moses des Gebetes Wort;
So wurde nie geweiht ein andrer Ort.
Und einst, verkündet uns Prophetenmund,***)
Steht es mit Israel in engem Bund.
Wohl ist's voll heiliger Erinnerung,
Von Edens Strom durchflossen, ewig jung,
Und dennoch war's bestimmt nur kurzer Rast,
Wie sich den Baum zum Schatten wählt der Gast.

---

*) Israel.

**) Moses und Aaron wurden dorthin von Gott (dem Bräutigam) an Israel (die Braut) geschickt.

***) Jes. 19, 24. 25. An jenem Tage wird Israel das Dritte sein neben Aegypten und Assyrien zum Segen auf der Erde, indem Gott Zebaoth es segnet: Gesegnet sei mein Volk Aegypten und meiner Hände Werk Assyrien und mein Erbtheil Israel.

Ganz anders Salem: dort ist Gottes Glanz
Einheimisch, dort der Lehre Strahlenkranz,
Dort ist Vergeltung, wahrer Lohn,
Der Berg, zum Sitz erkoren und zum Thron.
Gilt höh'r als fremdes Land Aegypten Dir,
Doch wird's verdunkelt durch Kanaans Zier.
Wo ist, dass ihr mein spottetet, nun Grund,
Dass Stachelred' mich treff' aus eurem Mund?
Habt ihr mit Israels Lehre nicht gebrochen,
So ist das Urtheil zwischen uns gesprochen;
Seid ihr ungläubig, nun, sind wir geschieden,
Ich lasse euch, lasst mich auch ziehn in Frieden!

Eines seiner schönsten Lieder ist unstreitig das folgende, worin er gleichfalls die zudringlichen Zumuthungen, sein Vorhaben aufzugeben, abwehrt:

Beseligung.

Wie, darf der nackte Leib denn bannen
Das Herz, das eilend zieht von dannen?
Was ist mir anders noch das Leben,
Was ist denn sonst mein Sinnen, Streben,
Als dass noch meine glühn'de Wange
An Dir, o edler Boden, hange?
Ich hab' mit Schmerz mich losgerissen,
Will Spaniens blüh'nde Fluren missen,
Zieh' über's Meer, durchwandre Wüsten,
Wehr' ab die Freunde, die mich grüssten,
Begrüsse Strausse und Hyänen,
Mir ist Gesang ihr dumpf Erdröhnen,
Mich fesselt nicht Aegyptens Pracht —
Nach Kanaan zieht mich's mit Macht.

Nun tadeln mich die kühlen Geister,
Der Sinnenlust gar kühne Meister.
Ich duld' es still, will's überwinden;
Was spräch' ich auch, dass sie's verstünden?
Den Grossen dieser Erde dienen
Hat ihnen neidenswerth geschienen;
Ein Vöglein in der Hand von Knaben
War ich, an dem sie Kurzweil haben.
Umdüstert war mir jeder Morgen,
Dem Labetrunk entschlürft' ich Sorgen,
Gedrängt, ermattet und bedrücket,
Nur Menschen dienend, Gott entrücket:
Da ist mein Herz mir heiss entbrannt, —
Ich ziehe hin nach heil'gem Land.

Dort in dem Lande der Begabung,
Da such' Verzeihung ich und Labung,
Dort strahlt mir Sinai entgegen,
Abarim's Berg, wo Moses' Segen,
Dort ruht der Leib, wenn er ermüdet,
Dort ist mir Geist und Herz umfriedet,
Dort in dem Lande der Verheissung,
Wo Sehern ward die hohe Weisung,
Dort bei den Gräbern meiner Lieben,
Da will ich weinen, mich betrüben;
Wo sie geweilt, nun ruh'n, die Reinen,
Will ich mit ihnen mich vereinen.
Drum rasch dorthin, mein Schiff, enteil',
Wo Gott ergossen einst Sein Heil.

Doch zag' ich um der Jugend Sünden,
Die Gottes Bücher laut verkünden;
Das Alter auch, das sie vertrieben,
Ist es von Fehlern rein geblieben?
Nicht Anspruch habe ich auf Mild'rung,
Ich weiss, zu gross war die Verwild'rung.
Ach nun, mein Herz, was willst beginnen?
Mir will die Seel' in Schmerz zerrinnen.
Doch ist das Herz noch so beladen,
Es flüchtet sich zu Gottes Gnaden
Und ist beruhigt im Verzagen
Und ist gestärkt bei seinen Klagen.
Vergilt mir, straf', ob gut, ob schlecht,
Dein Urtheilsspruch ist stets gerecht.

So verliess denn Juda nach dem Aufenthalte einiger Monate das gastliche Aegypten. Welchen Weg er nunmehr eingeschlagen, wissen wir nicht genau, nur dass er Jemen durchwandert und in Tyrus mit Freunden verkehrt, erfahren wir. Die Gedichte werden von nun an sehr spärlich. Nur zwei Gedichte aus dieser Zeit sind mit Bestimmtheit nachzuweisen. Der Werth des einen besteht fast nur in dieser historischen Notiz; es ist zur Verherrlichung eines Freundes Abul-Rabi Salomo ben Gabbai gedichtet:

Ich zog durch Ostens Pfade und durch Jemen
Allein gleich einem wesenlosen Schemen;
Wie nährst Du Dich, so fragten sie, da fern sind
Die Männer, die sich Deiner sonst annehmen?

„Mir ward“, erwidert' ich, „ein edler Mann,
„Der speist mich Tag für Tag mit süssem Man.“*)
Das gibt's nicht mehr, so warfen sie mir ein;
„Nun, gibt's kein Man, so lebt doch Achiman.“**)

Einem Freunde, der ihn von Tyrus aus eine Strecke begleitet und sich, nachdem sie sich getrennt, liebevoll nach ihm erkundigt, erwidert er in sehr gedrückter Stimmung:

Wehmuth.

Ein Strom, den nicht ein Wolkenbruch ergiesst,
Der, ach, aus meinen beiden Augen fliesst!
Mein Aug' von Thränen nass und doch versengt
Von heissen Seufzern, die das Herz beengt!
Ihr fragt verwundert, wie der Thränen Fluth
Ausströme aus des Innern Feuergluth?
O wüsstet ihr, wie mir das Herz zerrissen!
Doch nein, von solcher Qual sollt nie ihr wissen.
Die Zeit hat Leib und Seele mir genommen
Und will für ihre Schuld mir nicht aufkommen.
Des Glückes und der Jugend Flucht, auch Schmerzen
Der Wandrung nagen dreifach mir am Herzen.
Einst hielt die Tag' ich für beständig weilend,
Doch wir verträumen sie, sie ziehen eilend.
Wie Reisenden zur See, die weiter fahren,
Ohn' es zu merken, so ergeht's den Jahren;
Sie sind des Weges kundig, rasch zu fliehn,
Doch taumelnd, gilt's zu uns zurückzuziehn.
Der Edle muss vor dem Geschick sich bücken,
Mit Lust erwählt es sich des Bösen Tücken.
Wohl sorgte für den Frieden meines Lebens
Der Freunde wohlgemeinter Rath — vergebens!
Mir wuchs die Wanderlust gar rasch empor,
Und hatt' ich doch sie nicht gepflanzt zuvor!
Nur Deine Grüsse, Himmelsboten gleich,
Die Schrift, in Pracht gewirkt, an Freundschaft reich,
Nur sie, begegnend mir so liebewarm,
Beleben mir den Geist, der freudenarm —
Du fragst, die Frische ob sie mir geschwunden?
O Freund, denk' nicht mehr an den einst Gesunden!
Das Antlitz, das von Frohsinn einst gestrahlt,
Der Trennung Schmerz hat's trübe, schwarz bemalt.

---

*) Manna.

**) Achiman heisst hebr.: Bruder des Manna, also ihm gleichstehend; ferner spielt es aber auch auf den Namen eines Riesen an, 4 Mos. 13, 22.

Heil Tyrus! Deinen Weisen Heil! Sie haben
In's Herz mir ihre Namen eingegraben
Und sich zum Meer ein zweites noch erkieset:
Mein Auge, dass von Thränen überfliesset.
Gedankenblüthen pflückt' ich dort mit Dir,
Vereint im Weisheitsgarten weilten wir. —
Doch wie die Trennung mir das Herz bedrückt,
Du ziehst zurück zu ihnen, mir entrückt.
So werden sie denn deine Ankunft segnen;
Denn selig leben ist es, Dir begegnen.

Sollten in diesem Gedichte die schmerzlich-bittern Gefühle der Enttäuschung ausgedrückt sein? Sollten die glänzenden Ideale seiner dichterischen Seele verblichen sein, als er ihrer Verwirklichung zu nahen glaubte? Kein Laut dringt mehr von ihm zu uns, kein Jubelton belehrt uns über die befriedigte Sehnsucht. Vielleicht auch wandelte er still in dem heitern Gottesfrieden, der keinen Wunsch mehr kennt, ohne Bedürfniss, sein Herz ferner zu erschliessen, ferner ausströmen zu lassen; vielleicht lebte er in ruhiger Beschaulichkeit, vereint mit seinem Gotte, den er verherrlicht, im heiligen Lande, wonach eine tiefe Sehnsucht ihn erfüllt, nun bloss dem frommen Wandel hingegeben, geschieden von den Menschen, der Verklärung entgegensehend, harrend, bis der Leib im verehrten Boden eine Ruhestätte finden, der Geist sich in das Reich des Lichtes emporschwingen werde. Sein Leben war erfüllt; würdig schliesst seine Geschichte, sie wird durch keine weitern Nachrichten über ihn entweiht. Nur die Sage dichtete später an ihm, und die Nachwelt legte Kränze auf sein Grab, wenn sie auch dessen Ort nicht kannte.

Grabschrift.

Ihr seid geflohen, Glaube, Edelsinn,
Sanftmuth, Gelehrsamkeit; wohin?
„Wir sind gestiegen hier hinab,
„Vereint mit Juda noch im Grab."

Anhang.

10. Die Nachwelt.

Juda fand, wie im Leben, so auch nach dem Tode die allgemeinste Anerkennung, und seine Ansichten, die während seines Lebens sich nicht so ungetheilter Billigung erfreuten, drangen bald in eine Lehre ein, die einen ungeheuren Einfluss übte. Mit Liebe gedenken seiner die jüdischen Geschichtschreiber von Abraham ben David ha-Levi an, der im Jahre 1161 schrieb, alle Jahrhunderte hindurch. Mit besonderem Lobe gedenken seiner die Dichter und ästhetischen Kritiker. Der Sänger Charisi, von Geburt ein Spanier, aber in Marseille wohnhaft, rühmt ihn an drei Stellen seiner Makamen, welche er 1218 anfertigte, an zweien mit allgemeiner Ueberschwänglichkeit, an der dritten mit kunstsinnigem Urtheile, wenn auch in nüchterner Sprache. Er sagt: „Die Leser von Gedichten — sind dreierlei, die Einen sind die schlichten, — die Andern Denker und die Dritten selbst Dichter — und zugleich Kunstrichter. — Drum sei der Dichter einfach zuweilen, — dann werden ihm die gewöhnlichen Leser Lob ertheilen; — bald sei er in Gedanken und Ausdruck gewichtig, — dann erscheint er den Denkern tüchtig; — wieder sei der Versbau rein — und die Rede fein, — damit er auch den Dichtern gefalle, die prüfen — und sich in die Verskunst vertiefen. — Drum gibt's Gedichte für verschiedene Leserklassen, — so dass sie die Einen erfassen, — wieder Andere liegen lassen. — Ein Lied jedoch, welches diese drei Vorzüge in sich vereint, ist ein Gesang, — am höchsten an Rang. — Die Dichtungen Juda ha-Levi's haben diese Eigenschaft, — sie sind einfach und glatt, dabei zart und voll Kraft, — lieblich und voll von süssem Saft. — Salomo des Kleinen (Gabirol's) Lieder — sind mehr für die Gelehrten wieder, — und Moses ben Esra findet mehr bei den Dichtern Gunst — wegen der Rede Pracht und der Strophen Kunst." So zählt ihn auch der vielseitige Spanier Palquera 1264 zu den besten Dichtern, und Immanuel aus Rom, der um 1328 im Geiste Boccacio's und Dante's dichtete und auch eine Paradieses- und Höllenfahrt beschrieb, sieht im Paradiese von Dichtern ausser seinem Muster Charisi nur noch

unsern Juda, den er auch zuweilen nachahmt. Für die Sittenlehrer sind seine Verse eine reiche Quelle von Sprüchen als Belege für ihre Vorschriften. Aber auch die Sprachforscher und Bibelerklärer berufen sich auf ihn als auf eine hohe Autorität. Andere berühmte Männer bedienten sich ganzer Gedichte von ihm oder einzelner Verse daraus, um sie auf ähnliche Verhältnisse anzuwenden. Seine religiösen Gedichte verbreiteten sich bald überallhin und wurden als gottesdienstliche Gesänge nach allen Gegenden hin getragen; während sonst die Gesänge spanischer Dichter mehr auf ihren Kreis beschränkt blieben, von ihnen die Italiener, Franzosen und Deutschen fast keinen Gebrauch für ihre Liturgie machten, so blieb „Juda der Castilier“ auch diesen nicht fremd, ja selbst die Karäer, denen doch Juda so entschieden entgegengetreten war, nahmen manche seiner Dichtungen in ihre Liturgie auf, ahmten manche nach, obgleich der eigentliche Reichthum seiner Hymnen den spanischen, nordafrikanischen und provençalischen Gebetordnungen zu Gute kam. Bald begann man auch seine Gedichte, die sich zerstreut fanden, zu sammeln, und diesen Sammlungen verdankt man die Erhaltung namentlich der nicht religiösen Dichtungen.

Auch seine ganze religiöse Anschauungsweise und sein philosophisch-theologisches Werk, in welchem er seine religiösen Ansichten auseinander gesetzt, erregten bald allgemeine Aufmerksamkeit. Schon 1167 oder 1171 wurde dasselbe von Juda Thibbon, einem geborenen Spanier aus Granada, der jedoch in Lünel wohnte, ins Hebräische übersetzt, und in dieser Uebersetzung ist das Buch vielfach verbreitet, aus ihr ins Spanische, Lateinische und theilweise ins Deutsche übersetzt und von Verschiedenen mit Commentaren versehen worden. Ja, noch eine andere hebräische Uebersetzung ist angefertigt worden: doch scheint dieselbe selbst handschriftlich nicht mehr vollständig vorhanden zu sein. Die Zeit war seinen Vorstellungen überhaupt bald weit günstiger geworden. So lange die freie arabische Bildung herrschte, vertieften sich auch die Juden, welche unter den Arabern lebten, unter ihnen die spanischen, in die philosophische Spekulation, der Geist fand seine Befriedigung darin, und das Herz zerfloss nicht in unbestimmter Sehnsucht. Bald aber welkten die schönen Blüthen dieser arabischen Bildung, zuerst unter den Gluthen des neu erwachten arabischen, dann des

christlichen Fanatismus, welcher mit der erstarkten Kraft der Christenheit sich Spaniens immer mehr bemächtigte. Das Misstrauen gegen die Philosophie wuchs, sie ward als eine verpestete Quelle des Unglaubens betrachtet und gemieden. Der Mangel an Befriedigung, welchen der Geist empfand, die Leiden, welche die Gegenwart und den Genuss an ihr verbitterten, drängten aus dem Reiche klarer Gedanken in die Nebelferne unbestimmter, dunkler Ahnungen, erfüllten mit der Sehnsucht nach räumlich und zeitlich fernen Zuständen. In Juda's Anschauungen fand man einen Haltpunkt. Die Gebilde seiner geläuterten dichterischen Phantasie wurden zu phantastischen Spukgestalten; was er mit inniger Frömmigkeit zu erfüllen wusste, ward in geheimnissvolle zauberhafte Wunderthätigkeit verwandelt. Die göttliche Gnadenausströmung wurde an Regeln gebunden und äusserliche Mittel aufgesucht, sie zu sich überzuleiten, und die kindischsten Erfindungen verdrängten den kindlich frommen Sinn. Die Wanderlust nach Palästina sollte nun alle geistige Erhebung ersetzen, um dort in müssiger Beschaulichkeit des göttlichen Segens theilhaft zu sein. Es trägt der Dichter vorahnend die Vorzüge wie die Krankheiten seiner Zeit in sich, beide aber in edler Idealität. Die neuesten Gestaltungen hatten sich jedoch so weit von Juda entfernt, dass man seinen Einfluss auf sie nicht erkannte, ja seine reiche Bildung war der einseitigen religiösen Schwärmerei und Verdumpfung fremd geworden. Doch wenigstens ward er nicht gleich andern berühmten Zeitgenossen und Nachfolgern verketzert, und so stimmen alle Richtungen in seinem Lobe überein. Während die Verfolger der Philosophen und ihrer Werke von seinem Buche sagten, dass, wer Gott wahrhaft dienen wolle, es mit Liebe umfassen solle: wandten die Männer, welche mit an der Auferstehung der Wissenschaft arbeiteten, auf ihn den Bibelvers an: Hüte Dich, dass Du den Leviten nicht verlässest (5 Mos. 12, 19).

Der reiche Schatz seiner Dichtungen, mit Ausnahme der in die Gebetordnungen aufgenommenen, von denen einige in verschiedenen Sprachen übersetzt worden, ward freilich in einer Zeit, welche eines geläuterten ästhetischen Sinnes ermangelte, allmählich vergessen, bloss Einzelnen blieb er theilweise bekannt, bis er in der neuesten Zeit wieder entdeckt und durch

den trefflichen S. D. Luzzatto in Padua, einen würdigen Jünger unseres Juda, zuerst gehoben wurde. Seitdem hat sich die Aufmerksamkeit mit immer grösserer Liebe auf ihn gelenkt und einzelne seiner Lieder wurden in Uebersetzungen von Honigmann, Kirschbaum, Krafft, Landau, Neumann, Sachs, Steinschneider und Zedner dem deutschen Publikum vorgeführt. Mag er in Vielem uns heute fern stehen, der wahre Dichter bleibt immer nahe, und wir können von ihm sagen, was er von seinem Freunde Gajath gesungen:

Du bist uns fern, zu Wolken
Sich kühn Dein Flug erhebt,
Bist nah uns, mit dem Herzen
In Liebe eng verwebt.

IV.

Isaak Troki.

Ein Apologet des Judenthums am Ende des sechszehnten Jahrhunderts.

[Besonderer Abdruck aus dem Breslauer Jahrbuche für das Jahr 5614. Breslau 1853. Joh. Urb. Kern. 44 S. 8°].

Die wachsenden Aufregungen in der Christenheit gingen an den Juden nicht spurlos vorüber, wenn sie auch nicht entsprechende Resultate unter ihnen zu erzeugen vermochten. Sie sahen in dieser Bewegung ein Streben, das Christenthum aufzugeben und sich zum jüdischen Glauben von der Einheit Gottes zu bekennen; ja sie glaubten auch den Einfluss einzelner jüdischer Gelehrter darin wahrzunehmen. Interessant ist, wie ein Schriftsteller aus dem Jahre 1449 die Geschichte von Huss erzählt: „In den Tagen des Jakob Levi, sagt er, ergab sich folgendes merkwürdiges Ereigniss durch Abigador Kara. Dieser nämlich wohnte in Prag, der Hauptstadt Böhmens und fand Gunst in den Augen des Königs (Wenzel); dieser zog ihn an sich, lernte bei ihm, so dass er zur Einsicht gelangte und bekannte, der christliche Glaube sei eitel. Als dieser König nun starb, stand ein Pfarrer, Namens Huss, auf, der auch in den Tagen des genannten Abigador war, zog alle Einwohner der Stadt an sich und lehrte sie den wahren Glauben der Einheit Gottes. Nun zerstörten sie die Kirchen, verbrannten die Bilder, züchtigten die Geistlichen; der grösste Theil der Bewohner der Provinz strömte ihnen zu und sie beschlossen den christlichen Glauben aufzugeben u. s. w."[1]) So schreibt auch ein späterer Schriftsteller (1564) die Neigung in den Niederlanden und Südfrankreich, namentlich Toulouse, der Reformation sich anzuschliessen, dem

Einflüsse der früher, im 13. und 14. Jahrhunderte, in grosser Anzahl übergetretenen Juden zu, welche doch nicht mit voller Anhänglichkeit dem neu umfassten Glauben zugethan waren und daher Aenderungen liebten.[2])

Diese Auffassungsweise des grossen Jahrhunderts, des 16., in welchem der Ueberdruss an dem geisttödtenden Formalismus des Mittelalters endlich ausbrach, dem die einflussreichsten Ereignisse, die Uebersiedelung der griechischen Literatur nach Europa und die Erfindung der Buchdruckerkunst, die Bahn der geistigen Umwälzung ebneten, — diese Auffassungsweise, sage ich, ist zu eng, gerade so wie diejenige, welche den ganzen Gehalt dieses Zeitalters an die kirchliche Reformation und an einzelne Namen, als Träger des neuen geistigen Lebens, an Luther und Melanchthon, an Calvin und Zwingli knüpft. Hier wirkten die mächtigsten Elemente, die Gemüther dursteten nach einer inneren Erfrischung, die starre Orthodoxie mit ihrer äusserlichen Pflichterfüllung und ihren ererbten Glaubensformeln befriedigte nicht mehr, der Geist wollte überzeugt, das Herz ergriffen werden, an die Stelle des zum nüchternsten Logiker herabgedrückten Aristoteles trat Platon mit seiner Poesie, trat die mystische und ahnungsreiche pythagoräische Schule, traten die in graues Alterthum zurückversetzten Mystiker, ein Hermes Trismegistus u. A., trat die jüdische Kabbalah mit ihrem Systeme, die Welt zu vergeistigen, alles Irdische in den unmittelbarsten, engsten Zusammenhang mit den höchsten geistigen Kräften zu setzen. Da man mit der Vergangenheit zu brechen sich nicht entschliessen konnte, sollte die Vernunft selbst zwingen, über die Vernunft hinauszugehen. Auf diesem Wege machte jedoch die Vernunft einige ihrer Rechte geltend, und der Bruch mit der Vergangenheit konnte doch nicht ganz ausbleiben. Die jüdische Literatur wirkte mächtig mit; in dem Manne, welcher am Entschiedensten die Reformation vorbereitete, in Johann Reuchlin, fand die jüdische Literatur einen beredten und kundigen Gönner und Verbreiter, und seine kirchlichen Ansichten wurden wesentlich durch sie modificirt. Allein eine Annäherung an das Judenthum ward dadurch nicht bewirkt. Die Vertheidiger der jüdischen Literatur vor der Reformation, ein Reuchlin, Paul Ricius, Augustin Justinian, Peter Galatin u. A., bekämpften das Judenthum nicht minder, nur nicht mit der unwissenden Ge-

meinheit ihrer Gegner, eines Pfefferkorn, Hoogstraten, Eck u. A.; ja ihre Vertheidigung der jüdischen Schriften geschah theilweise in der Absicht, aus diesen, wie sie vermeinten, sich siegreiche Waffen zur Bekämpfung des Judenthums holen zu können. Nicht besser verfuhren die bedeutenden Kenner der jüdischen Literatur, welche der neuen Kirchenbewegung sich anschlossen, Paul Fagius, Sebastian Münster u. A., und die Reformatoren selbst, wie Luther, schrieben „wider die Jüden und ihre Lügen." Das Verhältniss des Christenthums war dem Judenthume gegenüber ganz das alte geblieben, trotzdem man der hebräischen Bibel eine grössere Aufmerksamkeit zuwendete. Man hatte die kunstvolle hierarchische Ordnung des Papstthums gestürzt, die Persönlichkeit des Priesters und die Messe degradirt, Maria und die Heiligen ihrer Würde entkleidet und das Geheimniss über den Genuss des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahle nach verschiedenen Seiten beanstandet; aber die wesentlichsten Differenzen, die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Erbsünde, von dem Erlösungstode Jesu blieben, ja sie wurden noch stärker betont, und noch ernstlicher bemühte man sich, in der hebräischen Bibel, deren Vorschriften man einerseits durch die neue christliche „Verkündigung" für aufgehoben erklärte, doch andererseits unverkennbare, wenn auch verhüllte Andeutungen auf Jesus und seine Weltaufgabe zu finden. Nicht alle Blüthen, welche das Ende des 15. und 16. Jahrhunderts hervorlockte, gingen zu Früchten auf, viele vielmehr fielen verwelkt ab; die grosse Bewegung verengte sich an ihrem Ausgange zu einer zwar bedeutsamen, aber doch nicht alle angeregten Hoffnungen erfüllenden Umgestaltung des kirchlichen Lebens. Der Reformatoren Bedeutung liegt eben darin, dass sie nicht wie viele Andere über ihrer Zeit standen, vielmehr auf deren vermittelndem Standpunkte verblieben und daher ihre Kraft nicht in fruchtlosen Versuchen vergeuden mussten, sondern sie zu lebendiger That gestalten konnten. Als die Zeit an diesen halben Abschluss gekommen war, war die geistige Gährung vorüber, und die reichen Bildungselemente, welche auch auf die Juden im 16. Jahrhundert ausgegossen wurden, versiegten bald wieder. Daher war die unmittelbare Wirkung des erwachten wissenschaftlichen Lebens auf die Juden Italiens, Böhmens und Polens grossartig, die Folgen der Reformation, als des einengenden Abschlusses der

Bewegung, fast eher verkümmernd. Eine neue Epoche des Kampfes zwischen Judenthum und Christenthum bildete sich aus ihr nicht hervor.

Allein es kostete die gewaltigsten Anstrengungen, bevor die schäumenden Gewässer der dahinbrausenden geistigen Fluthen eingedämmt wurden. Es gab Männer genug im 16. Jahrhundert, die sich nicht mit den Resultaten begnügen, die der Vernunft weitere Gebiete erobern wollten. Man fertigte sie rasch mit dem Namen der „Schwarmgeister" ab; allein nicht ihre Schwärmerei war das Anstössige, sondern ihre Nüchternheit. Waren sie auch nicht Alle frei von einer kühnen Selbstüberhebung, pochten sie auch hie und da auf eine innere Erleuchtung, so standen auch die siegreichen Reformatoren ihnen darin nicht nach. Allein worin sie es den glücklichen Nebenbuhlern zuvorthaten, das war in dem kühnen Gebrauche der Vernunft, wenn sie ihr auch noch Schranken genug setzten. Das 16. Jahrhundert hat seine Märtyrer gehabt, deren Blut für die Folgezeit eine reiche Saat befruchtete. Die beiden siegreichen neuen kirchlichen Gestaltungen, das protestantische Lutherthum und der reformirte Calvinismus, wurden nicht bloss von der alten Kirche, dem Katholicismus, verfolgt und erwiderten diese Verfolgung, wo sie es vermochten, sondern bekämpften sich auch unter einander und vereinten sich zur Ausrottung weitergehender kirchlicher Richtungen, die wiederum unter sich das Werk der Verdammung und Verfolgung nicht unterliessen. Die Männer, welche in den zwei Hauptpunkten, der Gottheit Jesu — also der Dreieinigkeit — und der Lehre von der Erbsünde freiere Ansichten hegten, nannte die Zeit: Ebioniten, Arianer, Antitrinitarier, Unitarier u. dgl.; besonders wurde nach dem ersten Anreger dieser weitergehenden Bewegung, dem Italiener Lälio Socino, und dem abschliessenden, eine Kirchengemeinschaft bildenden Träger desselben, Fausto Socino, dem Neffen des ersteren, der Name Socinianer geläufig. Aus Italien flüchtig, in der Schweiz und Deutschland verfolgt und dem Tode durch Feuer und Schwert, das Servet und Sylvanus traf, kaum entrinnend, fanden sie in Polen und Siebenbürgen eine Zufluchtsstätte. Auch sie waren unter sich nicht einig, und den Gemässigteren gegenüber, denen auch der jüngere Socino angehörte

und die eben nach seinem Namen benannt werden, hatten die Kühneren und Stürmischeren auch dort nicht volle Ruhe.

Wie bemerkt, räumten die Socinianer der Vernunft entschieden grössere Rechte ein und näherten sich dadurch in den wesentlichen Differenzpunkten bedeutend dem Judenthume. Sie behaupteten zwar nicht, dass die Glaubenslehren aus der Vernunft zu schöpfen seien, sie gaben deren übernatürliche Quelle zu, verlangten jedoch, dass sie der Vernunft nicht widersprechen, vielmehr geeignet seien, mit ihr in volle Harmonie gebracht zu werden. Sie verwarfen daher die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Gleichstellung des „Sohnes“ oder des „Wortes“ mit dem Vater, stellten auch, nach vielfachen innern Kämpfen fest, Jesus sei nicht von Ewigkeit her gezeugt, vielmehr ein Mensch, zu der Zeit seines Auftretens von menschlichen Eltern geboren, und dennoch konnten sie sich nicht entschliessen, ihm göttliche Ehren zu verweigern, sie hoben ihn doch über das gewöhnliche Menschenmass hinaus, ihm sei von Gott das Geschäft der Beseligung durch Lehre, Verheissung und Vorbild übertragen worden, und gar nach seinem Tode und seiner Auferstehung die Vollmacht zur Todtenerweckung und zum Gerichte. Seinen Beruf zur Erlösung der Menschen in dem Sinne anderer Kirchen erkannten sie nicht an, da sie alle die Vordersätze leugneten, auf welchen die Nothwendigkeit einer solchen Erlösung beruhte. Denn der Mensch war vor seiner ersten Sünde, nach ihnen, nicht im Zustande der vollen Gerechtigkeit, da die Unschuld, welcher die Gelegenheit zur Sünde gefehlt, nicht als frei von aller Lust und aller sinnlichen Schwäche betrachtet werden darf. Im Kampfe mit der Sünde muss die Tugend sich bewähren, aber da gerade zeigte der erste Mensch seine sittliche Gebrechlichkeit; hier offenbarte sich seine Natur, aber sie änderte sich dadurch nicht. Die erste Sünde erzeugte daher nicht die „Erbsünde“, die Nothwendigkeit, dass die folgenden Geschlechter auch ferner sündigen müssen. Sie ist nicht eine unabweisbare natürliche Wirkung, wenn auch sündhafte Eltern die Neigung zum lasterhaften Leben bei den Kindern erhöhen und den sittlichen Kampf erschweren; der menschliche Wille behält vielmehr immer die ungeschwächte Kraft zum Guten, und die göttliche Lehre ermuthigt ihn dazu durch Drohungen und Verheissungen. Ebensowenig ist eine eingeborne

Sündhaftigkeit, der der Mensch sich nicht entziehen könne, als ein Strafact Gottes anzunehmen, und es bedarf daher auch nicht für die Auslöschung dieser sich fortzeugenden Sündhaftigkeit einer Versöhnung Gottes, also nicht des Versöhnungstodes Jesu, nicht seines Erlösungswerkes. Gottes Gerechtigkeit verlangt nicht durchaus eine Strafe, braucht keine sogenannte Genugthuung, erträgt diese am wenigsten, wenn sie nicht von dem Sündhaften, sondern von einem Unschuldigen geleistet werden soll. Gottes Gerechtigkeit, sagen sie, ist billig, nachsichtig, ist im Stande zu verzeihen, das Uebel zu tilgen, ohne dass es im äusserlichen Sinne gebüsst werden muss. War der Mensch nicht vor der ersten Sünde ein Ideal der Heiligkeit, von welchem er nach derselben erst abgefallen, war seine Natur im Ganzen vor wie nach gleich: so war er auch früher, wie alles Irdische, endlich, sterblich, der Tod nicht Folge der Sünde, nur dass ihn Gott etwa auf ausserordentliche Weise hätte ewig erhalten können. Gibt es keine Erlösung, so gibt es auch keine „rechtfertigende" Kraft des Glaubens an sie; der Glaube ist wesentlich mit Gehorsam gegen die göttlichen Gebote und offenbart sich in sittlichen Werken. Also auch keine „Sakramente", die auf wunderbare Weise das Verdienst Jesu den Menschen zueignen. Die Taufe ist, nach ihnen, gar nicht vorgeschrieben, die Apostel bequemten sich der Sitte an, und nach mancherlei Streit entschliessen sie sich, sie als einen unschuldigen Act, als mit den Kirchen Uebereinstimmung bewahrend, zu dulden. Ebenso wirkt das Abendmahl Nichts und ist bloss eine Feier dankbarer Erinnerung.

Bei aller dieser Verwischung des Antijüdischen im Christenthume bleibt aber Jesus doch Christus, doch Sohn, doch Wort Gottes, das Christenthum bezeugt sich durch seine Lehren, durch Jesu Werke, durch seine Wunder, die sie einerseits möglichst beschränken, andererseits doch stark hervorheben. Dieselbe Vermittlung, wie zwischen Vernunft und Glauben, wobei ein jeder Theil nicht ganz zu seinem Rechte kommt, machen sie auch in der Erklärung der christlichen Begründungsschriften; bald muss der einfache Sinn der Stelle, der nun einmal etwas Ueber- oder Widervernünftiges aussagt, der Vernunft, bald diese dem Wortsinne weichen. Selbst die Beweisstellen, die diese Schriften aus der hebräischen Bibel zur Bekräftigung entlehnen, diese Haupt-

handhabe christlich-jüdischer Polemik, mögen sie nicht ganz aufgeben. Zwar bedeutet ihnen der Ausspruch, mit dem solche Beweisstellen meistens eingeleitet werden, nämlich: „auf dass erfüllet werde", nicht immer geradezu, der Prophet habe bei seiner Aussage jenes christliche Ereigniss andeuten wollen, sondern sie meinen, es liege darin bloss eine freie Anwendung des prophetischen Wortes auf die neue Erscheinung, ein Anpassen und Anbequemen. Doch streiten sie auch nicht ab, dass das phrophetische Wort einen Doppelsinn enthalte, einen natürlichen, der der Lage und dem unmittelbaren Zwecke des Propheten entsprach, und einen vorbildlichen, einen sogenannten typischen, der die höhere Ausführung in der christlichen Zeit andeute. So will sich die Kluft zwischen Judenthum und Christenthum, bei aller Kühnheit des letztern, noch immer nicht schliessen!

Freilich war es eine Kühnheit, die oft über den eignen Muth erschrak, die dann auf halbem Wege gerne umkehrte, eine Halbheit, die, wie Lessing sagt, Leibnitz zu der Behauptung veranlasste, der Socinianismus sei und bleibe, nach allen Wendungen und Drehungen, dennoch Nichts als wahre Abgötterei, es sei ein empörender, abergläubischer Unsinn anzunehmen, ein blosses Geschöpf sei so vollkommen, dass es neben dem Schöpfer genannt zu werden verdiene, so vollkommen, dass andere Geschöpfe denken dürften, es stehe weniger unendlich weit von der Gottheit ab als sie selbst, oder gar dass es die Anbetung mit ihm theilen möge. Leibnitz machte sich daher, wie Lessing ferner sagt, auch kein Bedenken, diejenigen von den Socinianern, welche ihre Brüder kaum dieses Namens würdigen wollten, weil sie frei gestanden, dass sie den, welchen sie nicht für Gott halten, auch weder als Gott anbeten, noch sonst auf eine Weise mit Gott oder neben Gott oder in Beziehung auf Gott verehren mögen, alle diese kühneren Männer für die besseren und vernünftigeren zu halten. Diese kühneren und consequenteren Männer verwarfen aber gänzlich die Anrufung Jesu, wenn sie in ihm auch einen grossen Menschen verehrten, sie mussten sich noch mehr Freiheiten bei der Erklärung des sogenannten Neuen Testamentes erlauben, um ihre Ansichten mit seinen Worten in Einklang zu bringen, gezwungene Deutungen, zuweilen auch Berichtigungen, die aber in der That willkürliche Aenderungen waren, mussten ihnen dazu verhelfen.

Ihr unbefangener Sinn liess sie ferner merken, dass doch die Vorschriften der hebräischen Bibel eigentlich keineswegs durch die christlichen Begründungsschriften aufgehoben seien, und so vermeinten sie, dass dieselben theilweise zu beobachten seien, dass ein Theil davon jedenfalls in der Zukunft zum allgemein gültigen Gesetze für die Menschheit werden dürfte. Sie gelangten nicht zu der Ruhe, ihre Ansichten zu einem Systeme abzuschliessen; aber schon ihre vereinzelten Aeusserungen bewirkten, dass man sie als Anhänger des Judenthums, „Judenzer“ Judaizantes bezeichnete.

Diese über die in andern Ländern anerkannte Reformation hinausgehenden Richtungen fanden, wie gesagt, in Polen und Siebenbürgen eine Zufluchtsstätte; in letzterem Lande bildeten sie die überwiegende, herrschendende Partei und auch die kühneren Ansichten durften sich geltend machen, wenn sie sich auch nicht bleibender Anerkennung erfreuten, aber in Polen waren sie geduldet als eine geringe Minorität und verdankten nur dem Schutze adliger Herren ihre Erhaltung. Polen bietet uns im 16. Jahrhunderte seine höchste Blüthezeit bei der unergründlichsten Verwirrung, sowohl im politischen als im religiösen Leben. Neben der Barbarei stand hoher geistiger Aufschwung, neben der tiefsten Unwissenheit, dem krassesten Aberglauben ein kühnes Ringen nach geistiger Befreiung. Der römische Katholicismus herrschte schon durch den Glanz des Königthums und die grosse Anzahl seiner Bekenner, die griechische Kirche war aus dem Alterthume und der Nachbarschaft her mächtig hinein verlebt und sah mit Schadenfreude die Aufregung und den Abfall in der Schwesterkirche, ja bot nicht selten die Aussicht auf wirksame Hülfe und Einigung. Protestantismus und Calvinismus wussten sich Anerkennung zu verschaffen, die gemässigte Richtung der Unitarier — der Socinianer — errang sich durch glänzende Geister und Regsamkeit eine bedeutende Macht, nur die kühner Emporstrebenden rangen vergeblich, wenn es ihnen auch an geistvollen und gelehrten Vertretern nicht fehlte; sie wurden verdammt und verfolgt, fanden bald Schutz bei einem mächtigen Adligen, beugten sich bald in furchtsamer Nachgiebigkeit. Eine reiche Literatur in lateinischer und polnischer Sprache erwuchs, mächtig arbeiteten die Pressen für jede Richtung, Kirchenversammlungen, Con-

ferenzen, Unionsversuche folgten rasch auf einander; und ein schönes Geistesleben regte alle Kräfte an, zeitigte alle Blüthen.

Unter dieser allgemeinen geistigen Thätigkeit erstand auch ein frisches Leben bei der zahlreichen jüdischen Bevölkerung Polens. Das ganze Mittelalter hindurch hatte diese, die documentirt bis ins zehnte Jahrhundert und wahrscheinlich noch höher hinaufragt, nicht einen einzigen Beitrag zur jüdischen Literatur geliefert; nur zersprengte Nachrichten von einem und dem andern wissbegierigen Jünger, der eine Schule des Auslandes besucht, gelangen zu uns, an einen Einfluss dieser Masse auf die Gestaltung des Judenthums im Allgemeinen war natürlich gar nicht zu denken. Plötzlich pulsirt das Leben rasch in diesen erstarrten Gliedern der Judenheit; es erstehen Meister der theologischen Gelehrsamkeit, sie gründen zahlreiche, eigenthümlich nüancirte Schulen, die Pressen in Krakau und Lublin sind thätig, um fremde Güter auf heimischen Boden zu verpflanzen, um die eignen Geisteserzeugnisse weithin zu verbreiten. Zunächst ist es freilich die thalmudische Gelehrsamkeit, die dort ihre Pflege findet, und auch sie gleicht vom Beginne an in der Polen eigenthümlich gebliebenen Weise eines sich wildtummelnden, springenden Scharfsinnes, der der heilsamen Fesseln einer strengen Gedankenzucht spottet; nichtsdestoweniger findet auch die philosophische Betrachtung, auch das Studium der Mathematik, selbst das der Geschichte, das ein gebildetes Interesse am Schauspiel allgemeiner Geistesentfaltung voraussetzt, zu jener Zeit dort eine freundliche Stätte. Doch war eine Theilnahme an der geistigen Arbeit christlicher Zeitgenossen nicht zu erwarten von Männern, die so viel nachzuhelfen hatten, um der eignen Literatur zuvörderst sich zu bemeistern; war ihnen ja die genauere Bekanntschaft damit schon sehr erschwert! Die Juden Polen's hatten bloss die allgemeine Anregung von dem in ihrem Lande erwachten geistigen Leben erhalten, den Inhalt aber ihrer geistigen Thätigkeit holten sie sich aus den jüdischen Schulen Deutschland's, und so war ihnen die deutsche Sprache, die Sprache ihrer ehemaligen Heimath — denn sie waren einst zum grössten Theile von Deutschland aus eingewandert —, bekannter als polnisch und lateinisch, worin die Schriften ihrer christlichen Landsleute geschrieben waren. So findet sich daher auch keine einzige Hinweisung auf die Schrift eines polnischen

Zeitgenossen, und ein gegenseitiger Geisteskampf, der bei der dortigen Unbestimmtheit des geltenden Glaubensbekenntnisses kein Hinderniss gefunden hätte, regt sich nicht.[3]) — Anders war es mit den wenigen karäischen Gemeinden, besonders der zu Troki in der Nähe von Wilna. Die Karäer waren dorthin aus der Krimm gewandert, und auch in ihnen erwacht nun ein neuer Bildungstrieb; aber sie sind auch rasch mit dem Inhalte der Zeitbestrebungen, mit der neueren polnischen und lateinischen Literatur vertraut, und wie sie, dem Uebergewichte der rabbinischen jüdischen Bevölkerung nachgebend, sich gerne deren Literatur, soweit sie nicht ihren Grundsätzen widerspricht, aneignen, so kennen sie auch die Arbeiten der Christen, beachten sie und vertheidigen das Judenthum ihnen gegenüber.

Besonders nimmt der Karäer Isaak ben Abraham aus Troki unsre Aufmerksamkeit in Anspruch. Er war 1533 geboren, war Schüler eines geachteten karäischen Schriftstellers Zefaniah ben Mordokhai gleichfalls aus Troki[4]) und hatte von früher Jugend an mit Christen der verschiedensten Richtungen Umgang, tauschte seine Ansichten über religiöse Gegenstände mit ihnen aus und erwarb sich, neben einer tüchtigen jüdisch-theologischen, auch hinlängliche philosophische Bildung, Kenntniss der lateinischen und polnischen Sprache und Vertrautheit mit der christlich-theologischen Literatur, namentlich seines Vaterlandes. Er freut sich der Toleranz, welche in Polen geübt ward, wo die Verschiedengläubigen einander nicht verfolgten, die Juden in ihren Privilegien geschützt würden, während in England die päpstlichen Geistlichen, in Spanien und Frankreich die Anhänger Luthers auf die grausamste Weise hingerichtet würden; es seien dies, sagt er, dieselben Länder, in welchen ein trüber Fanatismus ehedem die Juden vertilgt und ausgetrieben habe. Er verkehrte mit Bischöfen und „katholischen" Herren, den „Anhängern des römischen Papstes", mit „Evangelischen", den „Anhängern Martin Luthers", mit „Bekennern des griechischen Glaubens", nicht minder kennt er „die Ebioniten, Servetianer, Arianer, welche die Dreieinigkeit verwerfen", und „Viele in der Christenheit, die da wüssten, dass ihr Glaube nicht der wahre ist." Er kennt nicht bloss eine „grosse alte in polnischer Sprache geschriebene Chronik", sondern auch die verschiedenen polnischen Uebersetzungen der Bibel

— worin auch der christliche Theil derselben —, sowohl die römisch-katholischen, die beiden zu Krakau erschienenen, nämlich die ältere von 1561 und die jüngere von 1573, als auch die socinianischen, und zwar die 1563 in Brzesc in Litthauen (bei den Juden gewöhnlich Brisk, doch von Isaak Brist genannt) und die 1572 durch Simon Budny in Nieswiez herausgegebene. Mit besonderer Sorgfalt scheint er die Schriften von drei bekannten der freien Richtung angehörenden Männern studirt zu haben, nämlich von Nicolaus Paruta, Martin Czechowiz und Simon Budny. Paruta gehört unter die Ersten, welche in Italien 1546 als Genossen des ersten Socin mit kühnem Freimuthe auftraten und, der Verfolgung glücklich entrinnend, in Polen ein Asyl fanden. Der Ausgangspunkt dieser Männer war, den Begriff der vollen Einheit Gottes wieder in sein, ihm so lange verkümmertes, Recht einzusetzen; de uno vero Deo, „über den einzigen, wahren Gott", das ist das Buch, welches Isaak von ihm kannte. Auf einer Synode vertrat er das Glaubensbekenntniss seines Freundes Georg Blandrata, und in einem Briefe vom Jahre 1574 äussert er sich über die Taufe, man solle sich um einer Ceremonie willen nicht unnöthigen Gefahren aussetzen und die Untersuchung, ob dieselbe zur Erlangung des Heils nothwendig sei, fallen lassen. Er gehörte zu den Männern, denen die neue Idee, deren Mitanreger er war, das Wesentliche war, und die die Spaltungen, welche die einzelne Ausarbeitung erzeugte, gern vermieden hätten.[5]) Czechowiz gehört bereits dem zweiten, in Polen geborenen Geschlechte an, er stürzt sich in den Kampf hinein, muss sich aber erst allmählich aus anfänglicher Unentschiedenheit zu grösserer Bestimmtheit entwickeln. Zuerst in Wilna, dann in Cujavien, endlich in Lublin, Gemeinden neuer Richtung als Geistlicher vorstehend, wo er dann 1602 stirbt, scheint er Anfangs ein Freund Calvins gewesen zu sein und legt 1561 auf einer Synode einen Brief von diesem vor, der vor Blandrata warnt, ist aber dann bald (schon 1565) Gegner der Dreieinigkeitslehre sowie der Theorie von der Erbsünde und verwirft die Kindertaufe, behauptet aber dennoch die Präexistenz Jesu, (wonach dieser vor seiner Mutter vorhanden gewesen, überhaupt vor Erschaffung aller andern Wesen), eine Meinung, welche er noch 1567 auf einer Synode vertritt, und als 1569 auf einer andern Synode

die Streitigkeiten und die gegenseitigen Beschimpfungen mit „Jude, Gottesleugner u. s. w.“ so arg werden, dass alle Anwesenden im Ingrimm ihre Stellen niederlegen, hält Czechowiz allein Stand. Gegen 1570 ändert er jedoch seine Meinung, gibt die Präexistenz Jesu auf und bekämpft die Anhänger dieser Behauptung; aber er scheint seine Abnahme an christlicher Gläubigkeit durch seine Polemik gegen das Judenthum haben verdecken zu wollen, denn er ist der Einzige unter den Männern freierer Richtung, welcher einen solchen Kampf aufnimmt. 1575 nämlich schrieb er Rozmowy Christiankie u. s. w., d. h. „dreizehn Gespräche über verschiedene Glaubensartikel, besonders gegen die Fabeln der Juden, womit sie Christus und sein Evangelium verleumden“, und im Jahre 1581 eine Vertheidigung seiner Gespräche gegen den Juden Jakob aus Belcziz. Unser Isaak kannte eine der ersten Schriften des Cz., nämlich Trzech dni Rozmowá u. s. w., d. h. „Ein Gespräch dreier Tage über einige Glaubensartikel, besonders über Kindertaufe“, welches er bereits 1565 schrieb und 1578 herausgab, und worin ein Christ, ein Evangelischer und ein Päpstlicher vorgeführt werden, sowie auch die oben angeführten dreizehn Gespräche; dass er deren Vertheidigung gegen Jakob aus Belcziz gekannt habe, dafür ist zwar kein Zeugniss vorhanden, darf aber um so eher vermuthet werden, als der Name dieses Juden — Nachman, genannt Jakob aus Belcziz — seinen Schülern nicht unbekannt war.

Wie Czechowiz seinen Kampf gegen das Judenthum geführt, darüber kann ich leider wenig Auskunft geben. Seine Schriften sind so selten, dass dieselben zum Theile nicht einmal dem Namen nach in polnischen Literaturgeschichten angeführt werden, und so taucht unter andern seine Schrift gegen Jakob aus Belcziz nur in der antitrinitarischen Bibliothek des fleissigen Christoph Sand auf, der, selbst ein Anhänger socinianischer Ansichten, um 1668 das Opfer seiner Ueberzeugung wurde, indem er seiner Aemter als churfürstlich Brandenburgischer Rath, Regierungs- und Apellationsgerichts-Secretair entsetzt wurde. Aber Sand gibt bloss Bücher-Titel, und mehr als aus diesen hervorgeht, erfährt man auch dann in andern literaturgeschichtlichen Werken nicht, wenn sie selbst die Schriften anführen. Nur so viel kann ich angeben, dass Cz. behauptet, durch das

Evangelium seien die Vorschriften der Bibel aufgehoben, während er auf sonstige Schriftbeweise, wie die der Daniel'schen 90 Wochen und Aehnliches, keinen Werth legt. Sicher sucht er auch die Einwürfe gegen die christliche Bibel wegen der in ihr sich findenden Widersprüche zu entkräften. Mit Sicherheit wissen wir Dies über die zwei verschiedenen Genealogien Jesu in Matthäus und Lucas. Im ersteren nämlich ist Joseph der Mann der Maria Sohn des Jakob, Sohnes Matthan's, Sohnes Elieser's u. s. w. bis zu Salomo, dem Sohne David's, und zwar sind von Jesus bis zur babylonischen Gefangenschaft 14, von da bis David wiederum 14 Geschlechter und desgleichen von diesem bis Abraham, zusammen 42 Geschlechter, während Lucas den Joseph einen Sohn des Eli, Sohnes Matthat's, Sohnes Levi's u. s. w. nennt und ihn auf Nathan, den Sohn David's, zurückführt und bis zu Abraham 56 Geschlechter zählt. Hier hatte der gläubige Scharfsinn eine schwere Aufgabe, diese beiden so verschieden auseinander gehenden Ansichten mit einander zu vereinigen. Cz., nachdem er andere Auskunftsmittel verwirft, stimmt selbst der Lösung bei, Lucas wollte nicht die Abstammung des Joseph, sondern die der Maria angeben, die auch aus Davidischem Stamme gewesen; dass Lucas aber sage, Joseph sei der Sohn des Eli u. s. w., und nicht vielmehr Maria sei die Tochter Eli's u. s. w. gewesen, nun, das habe Nichts zu bedeuten, da doch — Mann und Weib zu einem Fleische werden. Man sieht, dass es mit der Willkürlichkeit, wegen deren katholische Erklärer den Cz. anklagen, seine Richtigkeit hat, obgleich sie es in solchen Punkten gerade mit ihm halten, während man an seiner Unbefangenheit irre wird. Noch weniger lässt sich über seinen jüdischen Gegner Jakob aus Belcziz sagen. Nur noch ein Mal begegnet man ihm, nämlich, wie bereits bemerkt, bei den Schülern unseres Isaak, wo er Nachman, genannt Jakob etc. heisst, auch bei ihnen in einem polemischen Scharmützel. Ein Christ, so berichten sie, behauptete, in den ersten Worten der heiligen Schrift sei schon die Dreieinigkeit ausgedrückt, nämlich in den Worten: (Am Anfange) erschuf, dessen einzelne Buchstaben im Hebräischen b, r, a, als Wortanfänge betrachtet, Sohn (ben), Geist (ruach) und Vater (ab) bezeichnen. Will man, erwiderte Jakob, solchen Spielereien, die einzelnen Buchstaben als Wörter, die mit ihnen beginnen,

zu betrachten, Raum geben, so diene der ganze erste Vers zur vollen Widerlegung eures Glaubens. Denn hört, wie ich ihn nun lese: „Söhne des ersten Glaubens, treuer Rest Israel's, ihr Wahrheitsforscher merkt auf! Nicht war Jesus ein Gott, geboren von einem verehelichten Weibe, eines Mannes Same war es; dafür zeugt ja sein schimpflicher Tod, kann ein Gott gehängt werden? stirbt als Mensch der reine Geist?" Diese Spielerei, die Worte Vater, Sohn, Geist in den Buchstaben eines einzigen Wortes zu finden, ist schon alt, und ich glaube kaum, dass Cz. sich einer solchen bediente, umsomehr da der Glaube an die Dreieinigkeit nicht seine starke Seite war.[6])

Ein weit entschiednerer Charakter ist Simon Budny. Geboren in Masovien, lehrte er an verschiedenen Orten unter dem Schutze eines grossen Gönners der freieren Richtung, des Fürsten Nicolaus Raczivil, war aber doch immer wegen seiner sehr vorgeschrittenen Meinungen verdächtig. Bereits 1567 gehörte er zu denen, welche auf der Synode die Behauptung vertraten, Jesus — das Wort oder der Sohn Gottes — habe diese sichtbare Welt nicht mit Gott zusammen geschaffen, er habe vielmehr erst seinen Anfang genommen zur Zeit Johannes des Täufers und Johannes des Evangelisten; die von ihm 1572 in Nieswiez herausgegebene neue Bibelübersetzung — worin auch das so genannte N. T. — mit Anmerkungen verfährt mit Entschiedenheit und unabhängig von früheren Uebersetzern, und 1573 verfasst er auf Ersuchen einer Gemeinde, die ihn zu ihrem Geistlichen erwählen will, ein Glaubensbekenntniss nebst einer Schutzschrift desselben, welche auch 1576 im Drucke erscheinen, die aber seine Anstellung nicht zur Folge haben, ja, im J. 1584 wird er sogar in den Bann gethan, in dem er bald darauf gestorben zu sein scheint, während andre Berichte ihn in den Schoss der Gemässigten zurückkehren lassen. Unter seinen Schriften sind die beiden eben genannnten die wichtigsten und von unserm Isaak oft angeführten, nämlich erstens die neue Bibelübersetzung und die zweite: „Von den vornehmsten Artikeln des christlichen Glaubens, nämlich von dem einigen Gotte, von seinem Sohne und dem heil. Geiste, ein einfältiges Bekenntniss, durch S. B. verfasst und mit Bewilligung einiger Brüder in Litthauen und Weissrussland herausgegeben, nebst einer Schutzschrift (Obrony) dieses Bekenntnisses." Die spätern katholischen

Bibelübersetzer werfen ihm vor, dass er die christliche Bibel völlig in Zweifel gestellt durch die Behauptung, die griechischen und lateinischen Neuen Testamente seien auf das Aergste durch Fehler entstellt, was er dadurch beweisen wollte, dass sich diese Bücher an verschiedenen Orten nicht entsprechen, sich an dem einen mehr und Anderes findet als an einem andern, und diese angeblichen Fehler habe er nun nach seinen Einfällen verbessert, d. h. beliebig geändert. Sie rechnen es ihm auch als eine arge Sünde an, dass er die hebräische Bibel aus dem Urtexte (nicht aus der lateinischen Vulgata) und mit Beibehaltung der hebräischen Namen (wie Hiskia, nicht Ezechias und dgl.) übertragen habe. Er selbst findet gerade in diesen Umständen die dringende Veranlassung zu einer neuen Bibelübersetzung. Die Krakauer, sagt er, sei bloss nach der lateinischen, und selbst die Brzescer nach dieser und der französichen Uebersetzung veranstaltet, er aber wolle nach dem Originaltexte arbeiten, und er war zu einem solchen Unternehmen vollkommen ausgerüstet. Er geht dabei mit Gelehrsamkeit und entschiedenen Grundsätzen zu Werke, ist jedoch auch von Willkürlichkeit nicht freizusprechen. Die Apokryphen sondert er von den kanonischen Büchern, wie bereits die Brzescer gethan und bekanntlich auch Luther; auch von dem Brief an die Hebräer bemerkt er, derselbe sei früher nicht kanonisch gewesen. In der hebräischen Bibel lässt er sich von der christlichen Dogmatik nicht beirren. Der „Scheol" ist ihm keineswegs die Hölle, wie man um der Lehre von der Erbsünde annahm, so dass alle Menschen bis auf die Erlösung durch Jesus in die Hölle gefahren wären, vielmehr: Grab, Gruft; die „Thorah", die von Zion ausgehe, und über die Menschheit sich erstrecken solle, ist ihm nicht eine neue Lehre, eine andre Offenbarung, das Evangelium, sondern schlechtweg Belehrung, Ermahnung. Wenn Amos als vierten untilgbaren Frevel Israel's bezeichnet, „dass sie den Gerechten um Silber und den Dürftigen um ein Paar Schuhe verkaufen", so sieht er darin nicht die Anspielung darauf, dass Jesus um dreissig Silberlinge verkauft worden, sondern „dass sie um der Bestechung willen nicht gerecht gerichtet haben." Die „hohen Heiligen", denen nach Daniel die Herrschaft der Welt zufallen werde nach dem Untergange der vier Reiche, sind ihm Israel, und in dem Brote und dem Weine, das Melchisedek, König von Salem, dem Abraham

bringt, sieht er bloss ein Geschenk, nicht eine Andeutung auf das künftige Abendmahlsopfer. Er ist ein kühner Kritiker und scheut die Behauptung nicht, dass Fehler im Texte seien. Natürlich sind ihm nun auch die Belegstellen, welche die Evangelisten aus der Bibel nach seltsamen Deutungen anführen, von keinem Werthe. Er führt darüber einen Ausspruch Luthers an, welcher dahin lautet, die Beweise, welche die Evangelisten entnehmen von dem Gebären der „Almah" (der jungen Frau, in Jesaias, was sie mit „Jungfrau" übersetzen und für die Geburt Jesu von einer Jungfrau benützen wollen), von dem Weinen Rahel's (im Jeremias, was auf den Kindesmord in Bethlehem bezogen werden soll), von dem Rufen des Sohnes aus Aegypten (in Hosea, was auf Jesus gedeutet wird) und ähnliche Belegstellen seien gut zur Erwähnung, doch nicht zum Streite. Dies erklärt nun Budny dahin, man könne solche Stellen wohl für Christen anführen, den Juden gegenüber aber sich nicht darauf stützen, da diese vielmehr aus den Reden der Propheten selbst erweisen würden, dass die genannten Stellen einen ganz andern Sinn hätten, als die Evangelisten ihnen beilegen. Aber auch mit Entstellung historischer Angaben der Bibel, die in die Evangelisten eingedrungen, sucht er sich auseinanderzusetzen. Hier corrigirt er bald, freilich willkürlich, bald sucht er doch eine Uebereinstimmung herbeizuführen, nicht minder willkürlich und gewaltsam. Wenn es in der Apostelgeschichte heisst, Jakob sei mit 75 Seelen nach Egypten gewandert, während die Bibel nur 70 kennt und einzeln aufzählt, so streicht er die fünf kurzweg auch dort; wenn aber Jesus, nach Matthäus, den Juden es als ein Verbrechen anrechnet, dass einst durch sie „Sachariah, Sohn des Berechiah" umgebracht worden, während vielmehr die Chronik bloss von dem umgebrachten Sachariah, Sohn des Priesters Jojada (zur Zeit des Joas) weiss, Sachariah ben Berechiah aber (der Prophet zur Zeit des babylonischen Exils) keineswegs ermordet worden, so meint B., Jojada könne auch den andern Namen Berechiah gehabt haben. In der selbstständigen Erklärung der christlichen Urkunden muss er bei seinen Ueberzeugungen noch zu gezwungneren Deutungen seine Zuflucht nehmen. Denn er verwirft nicht bloss die Gottheit Jesu, sondern auch eine jede ihm zu erweisende Verehrung, die Erbsünde, die Kindertaufe. Er findet die Nächstenliebe in der

jüdischen Bibel vollkommen ausgedrückt und nicht minder die Feindesliebe, so dass ihm der ominöse Zusatz, den Jesus, nach Matthäus, macht: „Ihr habt gehört, was gesagt worden: Du sollst Deinen Freund lieben, aber Deinen Feind hassen", sehr bedenklich ist; ja er behauptet, durch das Evangelium sei keineswegs das mosaische Gesetz aufgehoben, Jesus habe keine neue Lehre gegeben, vielmehr ermahnt, die durch Moses verkündete göttliche vollkommene und für die Ewigkeit festgesetzte Lehre zu beobachten, es sei daher allen Völkern verboten, Blut, Unreines, Kriechendes zu geniessen, und er klagt die Christen an, dass sie diese Gesetze nicht beobachten, da doch der Prophet Zacharias (9, 7) verkünde, Gott werde einst den Philistern das Blut vom Munde und das Unreine aus den Zähnen entfernen, und die Apostel ausser dem Verbote der Götzenmahle und der Blutschande auch das des Blutgenusses bestätigen (Apost. Gesch. 15, 20). Gerade deshalb, weil er in dieser Vermahnung der Apostel eine Einschärfung der mosaischen Lehre erblickt, scheint ihn auch das dort erwähnte Verbot des Erstickten oder Erwürgten, das im mosaischen Gesetze nicht ausdrücklich erwähnt ist, zu stören, weshalb er auch dieses streicht. Diese seine Ansichten brachten ihm auch, selbst bei dem Antitrinitarier Sand, den Namen eines semijudaizans, eines halben Judenzers, ein. Nicht überall ging es ihm so leicht, die Dogmatik aus den christlichen Urkunden heraus zu schaffen wie mit der Stelle Römer 5, 14. Hier heisst es zwar nach dem recipirten Texte: „der Tod herrschte von Adam an bis auf Mosen auch über die, die nicht gesündigt haben mit gleicher Uebertretung wie Adam", und ist dies eine klassische Stelle für die Lehre von der Erbsünde und dem Tode, der durch dieselbe über alle Geschlechter hereingebrochen. Nun aber pocht Budny nicht minder als Czechowiz darauf, dass in dem alten Texte, — und was in neuester Zeit durch Vergleichung der ältesten lateinischen Handschriften bestätigt worden — das „nicht" fehle, also bloss die wirklich Sündigenden die Strafe treffe, nicht aber die Unschuldigen die Erbsünde mit zu tragen hätten. So leicht ging es jedoch nicht mit andern Stellen, und es muss bei ihnen die Uebersetzungs- und Erklärungskunst, die zur Künstelei wird, aushelfen. [7])

Wir haben hier den Studienkreis verzeichnet, in dem sich unser Isaak ben Abraham bewegte, mit aller Sicherheit und klarem Einblick bewegte, und den wir eigentlich erst durch seine Mittheilungen so im Einzelnen kennen lernen; denn die Schriften wenigstens der genannten Antitrinitarier sind, trotzdem dass sie gedruckt sind, so selten, dass polnische Literaturgeschichten sie entweder gar nicht oder sie bloss als im Besitze der einen oder andern, an grossen Seltenheiten reichen, Bibliothek kennen. Bei den bedeutenden Differenzen und den daraus hervorgehenden literarischen Kämpfen unter den vielgestalteten christlichen Parteien, die Isaak kannte — griechische, römische Katholiken, Lutheraner (Calvinisten kommen bei ihm nicht vor), gemässigte, kühnere Antitrinitarier —, musste ihm der Blick für die Schwächen einer jeden dieser Parteien geschärft und Hülfsmittel für Vertheidigung und Angriff von seinem Standpunkte aus dargeboten werden. Gegen alle hatte er jedoch die dem Judenthume vorgeworfenen Mängel zu vertheidigen, allen gegenüber auch das Ansehen der christlichen Urkunden zu bestreiten. Als Karäer steht er auf rein biblischem Standpunkte und befindet sich so, seinen Gegnern gegenüber, in einer fast unangreifbaren Stellung, da ja diese die Göttlichkeit der hebräischen Bibel zugestehen; nur muss er die Behauptung von deren Mangelhaftigkeit, daher nothwendigen spätern Ergänzung und theilweisen Umgestaltung durch das Evangelium abweisen. Die Bibel, sagen die Christen, kenne lediglich die leibliche, nicht die geistige Belohnung und Bestrafung. Ausführlicher behandelt allerdings, erwidert Isaak, die Bibel die irdische und materielle Vergeltung, weil diese auch den Vorstellungen der Masse zugänglich und körperliches Wohlbefinden auch die Bedingung zur Erlangung des geistigen ist, aber sie übergeht dieses keineswegs, deutet es vielmehr bestimmt und klar an. Ob denn die Verheissungen, Gott werde unter Israel weilen, er ihr Gott, sie sein Volk sein, dass durch die Befolgung der Gebote Leben, langes Leben erworben werde, was doch keineswegs auf dieser Erde sich bewähre, nicht rein geistig wären? Zeigt sich ja in der innigen Frömmigkeit der Juden, in dem Vertrauen, das sie beseelt, das wahrhaft geistige Leben hienieden und wirklich geistiger Lohn, wie vielmehr erst nach dem Tode! Das Land des Lebens, das die Propheten und Psalmisten

preisen, was sei Dies anders als jene Welt? das hohe Gut, den Frommen verwahrt, anders als reines Seelenleben? das nicht trügende Ende, auf das sie verwiesen werden, anders als die einem jeden Frommen bevorstehende Seligkeit? Und deutlicher kann es nicht gesagt werden, als Koheleth es ausdrückt, dass der Geist zu Gott zurückkehre, wenn der Körper zu Staube werde! Das mosaische Gesetz, behauptet man, sei zu schwer zu halten, ein Gesetz des Todes, dies habe die Lehre Jesu, eine Lehre der Gnade, aufheben müssen. Das biblische Gesetz, erwidert Isaak, ist keineswegs schwer, es ist gerecht, während die Lehre Jesu überspannte Forderungen macht, die nicht erfüllt werden können, so dass die christliche Praxis daher ohne alles gerechte Mass sei. Die Lehre Mosis schreibt z. B. vor, den zehnten Theil des Feldertrages zu gottgeweihten Zwecken zu verwenden, und lässt die übrigen neun Theile wie den Acker selbst dem Eigenthümer, während Jesus von seinen Anhängern verlangt, sie sollten alles Ihrige veräussern und an Arme vertheilen! Die Lehre Mosis unterscheidet sorgfältig beim Diebstahle, wann einfach, wann doppelt, vier- und fünffach das Gestohlene ersetzt werden solle, und nur auf Menschen-Diebstahl setzt sie den Tod, die Christen aber bestrafen heutigen Tages auch den, der Geld stiehlt, mit dem Tode. Jesus hat seinen Anhängern befohlen, wenn sie Jemand auf die eine Wange schläge, die andre hinzureichen, aber Jesus selbst hat Dies nicht befolgt, vielmehr als ihm Einer einen Schlag versetzt, sich darüber bitter beklagt (Joh. 18, 22), ebensowenig Paulus, der die Züchtigung, die er erfahren, mit dem Fluche erwidert: So möge Gott Dich schlagen (Ap.-Gesch. 23, 2), und heute gibt es keinen einzigen Christen, der dieses Gebot befolge. Das mosaische Gesetz, wird von christlicher Seite angeführt, stelle einen Jeden, der nur irgend eines seiner Gebote übertritt, — und wer vergeht sich nicht ein Mal? — unter den Fluch (5 M. 27, 26), so dass kein Jude frei sei vom Fluche, von dem bloss das Evangelium befreie. Ein leeres Vorgeben! erwidert Isaak. Der Fluch wird über alle Die verhängt, welche ein Verbrechen insgeheim begehn und deshalb glauben, sich der Strafe entziehen zu können; der Fluch bedeutet demnach die göttliche Strafe bei dem Mangel einer Strafe durch die irdischen Vollstrecker des Gesetzes. In diesem Sinne trifft auch den Verächter eines

göttlichen Gebotes, der sich vor menschlicher Bestrafung gesichert glaubt, der Fluch, d. h. die unausbleibliche göttliche Strafe, aber nicht dén überhaupt, der einmal sündigt, und auch der, gegen welchen wirklich dieser Fluch ausgesprochen wird, kann durch Busse von ihm befreit werden. Also das Evangelium hat die mosaische Lehre nicht zu ergänzen und nicht zu berichtigen. Ihr tadelt es, dass wir uns der in der Bibel verbotenen Speisen enthalten, und beruft euch auf die Lehre eures Meisters, nicht was in der Menschen Mund hineingehe, sondern was aus ihm hervorkomme, verunreinige. Ist denn aber dieser Spruch wirklich eine Wahrheit? Ist es nicht Verunreinigung, wenn man schlemmt und unmässig ist? Haben Noah und Lot nicht durch Trunkenheit sich entwürdigt? ja, hat Adam's Sünde, die nach euch der ganzen Menschheit die unbezwinglich sündige Natur und den Tod gebracht, nicht in dem bestanden, was in seinen Mund hineingekommen? Untersagten ja auch die Apostel ihren Gemeinden Ersticktes und Blut! Nicht Alles, was aus des Menschen Mund kommt, verunreinigt, vielmehr spricht er das Lob Gottes, redet er Weisheit und Frömmigkeit, so adelt es ihn, wie auch das Gespräch von nothwendigen Dingen nicht getadelt werden kann. Ebenso kann umgekehrt nicht Alles, was in den Mund geht, als rein oder als gleichgültig betrachtet werden. Dem Menschen kann der Genuss einer Speise untersagt werden, entweder weil er dieser oder diese nicht seiner würdig ist. Nur in letzterem Grunde wurzeln die biblischen Speiseverbote; die Speisen werden als unrein und verunreinigend, die Israeliten aber als heilig und zur Selbstheiligung bestimmt bezeichnet. Betrachten sich die Christen nicht als so heilig, erkennen sie sich nicht die Aufgabe der Selbstheiligung zu, immerhin, das ist ihre Sache; aber wie wollen sie uns daraus einen Vorwurf machen, dass wir an dieser Aufgabe festhalten? Aber, sagt man, das Christenthum hat dieses wie alle anderen Gebote aufgehoben. Die Frage bleibt nur: mit welchem Rechte? Wer kann denn ein göttliches Gesetz, das sich selbst als für die Ewigkeit bezeichnet, als ein Erbe für die Gemeinde Jakob's, und das heisst nicht bloss für die Nachkommen oder das Haus Jakob's, sondern für Alle, die sich zu dieser Gemeinde halten, und das sind, nach den Verheissungen der Propheten, in der Zukunft alle Glieder

der Menschheit, wer ist befugt, ein solches göttliches Gesetz aufzuheben? Was die göttliche Weisheit als ein vollkommenes und in sich abgeschlossenes gibt, wer hat das Recht, daran zu rütteln? Denn dass etwa in der Bibel selbst Aussprüche oder Andeutungen vorhanden seien, es werde ihre Lehre einst mit einer andern vertauscht werden, das sind Erdichtungen, bloss falsche Deutungen einzelner aus dem Zusammenhange gerissener Stellen. In der That hat auch Jesus keine neue Lehre gegeben, vielmehr hat er zur Befolgung der biblischen Lehre ermahnt, das Geringste von ihr zu nehmen als das härteste Verbrechen, als eine Unmöglichkeit dargestellt; nur in späterer Zeit sind derartige Gelüste entstanden und ausgeführt worden. Bald hat man mit der Beschneidung begonnen und an ihre Stelle die Taufe gesetzt, und doch hat Paulus selbst jene an dem Timotheus vollzogen, nach einem Zeitraume von etwa fünfhundert Jahren erst ist der Sabbath verrückt und auf den Sonntag verlegt worden, und so hat man willkürlich hier ein Stück weggerissen, dort ein Stück beibehalten. Einige Eheverbote blieben, andere fielen, der grösste Theil der Speiseverbote ward aufgegeben, der Genuss von Blut und Ersticktem untersagt und doch wird das Verbot nicht beachtet, hingegen wird das Händewaschen vor der Mahlzeit, trotzdem dass es Jesus geringschätzig behandelt, doch von den Christen sorgsam festgehalten,[8]) die Gebote zwischen Mensch und Mensch bleiben zum Theil, wurden anderntheils umgestaltet, aber nicht verbessert, vielmehr aus ihrem gerechten Masse gerückt. Wo ist da Plan und Grundsatz zu erkennen?

Man begnügte sich jedoch christlicherseits nicht mit dem Nachweise der innern Mangelhaftigkeit des Judenthums, auch in der äussern Lage der Juden glaubte man ein Argument für die Falschheit ihres Glaubens finden zu können. Sehet doch, so sprach man, in welch glücklicher Stellung ihr früher lebtet, bevor Jesus erschienen war, da ihr noch das Volk der Vorbereitung wart, während ihr nach seinem Auftreten bis jetzt ins Elend versunken seid, weil ihr ihn verworfen habt, früher unter euren eignen Königen, gegenwärtig Unterthanen fremder Könige! Ihr glaubt, sprach man weiter, es sei dieser Zustand mit früheren zu vergleichen, mit dem Aufenthalte in Egypten, dem Exile in Babylonien, aus dem ihr dann wieder zur Selbst-

ständigkeit gelangt seid, es sei ein drittes Exil, dem eine dritte Erlösung folgen werde? Eitle Hoffnung! Seht nur, wie unendlich lange dieses Exil dauert im Vergleiche zu den früheren, in dem ihr sogar die Erinnerung eurer früherer Stammeintheilung vergessen habt! Während das aegyptische höchstens 400, das babylonische 70 Jahre dauerte, beider Ziel auch bereits vorherverkündet war, währt das gegenwärtige nun länger als 1500 Jahre; und es lässt sich kein Ziel absehen, sowie auch keines prophetisch bestimmt ist. Ja, die Propheten haben nicht nur keine bestimmte Zeit einer neuen Erlösung verkündigt, sondern sie haben eine solche gar nicht ausgesprochen; alle Verheissungen sind in der Zeit des zweitens Tempels oder durch Jesus erfüllt worden, hingegen sind die Strafandrohungen in einer unabänderlichen Weise gefasst, die Jungfrau Israel's werde nicht mehr auferstehn von ihrem Falle, das Feuer des göttlichen Zornes werde ewig brennen, alle Tugenden werden wie ein blutbefleckttes Gewand erscheinen! Die Strafandrohungen Mosis, die ausgesprochenen Flüche, kommen zwei Male im Pentateuche vor; im dritten Buche, wo sie sich auf das babylonische Exil beziehen, folgen darauf Tröstungen, hingegen im fünften Buche, wo mit ihnen das gegenwärtige Exil bezeichnet ist, schliessen sich solche Tröstungen nicht an: liegt darin nicht ein unverkennbarer Beweis, dass diese Strafen so lange dauern werden, bis Israel, seiner Sündhaftigkeit eingedenk, sich zum Christenthume bekehren wird? Denn dieses ist nun das Heil seiner Bekenner! Sie leben im Glücke, sie sind das wahre Israel. Hat nicht euer Lehrer, Gamaliel, selbst als Prüfstein für die Wahrheit des Christenthums den Satz aufgestellt: ist es von den Menschen, wird es bald vergehn, ist es von Gott, dann wird keine menschliche Macht dagegen etwas vermögen; nun, sehet doch, dieser Glaube hat sich nun länger als 1500 Jahre erhalten, ist dieser Umstand nicht der gültigste Beweis für die Wahrheit des Christenthums?

Dieser enggeschlossenen Kette historischer Beweise gegenüber ist Isaak nicht in Verlegenheit. Ihr holet, erwidert er, eure Argumente aus unserer Bedrängniss und eurer Grösse. Aber sind denn immer die Frommen glücklich, die Glücklichen fromm? Klagten nicht vielmehr die Propheten und Psalmisten gerade so oft darüber, dass es den Frevlern wohl ergehe, während

der Fromme leiden muss? Gehören etwa Nebukadnezar, Alexander der Macedonier, jene glücklichen Sieger und Weltbeherrscher, zu euren Frommen? Siehe doch nur auf den Mohammedanismus; er beherrscht Asien und Afrika, ist er darum auch ein richtiger Glaube? Wir haben heute keinen König unseres Stammes; aber datirt Dies von heute, erst von der Zeit Jesu? Schon seit Nebukadnezar ist unsere Selbstständigkeit dahin; seit der Zeit folgten sich, noch bevor Jesus auftrat, Babylonier, Meder, Perser, Griechen und Römer in der Oberherrschaft über uns. Und sollte das Aufhören des eignen Königthums gegen die Wahrheit des Glaubens zeugen, was dünkt Dich denn, Du Grieche — ein Solcher war es nämlich, der ihm diesen Einwurf gemacht hatte —, von Deinem Glauben? Ihr Griechen seid die ersten Anhänger Jesu gewesen, und doch habt ihr, so strenggläubig, heute keinen König eures Stammes, sondern seid, gleich den gläubigen Ungarn, Unterthanen der mohammedanischen Türken. Unser diesmaliges Exil sei, bemerkt ihr, seiner Zeitdauer nach, ganz abweichend von den frühern, und daher eine Erlösung nicht mehr zu erwarten. Aber es ist auch seinem innern Wesen nach verschieden von den frühern. Wenn dem Abraham eine Frist von 400 Jahren festgestellt war, nach deren Verlaufe seine Nachkommen das Land Kanaan in Besitz nehmen sollen, so war Dies mehr eine Gnadenfrist für die damaligen Bewohner des Landes, denen noch bis zu ihrer Vertreibung eine Zeit zur Umkehr gelassen werden sollte, die 70 Jahre des babylonischen Exils dienten eigentlich bloss, damit der Boden seine versäumten Erlassjahre nachholen solle, das gegenwärtige Exil jedoch ist zur vollständigen Läuterung Israel's bestimmt, und bei dieser ist unsre Besserung, die vom menschlichen freien Willen abhängig ist, eine wesentliche Bedingung, da darf die göttliche Allwissenheit, wenn ihr auch, ohne unsre Freiheit zu beeinträchtigen, das Ziel bekannt ist, dasselbe nicht mittheilen, damit wir in unseren Anstrengungen zur Selbstveredlung nicht ermatten. Sind ja auch die frühern Perioden erst genau erkannt worden nach ihrem Abschlusse, und so werden uns die dunkeln Zeitbestimmungen für unsere heutige Erlösung erst nach deren Eintritt vollkommen klar werden. Dass das Exil so lange dauert, entmuthigt uns nicht; waren ja 2448 Jahre vergangen, bevor die grossen Wunder geschehen sind, wie sie

Israel in Aegypten und in der Wüste erfahren, eine lange Zeitdauer beweist nicht, dass nach Verlauf derselben nicht ein Neues geschehen könne. Glaubt ihr doch, dass Adam und alle Frommen fast vier Jahrtausende warten mussten, bis sie durch Jesus aus den Höllenqualen befreit wurden. Wenn die Zeit dann eintritt, dann werden die zehn Stämme zurückkehren, die sicher ihrer Stammeseintheilung noch kundig sind, sowie wir wissen, dass wir dem Stamme Juda angehören, dem Benjamin nur angehängt ist. Uns ermuthigen ferner die tröstlichen Verkündigungen unserer Propheten. Ihr findet keine solche für das gegenwärtige Exil; ein Beweis eurer Verblendung! So oft geht der Verkündigung des einstigen Glückes die Strafandrohung einer gänzlichen Zerstreuung nach allen Weltgegenden vorher, die bloss bei der Zerstörung des zweiten Tempels durch die Römer stattfand; diesem Exile gelten daher die Prophezeiungen mit ihrem erhebenden Schlusse, diesem die Weissagungen von der Züchtigung unserer Dränger, besonders Edom's, d. h. der Römer und derer, die ihre Macht übernommen, diesem die zu erwartenden grossen Zeichen, die alle noch nicht erfüllt sind. Jene starken Ausdrücke aber, deren sich die Propheten in ihren Ermahnungen bedienen, werden auf ihr rechtes Mass zurückgeführt, wenn sie in die gehörige Uebereinstimmung mit ihren andern Aussprüchen gebracht werden. Wohl ist Israel tief gefallen, so tief, dass es ihm auf natürlichem Wege nicht gelingen würde, wieder aufzuerstehn; aber wie die Auferstehung des Leibes eine wunderbare ist, so auch die Israel's, welche durch Gott bewirkt wird, wenn es durch Busse sich gereinigt hat. Vor dieser Zeit werden allerdings auch seine guten Handlungen, wenn sie nicht aus vollkommener innerer Umwandlung hervorgehn und bloss äusserlich geschehen, keinen vollen Werth haben. Des Ausdrucks „ewig" aber bedienen sich die Propheten oft in poetischer Redeweise, um eine lange Zeit auszudrücken, ohne damit die Endlosigkeit bezeichnen zu wollen, und so ist auch der göttliche Zorn kein unaufhörlicher, wenn er lange nicht gestillt wird. Nichtsagend ist ferner jene künstliche Spaltung zwischen den beiden Strafverkündigungen Mosis im dritten und im fünften Buche; beide beziehen sich auf beide Exile, wie denn einzelne Ausdrücke im dritten Buche nur im gegenwärtigen, einzelne im fünften nur im babylonischen Exile ihre Bewahr-

heitung finden. Sind ja auch eigentlich diese beiden Exile nur eines mit einer kurzen Unterbrechung, die keineswegs eine volle Erlösung, eine volle Wiederherstellung früherer Selbstständigkeit war! Und die angeblich fehlenden Tröstungen im fünften Buche folgen in einem spätern Abschnitte mit aller Ausführlichkeit nach, während sie im dritten unmittelbar mit grösserer Kürze angeknüpft sind. — Ist demnach, fährt Isaak fort, unsere Bedrängniss kein Beweis gegen die Wahrheit unseres Glaubens, so ist eure Grösse auch keiner für die des eurigen. Wenn Gamaliel wirklich die Worte gesprochen, die ihm im Evangelium beigelegt werden, so hat er sich einen Satz gebildet nach seinen Erfahrungen, der jedoch in der That keine Wahrheit in sich hat. Er fand, dass die Schwärmer Theudas und Judas der Galiläer sammt ihren Lehren ein baldiges klägliches Ende nahmen, und aus diesen vereinzelten Fällen zog er sich eine allgemeine Lehre ab, allein mit Unrecht, denn nicht alle falschen Meinungen schwinden so rasch. Der Götzendienst ist der älteste Glaube oder vielmehr der älteste Wahn, und — er besteht noch. Ihr Evangelischen, die ihr den Spuren Martin Luther's folgt — und ein Lutheraner war es, der ihm die Autorität Gamaliel's entgegenstellte —, betrachtet die Anhänger des römischen Papstes als Götzendiener wegen ihrer Bilderverehrung; nun, hat sie schon aufgehört oder ist sie von Gott? Und Mohammed's neue Truglehre, die nun auch schon fast ein Jahrtausend besteht, wirst Du sie wegen dieser ihrer Dauer als wahr anerkennen? Ja, die Propheten verkünden vielmehr, dass bis zur Zeit des Messias der Götzendienst nicht geschwunden sein wird und erst dann alle Menschen zur reinen Gotteserkenntniss umgewandelt werden.

Mit den Beweisen, welche die hebräische Bibel selbst durch ihre Aussprüche und Andeutungen für die Wahrheit des Christenthums bieten sollte, hat Isaak ein um so leichteres Spiel, als ihm hier nicht bloss jüdische Apologeten früherer Zeiten — von denen er übrigens bloss die Schrifterklärer, wie Kimchi, Isaak Abarbanel, Isaak Aramah u. A., nicht aber die ausdrücklich apologetische Zwecke Verfolgenden nennt und wohl auch kennt —, sondern auch Unitarier rüstig vorgearbeitet haben. Er bestreitet nichtsdestoweniger mit Ausführlichkeit alle diese Beweise aus Stellen, wo eine Mehrheit bei Gott gebraucht wird,

von der Sündhaftigkeit des Menschen die Rede ist, die jesaianischen Stellen von der Almah, dem leidenden Knecht Gottes, die Daniel'schen 70 Wochen u. dgl. Und in diese Materien eingehend, geht er natürlich auch zum Angriffe über. Die Dreieinigkeit, sagt er, ist nicht bloss unbiblisch, nicht bloss unvernünftig, sie ist auch unevangelisch, da in den Evangelien häufig die Verschiedenheit des Sohnes oder des Menschensohnes, wie Jesus dort genannt wird, von dem Vater bezeugt wird; will man jedoch Ausdrücke wie: wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt (Matthäus 10, 40) oder: damit ihr wisset und es aussprechet, dass ich im Vater bin und er in mir (Johannes 10, 35. 14, 11) dahin deuten und, wenn auch dort der dritten Person nicht gedacht wird, daraus für die Dreieinigkeit argumentiren, so müsste man vielmehr an eine Fünfzehneinigkeit glauben. Denn in Matthäus heisst es unmittelbar vorher in der Rede Jesu zu seinen Jüngern: wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, in Johannes aber (14, 20) spricht Jesus zu seinen Jüngern: Dann werdet ihr wissen, dass ich im Vater bin, ihr aber in mir und ich in euch, und ähnlich das. 17, 21. Also auch die zwölf Jünger bilden mit Jesus, also auch mit den andern göttlichen Personen eine Einheit, folglich eine Fünfzehneinigkeit. Nicht besser steht es mit der Erbsünde; auch sie ist wider die Lehre der Bibel, wider die gesunde Vernunft und — gegen das Evangelium. Was soll es denn heissen, wenn der arme Lazarus nach seinem Tode im Schosse Abraham's sich erfreut? also noch bevor Jesus den „Erlösungstod“ gestorben, erfreuten sich Abraham und Lazarus, also erfreuten sich auch alle Frommen der ewigen Seligkeit; wo bleibt nun die Erbsünde mit ihrer unvermeidlichen Höllenstrafe?

Sowie sich in diesen Punkten unserm Isaak die Abwehr theilweise zum Angriffe umkehrt, so unterlässt er es auch nicht überhaupt seine Waffen gegen die Gegner zu wenden, theils wegen ihres Widerspruchs mit dem prophetischen Worte, theils wegen ihres Gegensatzes gegen das Evangelium selbst. Die prophetische Verkündigung, sagt er, verheisst, dass zur Zeit des wahren Messias nur ein Glaube, und zwar der israelitische, herrschen werde; wie könnt ihr nun Jesus als solchen betrachten? Die prophetische Verkündigung verheisst, dass die Völker, welche Israel bedrängen, von Gott harte Strafen er-

leiden werden; wie könnt ihr nun, die ihr es so grausam verfolgt, euch als die Gottgeliebten brüsten? Ihr glaubt an Jesus, behauptet, sein Evangelium sei eine neue Lehre, und doch haltet ihr nicht an seinem Worte und befolgt nicht seine Lehre. Jesus nennt sich den Menschensohn, ihr verehrt ihn als Gott, er nennt seine Mutter eine Frau, ihr verehrt sie als Jungfrau; Jesus will keinen Punkt aus Thorah und Propheten zerstört wissen, ihr vernichtet sie gänzlich; Jesus verlangt die Uebung der Gebote, ja sogar Vertheilung alles Eigenthums an Arme, die Darreichung auch der zweiten Wange zum Schlage, die Hingabe auch des inneren Gewandes, ihr begnügt euch mit dem Glauben an ihn und thut Nichts von Allem, was er fordert u. dgl. mehr. Hingegen glaubt ihr und thut ihr, was er nicht verlangte. Er lehrte nicht die Dreieinigkeit, verlangte nicht die Bilderverehrung, nicht die Feier des Sonntags, nicht die Judenverfolgungen; das sind euch aber hohe Gebote. Wie entgeht ihr also der Drohung, mit welcher die Apokalypse schliesst; „wer hinzufügt diesen Worten, dem wird Gott die angedrohten Strafen zufügen, und wer davon nimmt, dem wird Gott seinen Antheil nehmen vom Buche des Lebens?"

Besondere Sorgfalt verwendet Isaak darauf, die christlichen Urkunden zu bestreiten. Er fasst zuvörderst die Apokryphen in's Auge, welche von den Christen in die hebräische Bibel eingeführt worden, und er weist nach, dass ihnen selbst von den Christen der prophetische Charakter abgesprochen werde. Sie sind theils, sagt er, von späteren Juden geschrieben, theils sogar von Christen zur Bestätigung ihres Glaubens untergeschoben. Die von Juden verfassten Schriften haben wohl sittliche Gegenstände zu ihrem Inhalte, wie das Buch Josua Sirach, oder blosse Geschichten, wie Tobias, Judith oder allgemeine Begebenheiten wie die Bücher der Makkabäer; die untergeschobenen aber ergeben sich offenbar als falsch, so das dritte und vierte Buch Esra, von denen das erstere bloss Fragmente aus der Chronik und dem ächten Esra enthält, das letztere aber gar ausdrücklich Erwähnung von Jesus thut und allerhand abenteuerliche Prophezeiungen in sich schliesst. Das Buch, das sie Baruch ben Neria beilegen, lässt den Jeremias an die Exulanten schreiben, sie werden lange Jahre, sieben Geschlechter hindurch, in Babylonien bleiben, während das Exil doch nur

70 Jahre dauerte. Die Zusätze zum Daniel melden, Daniel sei, weil er das Bild des Bel zertrümmert und den Drachen erschlagen, in die Löwengrube geworfen worden und darin sieben Tage geblieben, während der ächte Daniel dessen ununterbrochenes Beten zu Gott als die Veranlassung zu diesem Ereignisse angibt und ihn nur einen Tag in der Grube verweilen lässt. Solche Bücher haben daher keinen Anspruch darauf, anerkannt zu werden.

Die eigentlichen christlichen Urkunden aber, meint Isaak, seien doch alle oder grösseren Theils längere Zeit nach Jesu Tode abgefasst; von Markus und Lucas z. B. ist es sicher, dass sie nicht als Augenzeugen ihre Berichte geben, sondern bloss nach der ihnen gewordenen Tradition, vielleicht aber haben alle erst zur Zeit Constantin's ihre Schlussredaction erfahren, da dieser der erste Kaiser gewesen, der zu diesem Glauben sich bekannte. Was können also Schriften, die erst so spät nach den Ereignissen niedergeschrieben worden, beweisen? Sie tragen, behauptet er, die Spuren ihrer Unächtheit hinlänglich an der Stirne. Sie leiden an inneren Widersprüchen, ein Schriftsteller bestreitet die Meinungen des andern, und alle verrathen eine grosse Unkenntniss der Bibel. Sie dienen gewissen Zwecken, diesen gemäss werden die Ereignisse dargestellt, hinterher aber wird doch dieser Darstellung widersprochen. So war es eine nach dem Schlussvers des Propheten Maleachi allgemein unter den Juden verbreitete Ueberzeugung, dass vor dem Auftreten des Messias der Prophet Elias nochmals erscheinen werde, wie auch die Jünger bei Jesus anfragen (nach Matth. 17, 10), die Lehrer behaupteten, Elias müsse zuvor erscheinen. Sollte nun Jesus der Messias sein, so musste auch ein ihm vorausgehender Elias aufgefunden werden, und siehe da, man machte Johannes den Täufer dazu (Matth. das.). Allein schon in der Antwort Jesu selbst ist ein Widerspruch, indem er zuerst sagt, Elias werde schon noch kommen, um Alles vorzubereiten, dann aber hinzufügt, er sei schon gekommen; noch entschiedener jedoch ist ein Widerspruch, den Johannes der Täufer selbst (nach Joh. 1, 21) dagegen einlegt, denn als ihn die Priester und Leviten fragen, ob er Elias sei, ob er ein Prophet sei, sagt er geradezu: nein! Ein Christ, gegen den Isaak dieses Bedenken äusserte, wollte Dies dadurch beseitigen, dass er behauptet,

auch die Propheten hätten zuweilen ihre Sendung in Abrede gestellt; so habe Samuel, als er den David zu salben auszog, gegen Saul vorgegeben, er wolle ein Opfer darbringen. Welch ein Vergleich, erwidert Isaak. Samuel stellt seine Sendung gegen Saul in Abrede, nicht aber gegen David, an den sie gerichtet war, Johannes aber würde sie gegen die Israeliten, an die er doch als Elias gesandt war, verleugnet haben, was rein widersinnig. Der Messias soll von den Nachkommen David's sein; wirklich führen auch die Evangelisten Matthäus und Lucas den Stammbaum Jesu auf David zurück, aber während ihn der Eine von David's Sohne Salomo abstammen lässt, gibt ihm der Andere einen andern Sohn David's, Nathan, zum Stammvater, wobei natürlich die Mittelglieder — mit Ausnahme von zweien — auch vollständig differiren. Diese Abstammung wird nun von Jesu Vater, nämlich Joseph, nachgewiesen, und somit geben sie eine ganz natürliche menschliche Zeugung zu, sowie denn auch Lucas von den neun Monaten der Schwangerschaft, von dem Reinigungsopfer, das Maria nach der Geburt darbringt, spricht; andererseits soll wieder der heilige Geist die Maria beschattet haben, Joseph nicht der Vater sein, Jesus auf übernatürliche Weise geboren sein, ja ein Gott sein. Sie gehn noch weiter! Maria soll bei der Geburt und auch ferner Jungfrau geblieben sein und dieses Wunder legen sie auch in einen Vers des Jesaias hinein; dann aber erzählen sie wieder, Jesus habe seine Mutter — Weib, nicht Jungfrau genannt, sprechen von seinen vier Brüdern und mehren Schwestern, während er der Erstgeborene gewesen, und dies alles als Jungfrau! Maria soll, nach Lucas, durch einen Engel die Geburt Jesu und seine Grösse verkündet worden sein, und doch heisst es dann, seine Mutter und seine Brüder hätten nicht an ihn geglaubt, dann wird wieder umgekehrt Jakobus, sein Bruder, als sein Jünger bezeichnet. Ueber seine Sendung und Befugnisse sind sie nicht minder voll Widersprüche: bald ist er Herr, bald ist er Knecht, bald allwissend, bald der zukünftigen Dinge unkundig, bald hat er nur die Absicht, das Gesetz Mosis zu erfüllen, bald streitet er dawider, bald zertritt er den Satan, bald versucht ihn dieser und macht ihm Anerbietungen. Dieselbe Unsicherheit herrscht in den Grundlehren. Während an einer Stelle die Gottheit Jesu, die Erbsünde behauptet wird, wird ihr an

andern offen widersprochen, während Paulus die Werke entschieden verwirft und nur den Glauben verlangt, sagt Jakobus in seiner Epistel — die bekanntlich deshalb von Luther eine stroherne genannt wird —, der Glaube ohne Werke sei ein todter. Und so wimmelt's überall von ungelösten Widersprüchen in Hauptsachen wie in der Erzählung einzelner Begebenheiten, von falschen Anführungen und Erklärungen der Bibelverse. Was ist von solchen Männern, als Begründer eines neuen Glaubens, zu halten? Aber Jesus hat ausserordentliche Wunder verrichtet! Was darauf zu geben, mag die Apostelgeschichte 8, 9 ff. lehren, wo es heisst: Es war aber ein Mann mit Namen Simon, in derselbigen Stadt, der zuvor Zauberei trieb, und bezauberte das samaritanische Volk und gab vor, er wäre etwas Grosses. Und sie sahen Alle auf ihn, beide klein und gross und sprachen: Der ist die Kraft Gottes, die da gross ist. — Man würde in der That, meint er, nicht begreifen können, wie Männer, denen doch Vernunft und Bildung nicht abzusprechen sei, solchem Glauben sich hingeben könnten, wenn nicht bereits in vorchristlicher Zeit, wie er gelesen habe, derartige Ansichten geherrscht hätten und diese dann im Christenthume bloss eine neue Färbung erhalten hätten. Die lange Gewohnheit lasse sie nun als naturgemäss erscheinen.[9])

Das sind die Waffen, mit welchen Isaak ben Abraham im mündlichen Streite die verschiedensten Parteien der Christenheit bekämpfte; im Jahre 1593 aber, als er 60 Jahre alt war, stellte er seine Argumente in einem Buche zusammen, das er in zwei Bücher. — wovon jedes wieder in mehre Abschnitte zerlegt ist — theilte, deren eines die allgemeine Beweisführung enthält, das zweite im Einzelnen die neutestamentlichen Schriften durchgeht und kritisirt. Sein Schüler, den wir bald noch näher besprechen werden, sagt davon mit spielendem Witze: Gleich dem Erzvater Isaak, dem Sohne Abraham's, der als sechszigjähriger Mann ein Zwillingspaar zeugte, Jakob und Esau, zeugte auch mein Lehrer, Isaak, Sohn Abraham's, ein Zwillingspaar, Jakob, der beredt die Wahrheit vertheidigt, und Esau, der den Irrthum enthüllt. Schon hatte er die letzte Hand an's Werk gelegt, die Vorrede dazu geschrieben, das Inhaltsverzeichniss zum ersten Buche beendigt, das zum zweiten begonnen, da starb er 1594, und ein Schüler des Verfassers, Josef ben

Mordokhai Malinowski, gleichsfalls Karäer und Trokenser, auch als selbstständiger karäischer Schriftsteller im Gebiete der Theologie und Philosophie und als liturgischer Dichter rühmlichst bekannt — der Vater war eines gewaltsamen Todes gestorben und wird deshalb als Heiliger bezeichnet —, beendete auch dieses und fügte noch ein Vorwort hinzu.[10]) Isaak nannte sein Werk Chissuk Emunah, Befestigung des Glaubens, und es ist ein solches, da es, ohne sich durch besondere Tiefe auszuzeichnen, das Material vollständig und verständig beherrscht, von einem warmen und festen Bibelglauben ohne entstellende Zuthat getragen wird, in einem anziehenden und höchst correcten Style geschrieben ist, so dass man die breite Behaglichkeit und manche Wiederholung gern erträgt, da bei aller Schärfe der Polemik doch die Milde der Beurtheilung und eine sanfte Gemüthsart durchleuchtet. „Wenn ich mit den Christen stritt, erzählt er selbst von sich, so hörten sie mich ohne Unmuth an, weil ich sanft und in versöhnlichen Worten, nicht zänkisch und hadernd mit ihnen verkehrte." Diese Milde und Unbefangenheit zeigt er auch als Karäer. Er verleugnet seinen Standpunkt nicht; ein Rabbanite würde überall mehr Rabbinisches eingefügt haben, würde Gamaliel weit entschiedener in Schutz genommen haben, aber er ist weit entfernt davon, Parteistreitigkeiten hier hervortreten zu lassen, scheut es vielmehr auch nicht, hie und da sich eines guten thalmudischen Spruches zu bedienen.

Das Buch erwarb sich bald eine grosse Bedeutung und Verbreitung. Es circulirte nicht bloss abschriftlich unter den Schülern, Verehrern, überhaupt polnischen Glaubensverwandten des Verfassers — den dortigen Karäern[11]) — und wurde dadurch nicht bloss auch den Männern bekannt, welche mit diesen polnischen Karäern in freundschaftlichem Verkehr standen, wie dem Polyhistor Josef Salomo del Medigo, der um 1623 Leibarzt des Fürsten Raczivill war,[12]) sondern Karäer wie nicht minder Rabbaniten auch der entferntesten Gegenden verschafften sich bald Abschriften davon. Bereits 1615 verfertigte ein Rabbanite eine Abschrift, die mit einigen willkürlichen Zusätzen und Abänderungen ausgestattet und im Ganzen mit grosser Unkenntniss und Nachlässigkeit bearbeitet ist; leider ist gerade diese Abschrift unseren Ausgaben zu Grunde gelegt. Dieser

Abschreiber brachte den Verfasser fast um Vaterland, Glaubensbekenntniss, Zeitalter, philologische und philosopische Bildung. Statt eines Trokiers — welchen Ort er wahrscheinlich nicht kannte — macht er ihn nämlich zu einem Krakauer, die Spuren seines Karäismus verwischt er und fügt im Gegentheil Rabbinisches ein, die Jahreszahl 1593 vertauscht er überall mit 1615, obgleich Andeutungen für jene blieben, seinen Styl verunstaltet er, Philosophisches lässt er entweder weg oder er verstümmelt dabei die Ausdrücke.[13]) Schon im Jahre 1621 übersetzte ein gelehrter Jude spanischer Abstammung aus einer Familie, die sich durch bedeutende Typographen und Gelehrte auszeichnete, Isaak **Athias**, wahrscheinlich in Venedig das Büchlein in's Spanische: Fortificascion de la ffee, welche Uebersetzung jedoch nicht gedruckt wurde.[14]) 1624 lieferte ein rabbinischer Jude in Hamburg, Aharon ben Gabriel Luria, eine Abschrift, die correcter als unsre Ausgaben, nur einige wenige Abweichungen vom und Zusätze zum ursprünglichen Texte hat, wonach von 1631—33 ein getaufter Jude, Michael Gelling eine, handschriftlich gebliebene, deutsche Uebersetzung anfertigte, wie er sagt: „zur Widerlegung der ungläubigen und verkehrten Juden und Verbreitung der Wahrheit des dreifach gelobten Gottes!“[15]) Im Jahre 1640 begegnen wir Abschriften bei Karaiten und Rabbaniten in Constantinopel,[16]) und 1690 finden wir es von einem provençalischen Juden, Isaak Lopez, der dieselben Themata behandelt, mehrfach benützt und zum Theile wörtlich abgeschrieben, ohne dass Buch und Verfasser namentlich angeführt werden.[17]) Diese sowie frühere und spätere Abschriften, welche sich in öffentlichen Bibliotheken befinden, und die vielfache Benützung, die das Buch gefunden, beweisen, dass man bald den Werth des Buches erkannte. Aber zu seiner allgemeinen Verbreitung und zu bedeutenderem Gewichte verhalf dem Buche wieder ein besonderer Umstand. Johann Christoph **Wagenseil**, 1633 in Nürnberg geboren, später Professor der Jurisprudenz und der orientalischen Sprachen in Altorf, begleitete von 1661—67 den Grafen Abensberg auf seinen Reisen, und bei einem Besuche in Spanien überkam sie die Lust, die „Säulen des Herkules“ zu überschreiten und einen Ausflug nach Afrika zu machen. In Ceuta wohnten sie gerade einem vielbesuchten Markte bei, und Wagenseil ging dort mit vielen

afrikanischen Juden um, denen er über die Schicksale ihrer Glaubensbrüder in Europa Nachricht gab. Zum Danke dafür machte ihm ein jüdischer Einwohner Ceuta's eine Abschrift unseres Chisuk Emunah zum Geschenke, wohl auch zur Abwehr der von Wagenseil an seinen jüdischen Bekannten gemachten Bekehrungsversuche. Wagenseil fand das Buch wichtig genug, es mit einigen kleinen Schriften ähnlichen Inhalts 1681 in Altorf mit lateinischer Uebersetzung herauszugeben, und er gab seiner Sammlung den Titel: Die feurigen Pfeile des Satan, tela ignea Satanae.[18]) Das Exemplar aber, welches W. veröffentlichte, war eben jenes oben erwähnte aus dem Jahre 1615 oder eine Abschrift davon, und so sind die oben gerügten Fehler in die Ausgaben eingedrungen. Ein Abdruck der Wagenseilschen Ausgabe — ohne die Uebersetzung — wurde dann in Amsterdam 1705 veranstaltet, wofür, wie aus einer Stelle hervorgeht, noch eine andere und correctere Abschrift vorgelegen zu haben scheint,[19]) ohne dass dieselbe jedoch, mit Ausnahme dieser einen Stelle, weiter benützt wurde, so dass alle Unrichtigkeiten auch in diesen Abdruck und in die danach gearbeitete jüdisch-deutsche Uebersetzung (Amsterdam 1717) übergingen, wie denn auch eine neuere englische Ausgabe und Uebersetzung — die mir beide nicht zu Gesicht gekommen — sicher dieselben Fehler wiederholen. So musste über Afrika eine in Polen kaum ein Jahrhundert früher verfasste Schrift in Deutschland und das übrige Europa eingeführt werden! Noch bevor Christian Gottlieb Unger, der gelehrte Pastor zu Herrenlauerschitz bei Grossglogau, dem die jüdische Literaturgeschichte sehr viel zu verdanken hat und der am 16. October 1719 starb, noch bevor dieser gelehrte Pastor 1715 durch seine Vergleichung des gedruckten Textes mit einer guten Handschrift den Aufenthaltsort des Verfassers (Troki), sein karäisches Bekenntniss, die Zeit der Abfassung (1593) und überhaupt den ursprünglichen Text wieder herstellte,[20]) verbreitete sich das Werk in der verstümmelten Gestalt nach allen Richtungen hin, und Wagenseil's lateinische Uebersetzung machte es der ganzen gebildeten Welt zugänglich. Es ist dadurch ein Buch geworden, dessen Bestreitung viele bedeutende christliche Gelehrte sich zur Aufgabe machten; wie wenig sie jedoch mit ihren Widerlegungen befriedigten, beweist der Umstand, dass einem damaligen Herzog

von Orleans, „einem durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ausgezeichneten Fürsten", daran nicht genügte, er daher selbst eine Widerlegung desselben unternahm, „die er jedoch zu beendigen keine Zeit hatte." Hingegen haben die „Freidenker" des 18. Jahrhunderts in diesem Buche eine Quelle gefunden, aus der sie reichlich und ohne Mühe schöpfen konnten, und das gültigste Zeugniss in dieser Beziehung ist wohl das von Voltaire. Dieser sagt von unseren Isaak in seinen philosophisch-literarischen vermischten Schriften (Mélanges T. III. p. 344): „Er hat alle die Schwierigkeiten zusammengestellt, welche die Ungläubigen seitdem allgemeiner bekannt gemacht haben .... Kurz die entschiedensten Ungläubigen haben fast Nichts angeführt, was sich nicht bereits in dieser „Glaubensveste" des Rabbi Isaak findet." *) [21])

Ich habe diesem Buche eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, weil es das umfassende und abschliessende Werk vom Standpunkte der gläubigen Inspirationstheorie ist und von ihm aus wohl unwiderleglich ist. Ueber den Verfasser habe ich weiter Nichts zu sagen; er lebt in diesem seinem Werke sowie in dem Munde von Schülern und Nachfolgern, die ihn hochgeehrt haben und seine Schrift rühmen. Seinen bedeutendsten Schüler Josef ben Mordokhai Malinowski haben wir bereits genannt; auch dessen Schüler haben Ruf erlangt, zu ihnen soll auch Serach ben Nathan gehören, der durch seinen Briefwechsel mit dem obenerwähnten Josef Salomo del Medigo in weiteren Kreisen bekannt wurde. [22]) Mordokhai ben Nissan, der 1699 dem schwedischen Gelehrten Jakob Trigland den erwünschten Aufschluss über die Karäer gegeben, und durch dessen Abhandlung zuerst eine genauere Kenntniss über diese jüdische Glaubenspartei angebahnt wurde, rühmt sich, Isaak sei der Bruder seines Urgrossvaters gewesen. [23]) — Doch mit dem Beginne des 17. Jahrhunderts war bereits die Blüthe des politischen wie geistigen Lebens in Polen geknickt. Es war einem ausschliesslich fanatischen Katholicismus, der durch die Jesuiten sowie durch die auf eine jede heftige Bewegung folgende Reaction neugestärkt

*) Il a rassemblé toutes les difficultés que les incrédules ont prodiguées depuis .... Enfin les incrédules les plus déterminés n'ont presque rien allegué qui ne soit dans ce Rempart de la foi du rabin Isaac.

ward, gelungen, die verlorenen und bedrohten Gebiete wieder ganz oder theilweise zu erobern, und in Polen verstand er es, sich mit der Nationalität eng zu verschmelzen. Das Polenthum hat seitdem begonnen, in der griechischen Kirche das Russenthum zu fürchten, im Protestantismus das Deutschthum zu hassen, und lehnt sich an jenen ausschliesslichen römischen Katholicismus als an den Hort seiner Nationalität. Vermochte dieser es, durch seine glühende Umarmung Länder mit einer reichen Bildung und glänzenden Geschichte, wie Spanien und Portugal, zur wüsten Brandstätte zu machen: warum sollte er nicht Polen mit seinen wildgährenden Elementen in seinem ersten, der sorgsamen Pflege bedürftigen Aufkeimen ersticken können?

Anmerkungen.

1) Luzzatto in Polak's Halikhoth kedem oder Oostersche Wandelingen (Amst. 1846) S. 79. — Abigador b. Isaak Kara, der auf den in Prag 1389 gegen die Juden ausgebrochenen Aufruhr ein liturgisches Gedicht, auch Gutachten und kabb. Erklärungen verfasste, scheint auch bei den sehr eigenthümlichen kabb. Werken: Ha-Peliah und ha-Kaneh, die noch einer sorgfältigen Untersuchung bedürfen, betheiligt zu sein. Er war jedenfalls ein Mann, dem seine Zeitgenossen eine grosse Bedeutung zuschreiben und starb 1439. Sein Bruder Menachem schrieb Anmerkungen zum Moreh des Maimonides.

2) Josef ha-Khohen in 'Emek ha-bakha (Wien 1852) S. 55 und 58.

3) Die allgemeine Charakteristik des Reformationszeitalters wie besonders der damaligen christlichen Gelehrten, welche die jüdische Literatur verbreiteten, ist das Resultat von Studien, die nach ihren Einzelnheiten zu verfolgen hier nicht der Ort ist, nicht minder die genauere Darstellung der Socinianer und der noch über sie Hinausgehenden, worin ich besonders den werthvollen Mittheilungen des Christoph Sand in seiner Bibliotheca Anti-Trinitariorum (Freistadt 1684) und über die letzten besonders auch den mehr ins Detail gehenden Anführungen unseres Karäers Isaak ben Abraham in Chisuk Emunah gefolgt bin; das zusammenhängende System der gemässigten Socinianer habe ich nach den für jede einzelne dogmatische Lehre in Strauss' christlicher Glaubenslehre wörtlich angeführten Belegstellen zusammengestellt. Das Urtheil Leibnitz' über die gemässigteren und die kühneren Unitarier theilt Lessing in seinem Aufsatze über Wissowatius mit. Auch die Charakteristik Polen's und namentlich der dortigen jüdischen Literatur zur damaligen Zeit beruht auf selbstständigen Forschungen, deren Ergebniss hier ohne weitere Belege genügt.

4) Ein handschriftliches Verzeichniss der karäischen Schriftsteller nach ihrer Reihenfolge, das von dem verstorbenen „Moreh zedek“ in Kale, Josef Schakhrezi (שכרצי) b. Jakob Gabbai bearbeitet ist, offenbar auf Grundlage der Arbeit von Shimcha Isaak, dem bekannten Verfasser des Orach Zaddikim, mit Zusätzen über spätere Gelehrte, nennt ausdrücklich unsern Isaak einen Schüler Zefaniah's, der auch im Orach Zaddikim unter die ersten karäischen Lehrer Litthauens gezählt wird. Als seine Schriften nennt dieses Verz. u. Or. zadd. eine Schrift über das Kalenderwesen im Auszuge „aus Gan Eden Aharon's b. Eliah mit Figuren der verschiedenen Mondphasen“ (Verz.), 2) die Schlachtregeln, gleichfalls im Auszuge „aus jenem Buche“ (Verz.), in Frage und Antwort, „wie sie zur Prüfung dienen sollen, wenn Jemand von seinem Lehrer die Erlaubniss zum Schlachten erhalten will“ (das.). Auch Dichtungen hat er nach diesem Verzeichniss verfasst.

5) Die Nachrichten über Paruta hat Sand in seiner oben (Anm. 4) erwähnten Schrift; dessen Werk: de uno vero Deo nennt er nicht ausdrücklich, es ist aber offenbar identisch mit den Theses de Deo trino et uno, die, wie er bemerkt, bald Paruta bald Lälio Socino beigelegt werden.

6) Sand und Chisuk Emunah sind wieder die einzigen reichlicheren Quellen über Czechowiz. Die beiden im Texte genannten antijüdischen Schriften selbst zu erhalten war mir nicht vergönnt; die zweite scheint auch Sand nicht selbst gesehen zu haben und bloss von Hörensagen zu kennen, da er ihren Titel nicht poln., sondern bloss in lat. ungefährer Inhaltsangabe anführt: Vindiciae suorum dialogorum contra Jacobum Judaeum de Belzitz, a. 1581. Pol. Die weitere Anführung dieses Juden findet sich in den Zusätzen, welche der von Unger benützte Codex des Chisuk Emunah enthält, wo die im Texte erwähnte Entgegnung des ר' נחמן המכונה יעקב מבעל שיץ (vielleicht auch נחמו, Nachmu, ein damals bei den Karäern gebräuchlicher Name, zu lesen) an einen Christen mitgetheilt wird (Wolf, bibl. hebr. IV. 710). Die hebr. Worte, in welche Jakob den ersten Vers der Genesis zerlegt, lauten daselbst: בני ראש אמנה שארית ישראל תמימים (בראשית) בני רודפי אמת (ברא) אלוה לא היה ישר מאשת (אלהים) *)איש הולדתו (את) הלא שמץ מיתת ישר מעיד (השמים) וכי אלוה**) תלוי (ואת) הימות אדם רוח צח (הארץ).

7) Auch über Budny sind zunächst Sand und Chisuk Emunah Führer, nur einzelnes Unwesentliche verdanke ich polnischen Bibliographien und Friese, Beiträge zur Reformationsgeschichte in Polen und Litthauen (Breslau 1786), der aber fast ausschliesslich von Evangelischen spricht. — Wie leicht er zu der Annahme von Fehlern im Texte schreitet, zeigt sich auch in der von Isaak (I. c. 28) angeführten Correctur, wonach Budny zu den Worten am Ende des 2. Cap. in Esra:

---

*) Bei W. fehlerhaft: אש.

**) Bei W.: אלה.

„und ganz Israel in seinen Städten" bemerkt: „Vielleicht stand hier früher: „und ganz Juda in seinen Städten", denn der Name Israel bezieht sich auf die zehn Stämme, die jedoch durch Salmanassar aus ihrem Lande vertrieben wurden und noch nicht zurückgekehrt sind." Er übersieht hiebei, dass Israel, wie Isaak bemerkt, nur neben Juda diese bestimmte Bedeutung hat, nicht aber wenn es allein steht, namentlich aber wenn es den Gegensatz gegen „Priester und Leviten", wie in der Stelle von Esra, bezeichnet. — Ueber die Stelle Röm. 5, 14, hat Tischendorf neulich in seiner Beschreibung des codex Claromontanus ausführlich gehandelt.

8) Auf diesen Punkt, dass die Christen das Händewaschen vor der Mahlzeit beobachten, kommt der Verfasser seltsamer Weise zwei Male zurück, II, 18 und 38; es mag ihn die, wie es scheint, zu seiner Zeit bei den Christen gebräuchliche Sitte um somehr gehindert haben, als er selbst dieser rabbinischen Zuthat nicht hold ist. Vergl. unten Anm. 14.

9) Die hier zusammengestellte Quintessenz des „Chisuk Emunah" bedarf für den aufmerksamen Leser keiner Nachweisung im Einzelnen, wenn ich auch im Zusammenhange der Darstellung nicht der Anordnung des Buches gefolgt bin. Nur hierin bin ich abgewichen, habe mich aber sonst auf das Engste an die Worte des Verfassers angeschlossen.

10) Josef b. Mordokhai הקדוש oder הי"ר unterzeichnet er sich selbst und wird er auch bei den karäischen Bibliographen und sonst genannt; den Namen מלינוסקיי führt er in Dod Mordokhai C. 11 Ende (ed. Wolf p. 150: in ed. Wien fehlt die ganze Stelle, vgl. unten Anm. 14), und מלינוסניי auf dem Titelblatte des von ihm verfassten קצור ענין השחיטה (in der Wiener Ausgabe des Dod Mord. S. 28). Ausser der Schlussredaktion des Chis. Em., dem er auch einige in Handschriften befindliche Glossen hinzufügte (vgl. Wolf b. h. IV. S. 693. 694. 707 711 ff.) und ausser dem obengenannten kurzen Schlachtrituale, einem Auszuge aus den Lehren über diesen Gegenstand in Eliah Beschizi's Addereth, ist noch ferner von ihm האלף לך, „ein anmuthiges Gebet, bestehend aus 1000 Wörtern, deren jedes mit dem Buchstaben He (oder Alef?) beginnt, und ist es in Amsterdam gedruckt", wie das Anm. 5 erwähnte Verzeichniss sagt (vgl. Orach Zadd. u. d. W.). Es ist demnach offenbar das ha-Elef lekha des Josef b. Mordokhai kadosch, das nach Wolf b. h. III. No. 923 b. (p. 410) in Amsterdam bei Menasse ben Israel auf 11 S. in 24. ohne Angabe des Jahres erschienen ist, und zwar secunda vice, während sonst in keinem bibliographischen Werke dessen Erwähnung geschieht. Zu diesem Gebete verfasste Shimchah Isaak einen ausführlichen Commentar u. d. T.: Khebod Elohim, den er selbst am Schlusse seines Orach Zadd. als sein siebentes Werk nennt, wie es auch im Verz. ms. als sein zehntes angeführt wird, und ist diese Schrift auch in dem Handschriften-Cataloge gemeint, der in wiss. Ztschr. III S. 442 ff. mitgetheilt ist, unter No. 18a S. 444 und die Jahreszahl statt 5111 (הקי"א) zu lesen 511 (תקי"א) also 1751. Ausserdem

schrieb er noch ein sehr geschätztes Werk über die gottesdienstlichen Gebräuche, das für die Karäer Polen's und Litthauen's massgebend ist: Minhagim (angeführt auch in dem Gutachten des Abraham Jeruschalmi über den Tag des Thischrifastens — bei uns Fasttag Gedaljah —, welches mit den Worten beginnt: שאלתי ובקשתי, zusammen mit Masbeth Binjamin des B. Nahawendi und der Iggereth ha-Theschubah des Jeschu'ah in Koslof abgedruckt und bald dem dort gedruckten Addereth Eliahu bald dem gleichfalls dort erschienenen Mibchar beigegeben ist), ferner einen Commentar zu der Einl. des liturgischen Gedichtes אצילה des Aharon b. Josef, einen Commentar zu den 10 karäischen Glaubensartikeln und einen Comm. zu den ehelichen Verboten, Beides zu der Darstellung derselben im Addereth. — Ausser diesen in den zwei genannten bibliographischen Listen verzeichneten Schriften fand ich noch in einem handschriftlichen karäischen Gebetbuch-Fragmente, das im Besitze des Hrn. Mendelssohn aus Lublin ist, zwei schön geschriebene liturgische Gedichte von ihm, eines zu den Thamus-Sabbathen mit dem Akrostichon: אני יוסף חזק ואמץ beginnend: אבוא ביתך בפחד וחרדה und mit der Ueberschrift: הקדמה להחכם אלהי כמו"הרר יוסף הטראקי יע"מש בכמ"הרר מרדכי הקדוש הי"ד ונ"בע, ein zweites als dichterische Inhaltsangabe zu der Pentateuch-Lection Wajelekh, indem Aharon b. Josef, der solche für alle Sabbath-Lectionen anfertigte, für diese allein keine gearbeitet hatte, gleichfalls akrostichontisch und mit der Ueberschrift: פיוט לפ' וילך חברו הח' הכולל כמו"הרר יוסף הטראקי זצ"ל בכ"מר מרדכי הקדוש הי"ד. Dieses Rituale ist von einem Sohne des Isaak b. Isaak, welcher darin als Uebersetzer einiger Gebete ins Tartarische aus dem Jahre 1752 erscheint, abgefasst oder zusammengestellt, und enthält auch sonst mehre ungedruckte Gebete zum Theile auch von weiter nicht bekannten Paitanim.

11) Ein solches Manuscript ist z. B. das oft genannte von Unger beschriebene. Es enthält sowohl im Texte als am Ende Glossen von Josef (A. 11), welchen der Abschreiber stets als seinen verstorbenen Lehrer bezeichnet, und ausserdem werden einzelne in dieses Gebiet einschlagende Bemerkungen mitgetheilt von „Nachman, genannt Jakob aus Belcziz“ (Anm. 7), von Isaak Troki, der wohl ein Anderer als der Verfasser des Chisuk Emunah zu sein scheint, da ihn kein Eulogium als einen Todten bezeichnet und er daher ein lebender Zeitgenosse des Abschreibers gewesen sein mag (Wolf a. a. O. S. 710 f.), Josiah (das. S. 716 ff.), offenbar der im Zusammenhange mit Isaak und Josef in Orach Zadd. unter den Gelehrten Troki's genannte Arzt Josiah b. Juda, derselbe, der mit Serach ben Nathan befreundet war und mit Josef del Medigo 1624 in Verbindung stand (Melo Chofnajim S. XXXV, oben S. 15), und von dem das handschr. Verz., das ihn aber nicht als Arzt bezeichnet, sagt: „er war ein Schüler del Medigo's, und auf sein Verlangen verfasste dieser die Schrift: Ner Elohim (vgl. Elim S. 53 ff.); er selbst aber schrieb mehre Werke und Gedichte, er war der grosse Lehrer, welcher 70 Schüler hatte, lauter weise und gelehrte Rabbinen.“ Der Vater dieses Josiah, Juda b. Aharon ist Verfasser des Kibbuz Jehudah, eines

Commentars zu Minchath Jehudah von Juda Gibbor, und wahrscheinlich der zweite Lehrer Serach's b. Nathan, der also 1593 starb (Melo Chof. a. a. O.); der Sohn Josia's, der Arzt Abraham, ist Verfasser des Pass Jeda und Beth Abraham. Was von Josiah übrigens in den besprochenen Zusätzen mitgetheilt wird, berichtet derselbe im Namen des Mordokhai b. Samuel, und mag dieser der in Orach Zadd. genannte Mordokhai Darschan sein.

12) Melo Chofnajim, im Briefe del Medigo's S. 23, Uebersetzung S. 32.

13) Dieser Punkt muss umsomehr hier ausführlich besprochen und zum Abschluss gebracht werden, als noch in neuester Zeit bezweifelt wurde, ob Isaak wirklich Karäer gewesen sei. — Als zuerst 1081 das Werk öffentlich bekannt wurde, lag allerdings kein offenes Kriterium für dessen karäischen Ursprung vor; die Anführung rabbinischer Autoritäten in demselben, der Gebrauch einzelner thalmudischen Sätze konnte im Gegentheile in der Voraussetzung bestärken, dass die Schrift einen Rabbaniten zum Verfasser habe. Nur blieben doch zwei Umstände auffallend. Erstens dass der Mann, welcher ein so bedeutendes und weit verbreitetes Buch geschrieben, von den Zeitgenossen gar nicht erwähnt wurde. Noch befremdender musste erscheinen, dass ein polnischer rabbinischer Gelehrter am Ende des 16. und am Anfange des 17. Jahrhunderts, wenn er das Judenthum gegen Angriffe des Christenthums vertheidigte, kein Wörtchen zur Begründung und Ehrenrettung des Thalmuds sich entschlüpfen liess. Ueberhaupt musste der ganze Charakter des Buches wie seine Darstellung ganz abweichend erscheinen von der Art, wie polnische Rabbinen zur damaligen Zeit schrieben. Dem aufmerksamen Beobachter mochte auch die Erscheinung nicht entgehen, dass das Buch so rasch bei Karäern nicht minder als bei Rabbaniten Eingang gefunden (vgl. Anm. 17), während jene sonst gegen neuere rabbinische Produkte sich mehr abwehrend verhielten. Diese Bedenken mussten ein entschiedenes Gewicht erhalten, als Johann Christian Wolf im Jahre 1714 die 1699 von dem Karäer Mordokhai b. Nissan für den schwedischen Gelehrten Jakob Trigland bearbeitete Schrift über die Karäer: Dod Mordokhai, u. d. T.: Notitia Karaeorum etc. herausgab. Hier heisst es am Ende des 11. Abschnitts S. 149 f. bei Aufzählung der unter den polnischen Karäern verbreiteten vorzüglichsten Werke ihrer Glaubensgenossen: „Das Buch Chason Emunah (חזון אמונה) von unserm Lehrer, dem weisen Rabbi Isaak Troki in Litthauen, enthält eine Polemik mit den gelehrten Christen und seine Einwendungen gegen sie. Dieser Weise war der leibliche Bruder meines Ahnen, nämlich des Vatersvaters meines seligen Vaters.*) Das Todesjahr dieses

*) והחכם הזה היה אחיו האמתי של זקני אבי אביו של אבא מרי ע"ה· Wolf setzt fälschlich nach אבי einen Punkt und übersetzt widersinnig: Hic sapiens fuit Frater germanus avi Patris mei, et pater Aba mori. In den späteren Accessiones (S. 43 A. e) berichtet er zwar den Fehler, aber auch diese richtigere Uebersetzung ist noch immer missverständlich; sie lautet: Hic sapiens fuit Frater germanus avi Patris, Patris et Domini mei.

Schriftstellers ist 5354 (1594), er beendigte sein Werk nicht, sondern der Schüler des Verfassers, nämlich der gelehrte Theologe Josef Malinowski b. Mordokhai ha-kadosch." Hier fand man einen Schriftsteller, Namens Isaak, der eine polemische Schrift schrieb, nicht ganz die letzte Hand daran legen konnte, was von einem Schüler, Namens Josef ben Mordokhai kadoch geschah, ganz wie bei unserm Chisuk Emunah; dass der Schüler noch den Beinamen „Malinowski" führte, war natürlich nicht störend. Die oben erwähnten Gründe, welche der Annahme, der Verfasser sei Karäer gewesen, entgegengestellt werden konnten, an sich schon unbedeutend, schwanden nun zur gänzlichen Bedeutungslosigkeit herab, da man sah, dass auch Mordokhai, ein eifriger Karäer und entschiedener Anti-Rabbanite, dennoch rabbinische Autoritäten anführte und Thalmud. benützte. Aber als Abweichungen stellten sich hindernd in den Weg, 1) dass das Buch Chason (חזון), nicht Chisuk (חזוק) Emunah genannt wurde, 2) dass der Verf. als Trokier bezeichnet wurde, während er in der Ausgabe des Buches als Krakauer erscheint und endlich 3) dass der Verf. nach Mordokhai's Bericht 1594 bereits gestorben war, während im Buche selbst an mehren Orten das Jahr 1615 genannt wird. Ein geübtes kritisches Auge musste freilich schon durch Conjectur erkennen, dass Wolf den Titel bloss unrichtig gelesen und das Kof für ein Schluss-Nun angesehen habe, dass auch Troki (טרוקי oder טראקי, oder auch איש טראקא) und Krakauer (איש קראקא) so nahe verwandt sind, dass sie leicht verwechselt werden können, und was die Jahreszahl betrifft, so hätte man der Vermuthung Raum geben können, dass der ergänzende Schüler — obgleich dieser wenig zu ergänzen hatte — seine Zeit an die Stelle derjenigen des Verf. gesetzt oder dass ein Abschreiber sich dies erlaubt habe. Eine jede Unklarheit schwand jedoch, als derselbe Wolf 1721 in den Accessiones, die er seiner Notitia hinzufügte, von der ihm bereits 1715 mitgetheilten Entdeckung Unger's Nachricht gab, nämlich dass dieser ein Manuscript des Chisuk Emunah sorgfältig verglichen und gefunden habe, dass in demselben der Verfasser nicht als Krakauer bezeichnet und als Jahreszahl dort nie 1615, sondern immer 1593 angegeben werde, überhaupt aber der gedruckte Text sehr verunstaltet sei. Wolf gab nun auch zu, dass er in Dod Mordokhai unrichtig gelesen habe und es dort wirklich Chisuk, nicht Chason heisse. Nun war an der Identität nicht mehr zu zweifeln; Mordokhai's Bericht, der den Verfasser als seinen eigenen Urgrossoheim bezeichnet, und eine gute Handschrift stimmten mit einander überein, und ein nur irgend haltbarer Grund gegen die Annahme, der Verf. sei Karäer gewesen, war nicht vorhanden. Die beiden Berichtigungen Unger's sind aber auch aus unserm Texte zu bestätigen. Dass der Verf. nicht ein Krakauer gewesen, ergibt sich aus dem Umstande, dass er die polnischen Krakauer Bibeln an vier Stellen, I. c. 43 (ed. Amst. 88b), c. 45 (93h), II, c. 68 (115b) c. 72 (118b), nennt, dabei aber niemals sagt: „hier" oder „in unserer Stadt", wie dies sonst üblich ist. Auch die Jahreszahl wird dadurch bestätigt, dass er die von Simon Budny 1572 angefertigte Uebersetzung „in dieser unserer Zeit" angefertigt (II. Einl.), so wie die zweite

Krakauer — welche 1574 erschien, während die erste 1561 — „neuerdings gedruckt" nennt (I. c. 43). Auch noch andere Spuren sind stehn geblieben. Mag auch darauf kein Gewicht gelegt werden, dass er I. c. 4 die Dauer des Mohammedanismus bis zu seiner Zeit auf ungefähr 1000 Jahre angibt (בכמו אלף שנה, wie sie auch ohne Einsicht in einen Codex ein jeder Verständige st. בכמה berichtigte), 1593 = 1001 der Hedschra ist, während 1615 = 1024, so wäre es doch höchst seltsam, wenn ein Schriftsteller des 17. Jahrhunderts sagte (das.), das Christenthum bestehe nun fünfzehn Hundert Jahre und darüber. Vollständig gelöst war jedoch die Frage, als derselbe Wolf in den zwei letzten Bänden seiner Bibliotheca Hebraea (1727 u. 33), und zwar im Appendix zu Theil III und Theil IV S. 648—718 Unger's Collation mittheilte. Man fand hier nicht bloss die frühere allgemeine Bemerkung Unger's vielfach bestätigt, sondern noch neue Umstände, die Alles ausser Zweifel setzten. Gegen die Angabe der Abfassungszeit war nunmehr noch ein kleiner Anstoss hinweggeräumt, nämlich dass zwei Male im Buche (I. c. 19 und 30) auf David Gans' „Zemach David" hingewiesen ist, das zwar ein Jahr früher (1592) bereits in Prag erschienen war, von dem man aber zweifelhaft sein konnte, ob es so rasch einem Karäer in Troki bekannt werden mochte; das Citat fehlt wirklich in cod. U. Weit interessanter ist aber, dass aus dem Manuscript ersichtlich ist, unser gedruckter Text habe Abänderungen von Seiten einer rabbinischen Hand erfahren. So ist die Stelle I c. 4 (17a): אלא bis ע"ש, wo als Erklärung dafür, dass auch ein falscher Glaube eine lange Dauer haben könne, mit Hinweisung auf einen Spruch Gamaliel's im Tractate Abodah sarah, angegeben wird, dass Gott den Thoren ihren Lauf lasse, die doch einst Rechenschaft zu geben hätten, — diese Stelle ist Zusatz und fehlt in cod. U., und diese Stelle ist die einzige, wo ein thalmudischer Tractat namentlich angeführt wird. Dafür dass עולם nicht immer ewig heisse, sondern zuweilen auch bloss für eine lange Zeit gebraucht werde, wird bei uns — und zwar an sehr unpassender Stelle nach Verweisung auf Martin Czechoviz — als Beweis angeführt, dass es auch bis zur Zeit des Jubeljahres bedeute, mit den Worten: והראיה עולם של יובל; das bezieht sich auf die thalmudische Annahme, dass der hebräische Sklave, welcher nach sechs Dienstjahren nicht freigelassen sein, sondern bei seinem Herrn verbleiben will, nicht etwa dem Herrn ewig diene, wie der einfache Wortsinn der Bibelstelle (2 M. 21, 6) angibt, sondern jedenfalls im Jubeljahre frei ausgehe, eine Ansicht, die bei den Karäern (vergl. Mibschar z. St.) gar nicht so ausgemacht ist; in cod. U. fehlen die Worte. In I c. 34 heisst es nach der richtigen Lesart des Manuscripts: wenn Rab und Samuel die Prophetenstelle des Haggai: grösser wird die Herrlichkeit dieses letzteren Hauses sein als die des erstern, dahin erklären, dass der Eine Dies auf den herrlichen Bau, der Andere auf die etwas längere Zeitdauer beziehe, da der erste Tempel 410, der zweite 420 Jahre gestanden, so ist Dies bloss eine (nichtzubeachtende) midraschische Deutung, da u. s. w. (הוא דרך דרש כי וכו'). Dies schien dem rabbinischen Abschreiber nicht genug ehr-

erbietig gesprochen, und er ändert, mit völliger Corruption des Styls, es dahin ab: Wenn Rab . . . . ist, aber es ist schwierig nach ihren Worten, da etc. (הוא אבל ק' לדבריהם כי וכו'). Die unpassende Stelle, wo, und der ungeschickte Ausdruck, wie Zusatz und Aenderung besonders in den zwei letzten Stellen angebracht ist, zeigen hinlänglich, dass ein rabbinischer Abschreiber, dessen Abschrift unserem Texte zu Grunde liegt, an dem karäischen Originale geändert habe und nicht umgekehrt, wozu auch weit weniger Veranlassung gewesen wäre. Zur Sicherung des karäischen Ursprungs hat der Abschreiber aus dem Jahre 1615 selbst noch manche Stelle stehen lassen, bei der ihm das Antirabbinische entgangen ist oder der Beachtung weniger werth schien, die aber ohne Zweifel von einem gelehrten Rabbaniten anders gefasst worden wäre. Zur Widerlegung der Erbsünde aus der Bibel bedient sich der Verf. (I. c. 11) auch des V. 5 M. 24, 16: Eltern sollen nicht um der Kinder, Kinder nicht um der Eltern willen getödtet werden; ein Thalmudgläubiger würde sich aber wohl erinnert haben, dass der Thalmud der Stelle den Sinn gibt, Eltern sollen nicht auf das Zeugniss der Kinder gerichtet werden und eben so umgekehrt, und sollte er den Vers, sei es durch seinen Schlusssatz: „ein Jeder sterbe wegen seiner Sünde", oder weil er doch den natürlichen Sinn nicht ganz verwerfe, zur Beweisführung für tauglich gehalten haben, so würde er dieselbe doch nicht so stillschweigend hingestellt haben, was der Karäer, der sich lediglich an den Wortsinn hielt (vgl. Mibchar z. St.), wohl konnte. Im c. 27 bekämpft der Verf. die christliche Behauptung, die Juden hätten keinen Grund, den prophetischen Verheissungen zu vertrauen, weil alles dort verheissene Gute nur bedingungsweise ausgesprochen sei, nämlich wenn sie fromm seien, sie sich aber durch ihre Sünden die Erfüllung dieser Verheissungen verscherzt hätten, bei seiner Polemik dagegen gedenkt der Verf. nicht des rabbinischen Kanon's, dass eine Prophezeiung, die Gutes verheisse, selbst wenn sie bedingungsweise ausgesprochen sei, doch eintreffen müsse (אפילו על תנאי אינו חוזר), was sicher ein Rabbanite mit grossem Nachdrucke betont hätte. Selbst dass er mit einer gewissen Heftigkeit den Christen zwei Male vorwirft, dass sie gegen Jesu Wort einen Werth legten auf das Händewaschen vor der Mahlzeit (II. 18. 38, scheint darauf hinzudeuten, dass er selbst Nichts davon hält (vergl. oben Anm. 8). — Auf dasselbe Resultat führen die Verschiedenheiten in der Schreibung der aufgenommenen fremden Wörter. Der handschriftliche Text schreibt immer für „katholisch" und „evangelisch" קטוליקו, אונגליקו, während der unsere manchmal so, aber auch nach deutscher Aussprache קטוליש, אונגליש, jener für Papst immer פפא דרומא, dieser zuweilen פריפשט, jener für Peter immer פיטר, dieser zuweilen auch פעטר u. dgl. Ueberhaupt gibt sich durch die vielen Lücken, Verstümmelungen und Incorrectheiten unseres Textes gegenüber dem vollständigen und sorgfältigen handschriftlichen ganz greifbar kund, dass dieser das Original in jeder Beziehung treu wiedergibt. Welch arge Blössen gibt sich unser Abschreiber bei philosophischen Stellen! Wenn er sie nicht ganz zurücklässt, macht er einen

Verstoss; mit dem Ausdrucke כלתי בעל תכליח, „unendlich", kommt er nie zurecht. An vielen Stellen macht er gerade die Worte des Verf. zum pursten Unsinn. Jedoch darüber wird wohl kein Verständiger, der nur einen Blick in die Unger'sche Collation geworfen, einen Augenblick zweifelhaft sein können, und ich fahre daher fort in den Beweisen für den karäischen Ursprung des Buches. Eine neue gewichtige Stütze erhielt nun diese Thatsache ferner durch die Mittheilung Wolf's, dass die handschriftlich gebliebene deutsche Uebersetzung des Ch. E. von Gelling, also das Mspt. des Aharon b. Gabriel Luria, nach welchem dieser übersetzt hatte, fast durchgehends mit dem cod. U. übereinstimmte. Dass die spanische Uebersetzung des Athias von unserm Texte abweicht, bezeugte de Rossi (1800) in seiner Biblioth. jud. antichristiana S. 128, ohne jedoch Genaueres anzugeben. 1830 erschien nun nochmals das Dod Mordokhai in Wien, zugleich mit Shimchah Isaak's aus Luzk Orach Zaddikim und einigen andern kleinen karäischen Schriften. In dieser Ausgabe des Dod Mord. war nun zwar die ganze Stelle über Isaak, den Verf. des Ch. E., und über dessen Schüler Josef nicht vorhanden, auch im Bücher-Verzeichniss des Orach Zadd. wird das Ch. E. nicht genannt; allein dies geschah im Abdrucke offenbar aus Censur-Rücksichten, weil das Buch eine gefährliche Berühmtheit erlangt hatte, wenn man sich auch nicht scheute, ein sonst unbekanntes antichristliches Buch eines Trokiers Salomon, Migdal 'Os, im Bücherverzeichnisse aufzunehmen. Hingegen erschienen in der Liste der gelehrten Trokier bei Orach Zadd. Isaak und Josef, des letztern sonstige Werke werden im Bücherverzeichnisse genannt (vgl. oben Anm. 10) und nun zum ersten Male dadurch bekannt, so dass man an dem Karaismus des Schülers gar nicht mehr zweifeln konnte, und ein Schriftchen desselben ist sogar in der Sammlung noch besonders abgedruckt (vgl. oben a. a. O.). Zum Schlusse mögen noch folgende Zeugnisse auftreten. Erstens eine Handschrift (aus dem Jahre 1680, Mitth. Steinschneider's) nennt ausdrücklich den Verf. Isaak den Karäer (Orient 1850, Lbl. 19 S. 297). Zweitens das mehrfach angeführte handschr. Verzeichniss nennt, wie bereits Anm. 5 bemerkt, unsern Isaak einen Schüler Zefaniah's. Endlich habe ich ein anonymes ס' הנצחונות gesehen, das, wenn ich nicht irre, jetzt in Oxford liegt und wahrscheinlich identisch ist mit dem, welches Wolf (b. h. III. 962) in der Oppenheimer'schen Bibliothek gesehen, welches Folgendes enthält: Zuerst einen Auszug aus Lipman's Nizzachon, nach dem Pentateuch ist jedoch eingeschaltet ein Streit des Sammlers mit einem vornehmen Karäer in Wilna, der, wie es scheint, 1640 vorgefallen (das Jahr wird bezeichnet mit כי שת לי אלקים לפ"ק und das Wörtchen שת bezeichnet, wovon aber nur das Thav gemeint sein kann), im Folgenden sind dann viele Auszüge aus Ch. E., bald mit ausdrücklicher Nennung desselben bald mit Verschweigung der Quelle, und endlich der zweite Theil des Ch. E. gegeben mit folgenden einleitenden Worten: הקדמת המעתיק והמגיה לתורת הנצרים הנקרא בלשונם אונגיליא, שמע בני מוסר אביך לאשר אנכי מצוך כי תשב ללחום את מושל שמור פתחי פיך מכושלי, ולכן אל יםהר להשיב ולטעון עליהם מתורתם הקדשה כאשר עיניך רואות

טענות אשר חברו אותם קרא אחר שהיה בקי בספריהם ובלשונם מצא מין את מינו וניעור עליהם ארת חליינו (!) וכו׳. Jodoch genug! Des alten Irrthums, wonach man Isaak für einen Rabbaniten gehalten, mögen wir uns freuen, weil dadurch die grössere Verbreitung des Buches unbehindert war; darum aber sollen wir nicht den Irrthum verewigen und den Karäern ein wohlerworbenes Verdienst bestreiten.

14) De Rossi in der Bibl. jud. antich. S. 19 u. 128.

15) Wolf b. h. IV. S. 639 ff. Auf eine unwichtige Abweichung macht Wolf selbst S. 646 aufmerksam, ein Zusatz ist die Verweisung auf Nizzachon S. 645.

16) Buxtorf im Anhange zur bibl. rabb. S. 444.

17) Isaak Lopez ist Verfasser des 1847 in Metz erschienenen כור מצרף האמונות ומראה האמת. Er war offenbar ein Provençale und versteckt wohl bloss seinen Ort unter ארם צובה (Ende der Vorr.). was bei den Rabbinen sonst für Haleb gesetzt wird; seine Zeit gibt er mehrmals an. (Isaak Lopez Pereira s. Steinschn. Catal. S. 2911, der 1726—29 Mehreres zu Amsterdam verlegt, ist in letzterem Jahre im Begriffe (aus Jerus.?) nach Haleb zu wandern, also wohl zu seinem älteren Verwandten, der dann doch wirklich in Haleb lebte?) Das ganze Buch ruht auf fremden Werken, die vielfach ausgeschrieben und nur sehr selten als Quellen genannt werden. Anlage und Plan des Buches und daher auch wahrscheinlich ein grosser Theil des Inhalts sind dem Milchamot Adonai des Jakob b. Ruben, den er in der Vorrede nennt, entlehnt. Er gibt dieselben zwölf Abschnitte an, nach denen er sein Buch eintheilen wolle; allein nachdem er die zehn benannten Abschnitte beendigt, wird geschlossen, ein elfter Abschnitt folgt, der ganz andern Inhalts ist, als versprochen worden, und der zwölfte fehlt ganz. Auch im Buche selbst stösst man auf Ausdrücke, die offenbar dem alten Werke angehören, so 4b, wo der Verf. von sich sprechend, die Ausdrücke gebraucht: לצארת למלחמות ה׳ und ואז לא יבוש יעקב. Asariah de Rossi's Meor 'Enajim schreibt er auf eine ziemlich unverschämte Weise aus und glaubt damit genug gethan zu haben, wenn er ihn etwa an zwei Orten nennt, Lipmann erscheint einmal bei ihm als מבירמי, wird aber von ihm mehr ausgebeutet, als er sich den Anschein gibt, und unser Ch. E. hat zwar nicht die Ehre genannt, aber wohl wörtlich abgeschrieben zu werden, vergleiche z. B. die eingeklammerten Stellen f. 1d und f. 2c, wo Dinge vorkommen, die sich ausschliesslich bei unserm Isaak finden.

18) Vgl. Wagenseil's Vorrede und Delitzsch im Kataloge der Leipziger Rathhaus-Bibliothek zu cod. XXI S. 287.

19) In I. c. 2 hat ed. Amst. S. 15b ein Stück ergänzt, nämlich von dem ersten בשנת Z. 4 bis zum zweiten בשנת Z. 7, was bei Wagenseil (S. 53 Z. 4) fehlt, aber auch von Unger nach seinem Mspt., nur correcter, ergänzt wird (Wolf b. h. IV S. 659). Da dieser Zusatz nicht aus Conjectur gemacht werden konnte, so muss nothwendig bei dieser Ausgabe ausser dem Wagenseil'schen Texte noch eine Handschrift vorgelegen haben, so dass es um so unverantwortlicher ist, dass sonst, so

weit ich bei sorgfältiger Musterung finden konnte, eine weitere wesentliche Verbesserung nicht angebracht wurde. Im Gegentheil finden sich hier neue Nachlässigkeiten, die Wagenseil nicht hat, so wie gleich auf derselben Seite Z. 24 ein Satz nach den Worten: אלף שנה ausgefallen ist, nämlich: למנינם ואומת סורציאה (bei U. לטוינה) קבלו אמונת ישו אחר אלף.

20) Ueber diese Collation ist bereits Anm. 13 gesprochen worden, und wer sich die Mühe nimmt, diese Berichtigungen und Ergänzungen mit dem vorliegenden Texte durchzugehen, wird bald erkennen, dass man nur auf diese Weise an vielen Orten zu einem richtigen Verständnisse gelangt, überall aber erst dann die gerundete Darstellung des Verf. erhält, so dass ein jeder sorgsame Leser sich nothwendig dieser Mühe unterziehen muss, sich seinen Text erst nach Unger zu corrigiren. Ich will mich hier nur auf Eines beschränken, wo unser Text den Verf. den entsetzlichsten Unsinn sagen lässt. Isaak nämlich spricht an zwei Orten (II. c. 14 u. 52) davon, dass die Stellen in den Evangelien, welche für die Lehre von der Dreieinigkeit sprechen sollen, vielmehr, wenn sie Dies aussagten, eine Fünfzehn-Einigkeit begründeten (vergl. oben S. 203). Statt des hebr. הט"ו fünfzehn heisst es nun im Inhaltsverzeichnisse unseres Textes zu diesen zwei Capiteln drei Male הש"י, also Gott, im Werke selbst aber in c. 14 (S. 103b ed. Amst.) הישו und c. 52 (S. 113b) gleichfalls ישו, Jesus! Wie dieser Unsinn in den Uebersetzungen, in der alten jüdischen deutschen und der neuen englischen, wiedergegeben worden, weiss ich nicht, da ich dieselben nie gesehen. Uebrigens reicht die Collation Unger's, was sehr zu bedauern, bloss bis zu II. c. 30 Ende, so dass ich die ebengenannte Correctur zu II. c. 52 bloss nach einer, freilich unzweifelhaften, Conjectur gemacht habe. Auch sind Unger selbst einzelne kleine Fehler, die doch auf den Sinn nicht ohne Einfluss sind, entgangen, so ist z. B, S. 60a Z. 9 הטעאים statt הטעמיים, 63a Z. 10 von unten לחשיב statt להטיב, 67a Z. 8 שאמר statt שנאמר, 71b Z. 21 כירצא statt כי יצא zu lesen, und es verlohnte sich der Mühe, dass eine nochmalige vollständige Collation mit einer guten Hdschr. vorgenommen würde.

21) Vgl. Wolf und de Rossi in den einschlagenden Artikeln.

22) Vgl. Melo Chofnajim S. XXXV. ff., ob. S. 14 ff., J. B. Lewinsohn in Beth Jehudah S. 358 und daraus in Jost's israel. Annalen 1840 N. 26 S. 227 f., Zunz z. Gesch. und Lit. I. S. 359 A. I. und Orient 1845 Lbl. N. 14 S. 211. Wie ich an ersterer Stelle nach Elim S. 1 u. 2 angegeben, war Serach zu 5 Jahren Schüler eines Isaak, welcher jedoch starb, als S. 8 Jahre alt war, also nachdem Serach drei Jahre seinen Unterricht genossen hatte. Auch eines spätern Lehrers Juda, welcher in seinem 18. Jahre starb, gedenkt er, und ich habe ihn bereits oben (A. 12) mit dem Schriftsteller Juda b. Aharon identificirt. Allein dieser letztere scheint doch bloss sechs Monate lang sein Lehrer gewesen zu sein (ושם ששה חדשים בשמן המר), und zwischen beiden war wohl ein Jahr lang ein Josef sein Lehrer (דרך כוכב יוסף מתחת כנפי יצחק ויהי מקץ שנה השקוני יין ענרשי ··· איך השביעני במרורים בהפרדי ממשביר בר),

was freilich Alles aus der geschnörkelten Sprache Serach's errathen werden muss. Man könnte Isaak und Josef für unsern Isaak und seinen Schüler halten; allein die Zeit differirt um einige Jahre. Serach nämlich schrieb seinen Brief 1620 (שף), war damals 40 Jahre alt, und 32 Jahre war bereits sein Lehrer Isaak todt, also starb dieser 1588, während unser Isaak erst 1594 starb; wenige Jahre nach Isaak starb auch Josef, auf diesen folgte erst sein dritter Lehrer Juda, der auch in seinem 13. Jahre, also 1593 starb, so dass Josef jedenfalls vor diesem Jahre gestorben war, während unser Josef 1594 das Werk seines Meisters vervollständigte. Dennoch bezeichnet das handschr. Verzeichniss ausdrücklich Serach als Schüler unseres Josef; ob diese Angabe auf mehr als blosser Combination beruht nach der zeitlichen Aufeinanderfolge weiss ich nicht. Jedenfalls folgt Serach einer ziemlich andern Richtung, als unser Isaak und Josef, und trägt schon die Spuren des mit dem 17. Jahrhunderts eintretenden Verfalls an sich. Gegenüber ihrem klaren und dabei doch schönen Styl ist sein gezwungener und schwülstiger abstossend; während jene nüchtern und klar in ihrem Denken sind, ist er, der Karäer, ein Kabbalist.

23) Vgl. oben Anm. 13.

V.

Jüdische Dichtungen der spanischen Schule.

[Israelitische Volksbibliothek III. (Leipzig, 1856. Oskar Leiner. 8°].

Ueberall bewundern wir die Schöpferkraft der Natur, überall die des Geistes. Auch dort wo Zerstörung haus't, wo die Verwesung schöne Gebilde in ihre Elemente auflöst, auch auf dem Leichenfelde drängt sich wieder neu die Blüthe hervor, und mit wehmüthiger Theilnahme betrachten wir sie, die Lebensspur, die aus dem Tode hervorkeimt. Und dennoch wenden wir den Blick von dort ab, wir empfinden an diesem Schaurigen keine reine Freude, wir wollen nicht diesen pathologischen Ueberreiz. Lieber ist uns das, was aus der vollsaftigen Lebenskraft hervorspriesst, lieber das einfache Kornblümchen, wenn es sich in schalkhafter Natürlichkeit mit dem wogenden Aehrenfelde mischt, und das wohlgepflegte Blumenbeet, in lieblicher Harmonie mit seiner Umgebung, versenkt uns in Gefühle, die süss sind wie seine Düfte. Auch im Gebiete des Geistes zieht uns mehr die edle Pflanzung an, die aus gesundem Leben sich erzeugt, als die noch so seltsam gestaltige Passionsblume, die alle Wundenmale an sich trägt. Darum bietet die spanische Schule mit ihrer vielseitigen Frische einen so unerschöpflichen Reiz, und gerne kehren wir immer wieder zu ihr zurück.

Die Periode der Kraft, des stürmischen Dranges, wird in der spanischen Schule besonders durch Salomo Gabirol repräsentirt; diesen werde ich binnen Kurzem in seinem ganzen gewaltigen Ringen dem Publikum vorzuführen versuchen. Auf diese Periode folgte die der künstlerischen Abrundung, die gewandter und leichter als Gabirol, aber auch weniger ureigne Schöpferkraft hatte, ihren Dichtungen weniger eigenthümliches

Gepräge gab. Es zeigen sich schon die leisen Spuren der Ermattung, die mit der vollen Reife eintritt; in innigen Gemüthern, wie Juda ha-Levi, drückt sich das Gefühl davon als romantische Sehnsucht, als schmerzliche Wehmuth aus. Darauf sinkt die wahrhaft dichterische Begabung rasch. Leicht und gefällig fliessen wohl auch später die Verse dahin; es sprühen Geistesfunken und es fehlt nicht an witzigen Pointen: aber die Dichter legen in ihre Lieder nicht mehr ihre ganze Seele, sie werden nicht von dem innern Drange mit fortgerissen, sie ergötzen sich vielmehr an ihrer Kunst, sie bespiegeln sich darin. Juda Charisi (um 1218), der eben dieser späteren Zeit angehört, hat feines Gefühl genug, um diese Verschiedenheit abzulauschen, und wenn auch seinen Aeusserungen eine gewisse erkünstelte Bescheidenheit anhaften mag, so blickt doch die wahre Empfindung unverkennbar durch. Nachdem er Gabirol geschildert, fährt er nämlich fort: „Drauf erstand das Geschlecht des lieblichen Dichterchors, — ihre Zeit heisst nach ihnen die des Blumenflors, — ein Dichtergeschlecht voll seltner Milde, — das Geschlecht der Sängergilde. — Da war Juda ha-Levi, der Lehre Schmuck und Glanz, — und die andern Dichter seiner Zeit, die nun gekrönt mit hehrem Friedenskranz. — Wohl erreichte Keiner im Liede Gabirol's hohe Meisterschaft, — an Tiefe der Gedanken und an des Wortes gewaltiger Kraft; — doch waren sie des Wortes so mächtig, — die Reime erklangen ihnen so prächtig, — und die Verse rundeten sich so künstlerisch süss, — als wären es Früchte, gepflückt vom Paradies, — man sollte denken, sie hätten sie den Sehern entwendet, — es habe der Gottesgeist sie selbst ihnen gespendet. — Und alle Edlen sammelten sich und lauschten, — wenn sie die Wechselgesänge austauschten.

Sind Dichterfürsten in dem Purpurmantel,
Die, Sonnen gleich, am Wissenshimmel glühten,
Vor ihrem Lied erbebten Männerherzen
Und haben angstvoll ihren Blick gemieden.
Ist eine Kett' ihr Lied von Weisheitsringen,
Die sie im Geiste fest, gediegen nieten.
Sie waren einzig in dem Gottesvolke
Und einzig waren ihre Dichterblüthen.
Aus ihnen sprach die volle Gotteswahrheit,
In ihnen hell Prophetenfunken sprühten.

Doch nach diesem Geschlecht ward verstopft der Lieder Quell, — des Gesanges fette Triften verödeten schnell. — Die Späterkommenden wollten den Quell wieder aufgraben, — doch waren's trübe Cisternen, die sie sich gehauen haben, — an deren Wasser sich Keiner mag laben. — Als Salomo dahin war, der Herrscher unter des Thrones Genossen, — gestorben Abraham, der fürstlichem Geschlechte entsprossen, — auch Juda, ein Feldherr, der einherfuhr mit des Gesanges Rossen, — zugleich Moses, von Prophetengeist umflossen, — da war des Sanges Quell verschlossen — und die Herrlichkeit zerflossen, — und war Keiner mehr, der des Engels Anblick genossen. — Keinem Späteren gelang es, — den Werth zu erreichen ihres Gesanges. — Wir lesen die kargen Aehren auf, die jenen entgangen, — suchen ihre Nachzügler aufzufangen, — laufen in ihren Wegen mit Sehnen und Bangen, — und können bei aller Mühe nicht zu ihnen gelangen. — Wir sinnen und grübeln, doch will's uns nicht glücken; — wir suchen nach der tüchtigen Waffe und können das Schwert der Thorheit nur zücken."

In der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts unter dem auf Gabirol unmittelbar folgendem Geschlechte ragten fünf Männer empor mit Namen: Isaak. Nicht der letzte unter ihnen war Isaak ben Ruben, der Barzelonese in Dania. Er war ein bedeutender thalmudischer Lehrer, doch auch die Muse umspielte ihn freundlich. Ob er andere als religiöse Stoffe dichterisch behandelte, wissen wir nicht; jedenfalls ist uns ein schönes Geistesdenkmal von ihm geblieben, wie er den Inhalt des Judenthums in faltenreiche dichterische Gewandung hüllte. Es war ein Lieblingsgegenstand jüdischer Dichter, die 613 Gesetze, welche man dem Judenthum zuertheilte, für die Liturgie in kurzen Versen zu verarbeiten, und man nennt diese Dichtungen: Asharoth. Auch Isaak versuchte sich darin. Seine Verse sind nicht so knapp und rein wie die Gabirol's, der denselben Gegenstand behandelte; sie sind vielmehr formlos und die Sprache untermischt mit Barbarismen. Hingegen hat er seiner Darstellung einen eigenthümlichen Reiz zu verschaffen gewusst, indem er eine jede seiner vierzeiligen Strophen mit einem Bibelverse schliesst, der durch den neuen Znsammenhang, in welchen ihn der Dichter bringt, ungezwungen eine ganz neue Deutung und neue Beziehungen erhält. Für den, welcher mit der Bibel

vertraut ist, liegt in dieser geänderten Anwendung eine angenehme Ueberraschung, ein geistreiches Spiel, das in beständiger Spannung erhält. Charisi, der einsichtsvolle Kenner aller dieser Feinheiten der damaligen Dichtkunst, charakterisirt daher auch unsern Isaak besonders von dieser Seite: „Isaak's Gesänge sind im Geisteskampf abgerungen; — wer ist bis zu ihrer Tiefe gedrungen? — Er ist ausgezeichnet in herrlicher Wendungen Hülle, — zählt alle Gesetze auf mit seiner Reime Fülle, — und Bibelverse sind überall angeschlossen, — als wären sie dort dem heiligen Geiste entflossen.“ Dichtungen, deren Schönheit zunächst in solchen Anspielungen beruht, offenbaren ihren vollen Reiz nur im Originale, wo der bekannte Satz durch seine geänderte Beziehung frappant klingt; bloss annähernd vermag die Uebersetzung dieses liebliche Spiel wiederzugeben. Die folgenden wenigen Strophen versuchen eine Vorstellung zu geben von der Kunstmanier Isaak's.

Der Dichter führt Gott selbst redend ein, der zur Befolgung seiner Gebote ermahnt, und unter Anderem in folgenden Worten:

1. So lass es denn Dein eifrig Streben sein,
Dass Schrift und Ueberlieferung ganz Dein;
Sind beide ja die lieben Töchter mein!
Magst heut' zugleich um beide Töchter frei'n.*)

2. Die Eltern ehr', doch lass Dich nicht verleiten,
Wenn sie an mich den Glauben keck bestreiten;
„Möcht' gern — so sprich: — Dir Ehren viel bereiten,
Doch will es Gott, dass Dich die Ehren meiden.“**)

3. Forsch' im Gesetz' und legest Du Dich nieder,
So sprich davon, bis Deine Augenlieder
Sich schliessen; bin dann Deines Geistes Hüter,
Vertrau' mir ihn, ich bringe Dir ihn wieder.***)

4. Als Richter denk': 's ist Gottes das Gericht!
Drum kommen zwei im Streit, der Eine schlicht,
Der Andr' in Schmuck, so sprich: Das ziemet nicht,
Zieh aus den Schmuck, dann üb' ich meine Pflicht.†)

*) Es sind Worte Saul's an David 1 Sam. 18, 21.
**) Worte Balak's zu Bileam 4 Mos. 24, 11.
***) Ruben's Verlangen und Versprechen in Betreff Benjamin's 1 Mos. 42, 37.
†) Strafworte Gottes gegen Israel nach der Sünde mit dem goldnen Kalbe 2 Mos. 33, 5.

5. Dräng' Dich nicht ein in Priesters Heiligthum;
Ein strahlend Zeugniss und ein stolzer Ruhm
In ihm des Aaronstabes Blüth' und Blum'!
Mein Volk befragt beim Stabe sich darum.*)

6. Am Sünder, der, um seine Lust zu stillen,
Den Frevel übt, sollst Strafe Du erfüllen,
Vielleicht dass heilsam Schrecken ihn umhüllen,
Er spricht: Ich thu's nicht um der Vierzig willen.**)

7. Enthalte nicht, hat er ein Werk vollbracht,
Dem Tagelöhner seinen Lohn bei Nacht,
Gieb ihm, dass er nicht bange danach schmacht',
Dann leg' Dich, schlafe, Gottes Gnade wacht.***)

8. Miss nicht mit falschem Mass und falschem Stein!
Verlockt Dich Jemand: „Wiege doch mit zwei'n",
So sprich: Bewahre, soll mir ferne sein,
Ich frevle nicht gen Gott mit Gross und Klein.†)

9. Die Schuld, dem Schuldner gleich des Bisses Wunde,
Sie schwinde mit des sieb'ten erster Stunde,
Nicht dränge ihn, ihm sei die frohe Kunde,
Dass nun von seinem Bisse er gesunde.††)

Der älteste unter den drei grossen Meistern, welche als Gabirol's Nachfolger von Charisi mit wohlverdientem Ehrenkranze geschmückt werden, ist Abu-Harun Moses ben Esra aus Granada; gegen 1070 geboren, starb er gegen 1140. Ich muss bekennen, mit Moses ben Esra will es mir nicht recht gelingen. Kaum einer seiner Dichtungen konnte ich den rechten Geschmack abgewinnen, dass sie mich zur Nachbildung gereizt hätte. Manchmal flimmerte und funkelte mir ein Lied aus der

*) Bei dem Propheten Hosea 4, 12 in tadelndem Sinne gegen Israel's götzendienerisches Gebahren.

**) Hier auf die vierzig Hiebe der Geisselstrafe (5 Mos. 25, 3) angewendet; 1 Mos. 18, 29 sind es jedoch die Worte Gottes an Abraham, Sodom's schonen zu wollen, wenn sich daselbst vierzig Fromme finden sollten.

***) Sprüche 3, 24.

†) Hier mit doppelten Gewichten, grossen und kleinen (5 Mos. 25, 13 u. 14), hingegen in der Rede Bileam's an die Abgesandten Balak's, 4 Mos. 22, 18, bedeutet es allgemein: irgend Etwas, sei es gross oder klein.

††) Was 4 Mos. 21, 8 von den durch die Schlangen Gebissenen gesagt wird, ist hier auf den Erlass der Schulden im siebenten Jahre angewendet.

Ferne; doch so oft ich dann näher hinantrat, da fand ich den Gedanken weder tief noch klar, die Sprache weder rein noch durchsichtig. Er huldigt zu sehr der Künstlichkeit der Form; ihr opfert er Geist und Sprache. — Sein reicher Liederschatz erstreckt sich über alle Gebiete: Natur, Wein und Liebe werden von ihm besungen, Freundschaft und Freunde gefeiert, er versenkt sich in ernste Lebensbetrachtungen, und die Liturgie schmückte er mit einer grossen Anzahl religiöser Dichtungen. In ihnen, die zu den besten Erzeugnissen seines Genius gehören, liebt er es besonders, die Nichtigkeit der Erde und ihrer Güter zu schildern und deshalb zur Busse zu ermahnen. Von dieser Eigenthümlichkeit seiner religiösen Lieder erhielt er den Namen des „Bussdichters". Und dieser fromme Verfasser von Zerknirschung athmenden Bussgedichten hatte geliebt, und seine Liebe war eine unglückliche. Er liebte die Tochter seines Bruders und sie ward das Weib eines Andern, gebar demselben mehre Töchter, und als sie ihm dann im October 1114 auch einen Sohn schenkte, brachte ihr dieser einen frühzeitigen Tod. An ihrem Grabe trauert der liebende Oheim [ob. S. 118]:

> Mit Schmerz entrang sich ihr der Neugebor'ne,
> Doch sollt' die Mutterlieb' ihn nicht umarmen;
> Des Todes Schlingen fassten sie, und kraftlos
> Neigt sie zum Gatten sich, dem liebeswarmen:
> „Gedenk' des Jugendbundes, auch die Pforten
> „Des Grab's umfange mit der Liebe Armen;
> „Den Töchtern Treue wahr', ich muss sie lassen,
> „Umsonst ertönt der Klageruf der Armen.
>
> „Schreib' meinem Ohm auch, der um mich gelitten!
> „Verzehrt von heissen Liebesschmerzes Gluthen,
> „Ist er, ein Fremdling, irr umhergewandert,
> „Dass, ach! ihm tief der Drangsal Wunden bluten.
> „Er sucht des Trostes Kelch, nun muss des Leidens
> „Zum Rand gefüllter Kelch ihn überfluthen."

Ein stolzes Dichterbewusstsein, wie es die arabischen Dichter mit einer gewissen naiven Vermessenheit aussprechen, war fast sein einziger Trost wie die Liebe geachteter Freunde. Ersteres wie die Freude an letzterer spricht er mit kühnem Worte aus in der, an die Spitze seiner Gedichte gestellten

Widmung an Abraham ben Meïr.

Nimm hin das Prachtgeschmeide von Gesängen
 Auf Deiner Liebeswerke Haupt zum Kranz;
Ein Brustschild sei Dir's wie auf Aaron's Herzen,
 Drin blinkt gleich Edelstein Dein Strahlenglanz.
Wohl weilest Du auf Erden, doch auf Sternen
 Ist lieblich Dir geschmückt der Ruhesitz;
Bedächtig wandeln Alle, gilt's das Gute
 Zu üben, Du fährst rasch einher, ein Blitz.
Du öffnest weit der Liebe Pforten Allen,
 Befreist die Geister aus des Todes Macht,
Und gibt die Hand, so spricht der Mund auch liebreich,
 Des Auges Strahl erhellt des Elends Nacht.
Drum ziemet Dir mein Lied, der Lieder König,
 Die beugen sich vor ihm demüthig bang;
Du bist der Sonne ächter Zwillingsbruder,
 Ein würd'ger Bruder ist auch mein Gesang.

An einen jüngeren Freund wird ihm folgendes Gedicht beigelegt [ob. S. 135]:

Die Hand ein Lebensbaum, sein Mund,
Der thut des Wissens Früchte kund,
Sein Angesicht der Sonne gleicht,
Die immer leuchtet, nie erbleicht,
Er ist so jung und doch so adlig,
So klug, so bieder und untadlig.
Die Würd' ist wohl im Hause erblich,
Der Vater in dem Sohn unsterblich.

Mit Zornesgluth hingegen wendet er sich wider die Dichterlinge, die, von den Meistern ein Wort erlauschend, es erhaschen und damit als mit ihrem Eigenthum sich brüsten [ob. S. 143].

Die Nachahmer.

Von ihrem Mässlein machen sie viel Wesen,
Und ist auf meinem Feld doch aufgelesen,
Thun stolz mit ihrem dürft'gen Gut; o Jammer!
Gestohlen ist's aus meines Schatzes Kammer.

Seine leichteren Lieder sind jedoch, so gerne er sich in ihnen bewegt, so tändelnden Inhalts sie oft auch sind, sämmtlich aus hartem Steine gemeisselt; er scherzt mit Grandezza, er ist pathetisch in seiner Tändelei, er tritt mit allem möglichen Applomb auf, wo er leichtsinnig hinwegschlüpfen will. Derartige Lieder lassen sich nicht nachdichten; zwei andere

von ihm, nicht heiter, aber doch ziemlich einfach, mögen von ihm noch hier stehen.

Betrachtung an Gräbern.

Mich regt es an, die Ruhstatt aufzusuchen,
Die meine Eltern, meine Freund' gefunden.
Ich grüsse sie — mein Gruss wird nicht erwidert.
„Wie, ist selbst Elterntreue hingeschwunden?"
Da hör' ich ihre Mahnung, wenn auch lautlos:
Magst neben uns Dir einen Platz erkunden!

Räthsel.

Der Sonne Schwester, hell erleuchtend,
Wenn Finsterniss die Welt bedeckt,
Der Palme gleich an schlankem Wuchse,
Gleich gold'nem Spiess, der eingesteckt,
Ist fröhlich und doch rinnt die Thräne,
Wenn Feuer ihm die Glieder leckt.
Will's sterben, schneid' ihm rasch den Kopf ab,
Dann wird's zum Leben neu erweckt.
Was And're tödtet, macht's gesunden,
Es weint und lacht zur selben Stunden.
Nun nennet mir's! Wer hat's gefunden.*)

Die Kerze.

Der dichtenden Sage entspricht es, ihre Lieblinge durch enge Bande zu umschlingen, Personen mit einander in die engste Lebensgemeinschaft zu bringen, welche die Wirklichkeit von einander fern gehalten. Juda ha-Levi war mit seinem jüngeren Zeitgenossen, Abraham ben Meïr aben Esra (1093—1167), wohl bekannt, und dieser führt ihn in seinen Schriften zuweilen an; beide waren aus Toledo, und jener war wohl kaum etwas mehr denn ein Jahrzehnt älter als dieser. Dennoch ist von einer engeren Verbindung zwischen ihnen Nichts bekannt, kein Freundschaftsverhältniss bestand zwischen ihnen, ihre Richtungen gingen auseinander. Die Sage jedoch verknüpft sie liebevoll. Juda, so erzählt sie, war vertieft in Studien, lauschte den Eingebungen seiner Muse und dachte nicht daran, seine einzige Tochter einem Gatten zu freien, obgleich es ihm an den nöthigen Glücksgütern

*) [Der folgende Abschnitt über Juda ha-Levi handelnd, ist hier weggelassen, weil er in der Neubearbeitung der Biographie des Dichters, oben S. 97—177 vollständig verwerthet worden ist].

dazu nicht fehlte. Darüber war sein Weib bekümmert und bestürmte ihn mit Bitten, doch der Tochter den würdigen Mann zu wählen. Juda ward ungeduldig und that eines Morgens das Gelübde, den ersten Mann, welcher an diesem Tage das Haus betreten werde, zu seinem Schwiegersohne zu erwählen. Ein Bettler trat ein, und zum Schrecken von Mutter und Tochter wurde dieser nun als der erwählte Bräutigam vorgestellt. Auch Juda war bekümmert über das Ergebniss seines voreiligen Gelübdes; denn der, den er sich zum Schwiegersohn bestimmt, war nicht bloss arm, sondern zeigte sich auch als durchaus unwissend. Jedoch es war geschehen, und Juda beruhigte sich und die Seinigen damit, dass er ihn selbst in die Lehre nehmen und das Versäumte möglichst bei ihm nachholen werde. Der Unterricht ward begonnen, aber es wollte sich kein rechter Erfolg zeigen. Unterdessen arbeitete Juda an einem berühmt gewordenen Purimliede, das er nach alphabetisch geordneten Versanfängen dichtete. An dem Buchstaben Resch angelangt, fand er unbesiegbare Schwierigkeiten, und die Strophe wollte ihm nicht gelingen. Er war mehre Tage darüber beunruhigt; die Seinigen, auch das neue Familienglied, bemerkten die Unruhe, aber auf ihre Frage erhielten sie nur die ablehnende Antwort, sie könnten die Veranlassung seines Kummers nicht beseitigen. Eines Tages arbeitete er bis tief in die Nacht hinein, und als auch dies fruchtlos blieb, legte er sich unmuthig nieder. Der zum Eidam Bestimmte hatte das späte Licht in Juda's Zimmer bemerkt; neugierig schlich er, nachdem er sich von dessen Entfernung überzeugt, von seinem Lager in das Zimmer, und als er die vielen angefangenen Versuche zur Herstellung der Strophe bemerkte, entdeckte er den Quell des Unmuthes und mit glücklichem Griffe schrieb er den passenden Vers hin. Darauf schlich er wieder zu seinem Lager zurück. Am andern Morgen eilte Juda alsbald wieder zu seiner Arbeit. Aber wie war er erstaunt, als er das, worüber er so lange vergeblich gesonnen, von fremder Hand trefflich vollendet vor sich sah! „Das hat ein Engel geschrieben oder Abraham aben Esra!" rief er aus, „kein Anderer ist dazu fähig." Das Geheimniss ward nun entdeckt. Abraham aben Esra hatte eine Bussfahrt unternommen; dazu gehörte, dass er als unerkannter Bettler die Schmach eines Unwissenden über sich nehmen müsse. In

diesem Zustande war er in Juda's Haus getreten, und er musste auch vor ihm als ein Idiot erscheinen; die Muse jedoch, mächtiger als der Vorsatz, entwand ihm die Verhüllung. Die Betrübniss wegen des voreiligen Entschlusses wandelte sich nun in Freude um; der berühmte Vater hatte sich unbewusst den gleich berühmten Sohn erwählt. Juda liess Abraham's Strophe in dem Purimliede, dennoch dichtete er nun auch eine eigene, und so enthält dasselbe zwei verschiedene mit dem Buchstaben Resch anfangende Strophen.

So gestaltet sich die Sage auch ein Leibliches zu den geistigen Bezügen. Doch lernen wir nun Abraham aben Esra als Dichter kennen! Den Mangel an der ursprünglichen Kraft Gabirol's, an der tiefen Innerlichkeit Juda ha-Levi's ersetzt zum Theile bei Abraham aben Esra die Reichhaltigkeit seines Geistes, die Gewandheit der Darstellung, die Feinheit der Wendungen. Das sind Vorzüge, die schon auf die folgende Periode hinweisen, ein veredeltes Nachschaffen und Weiterbilden mit dem ererbten reichen Schatze; doch ist er eben darin Anführer und daher originell. Ein tiefer Denker, ein vielseitiger Gelehrter, Meister der Sprache, geübt in allen Formen der Dichtkunst, ist er sprudelnd, geistreich, witzig und weiss mit köstlichem Humor auch das Missgeschick, das ihn verfolgt, wegzuscherzen. Bei ihm hat die Sprache bereits die Geschmeidigkeit erlangt, welche ihr erst zu eigen wird, nachdem eine längere Zeit grosse Geister viel mit ihr gerungen und sie zum Ausdrucke edler neuer Gedanken fügsam gemacht haben. Die Sprache seiner Dichtungen ist im Vergleiche mit dem Ausdrucke der früheren Meister leicht und fliessend. Während sie bei den frühern Dichtern immer auf hohem Kothurn einherschreitet, weiss Abraham auch dem Scherze den leichtbeschwingten Ausdruck zu verleihen, und die hebräische Sprache ist gefügig genug, auch in artigen Liedchen rasch mit ihm dahinzueilen. Hören wir Charisi's Urtheil über ihn! „Abraham ben Esra's Gedicht — ist ein Licht, — das durch Wolken bricht, — Hülfe wider Leid, — wie reicher Regen in dürrer Zeit. — Seine Festgesänge sind grossartig, gedankenreich; — noch nie sah man Etwas, das ihnen gleich. — Sein Cyclus zum Versöhnungstage ist geläutert in des Geistes Schmelztiegel, — in die Herzen gegraben als Siegel."

Lassen wir hier den religiösen Dichter, der seine Eigenthümlichkeit in dieser Gattung doch nicht so entfalten kann! Er ist reich genug an Liedern jeder Art, die überall zerstreut sich vorfinden. Seine vielen Schriften sind alle von Gedichtchen eingeleitet, die sich über die Nüchternheit solcher metrischen Versuche erheben, häufig auch mit Gedichten mannichfacher Art durchwebt. Ein solches Einleitungsgedicht, und zwar zu einer grammatischen Schrift, welche den Titel führt: „über die Reinheit der heiligen Sprache", möge als Probe dienen:

Jedes Dichtens Anbeginn,
Jedes Denkens End' und Sinn
Strebet nach dem Höchsten hin,
Hin nach Gott, dem einzig einen.

Dessen Gnade niedersteigt,
Sich zum Erdbewohner neigt,
Seinem Mund die Sprache reicht, —
Lässt des Wissens Licht ihm scheinen.

Weise lässt er auferstehn,
Die des Rechtes Pfad ersehn,
In die Worte Zauber wehn,
Kunstreich, fertig sich vereinen.

Abraham, dem Alter nah,
Ach, der Heimath fern, ersah
Sich der Sprache Norm und da
Wollt' er sie umzäunen.

Und sein Werk gewisslich nützt
Jedem Klugen, der's besitzt;
Zweifel, ob der Buchstab sitzt,
Sich beweget, lässt er keinen;

Ob er sichtbar, hörbar wird,
Ob er sich dem Ohr verirrt,
Wie der Laut vorüberschwirrt,
Alles findet man im Reinen.

Lernbegieriger, tritt her!
Jeder Frage eine Lehr!
Und erschliessen wird sich mehr
Deine Einsicht und verfeinen.

Wandle die gebahnte Strass';
Dass Du kennst das rechte Mass
In der Sprache, rath' ich Das:
Lies im Buche „von dem Reinen!"

Reich an sinnigen Wendungen ist folgendes Lobgedicht an einen Gönner:

Der Streit der Glieder.

An Menachem.

Ich schlief, doch wacht mein Herz, und meine Glieder
Stehn auf, um sich zum Kampf vorzubereiten.
Das Aug' erhebt sich wider Ohr und Zunge,
Beginnt mit ihnen vollen Mund's zu streiten.
Spricht: „Ich erfass' mit raschem Blick den Himmel,
„Die Erde, Tiefen, Höhen, Nähen, Weiten.
„Gestalten, mannichfach geformte, seh' ich
„Zugleich vor mir sich ungetheilt ausbreiten.
„In gleicher Ueberschau weiss ich das Nahe
„Vom Fernen, schwarz von weiss zu unterscheiden.
„Durch mich vermag der Sterne Zahl und Laufbahn,
„Der Höhen Mass der Weise sich zu deuten:
„Ohn' Flügel, ohn' den Fuss nur zu erheben,
„Kann ich allein zu seinem Ziel ihn leiten."
„Still — spricht das Ohr — machtloses Ding! Entschwunden
„Sind, fehlt der Lichtstrahl, deine Herrlichkeiten;
„Des Nachts sind deine Pforten eng verschlossen.
„Ich hör' das Gotteswort zu allen Zeiten.
„Ein dünner Schleier macht dich blind, mich hemmen
„Nicht Berge, nicht der Mauern Zwischenscheiden.
„Du schaust, was vor dir ist, doch ich vernehme
„Den Ton von allen Orten, allen Seiten.
„In mir erklingt das Weihelied des Sängers,
„Der Seele Jubel wie des Herzens Leiden."
„Ihr Thoren dünkt euch gross — so spricht die Zunge —
„Und habt einander doch Nichts zu beneiden;
„Ich aber, gleich dem König im Palaste,
„Gebiete meiner Dienerschaft, euch beiden,
„Drum bin allein ich, nicht wie ihr gepaaret.
„Ich scheide Bittres von den Süssigkeiten.
„Ich bin des Wortes Schöpfer, künde Weisheit,
„Beweg' nach meinem Laut des Herzens Saiten.
„Ich bin der Herr, ein Wort von mir erzeuget
„Den Tod oft, oft verschafft's des Lebens Freuden."
Da ward ich wach bei diesem Schelten, Dräuen,
Beim Kriegeslärm in meinen Eingeweiden.
Und eine Stimme hört' ich aus den Wolken:
„Lasst euch, ihr Kampferhitzten, doch bedeuten!
„Im trautem Bunde gehet zu Menachem,
„Dem wahren Tröster*) hin, dem Gottgeweihten.

*) Menachem bedeutet: Tröster.

„Da schaut das Auge hehren Glanz, da mag sich
„Das Ohr an tiefen Weisheitssprüchen weiden,
„Und jede Zunge findet Lust und Wonne,
„Mit ihres Lobes Spend' ihn zu geleiten.
„Sein Auge schaut, sein Ohr vernimmt, was göttlich,
„Ein frommer Seher aus der Väter Zeiten,
„Und seine Zunge ist ein sich'rer Führer,
„Des Wissens Pfade alle zu durchschreiten.
„Sein Aug' blickt liebevoll umher, ein Hirte,
„Der seine Heerden mustert auf den Weiden,
„Sein Ohr — dem Lug verschlossen, seine Zunge,
„Geübt nur Lebensworte zu verbreiten.
„Drum walle er von Gottes Aug' gehütet,
„Bis Gott einst sammelt Israel's Zerstreuten!"
Als sie vernommen dieser Stimme Mahnung,
Da liessen meine Glieder ab vom Streiten.

Bei grosser Anerkennung, welcher Aben Esra sich zu erfreuen hatte, bei zahlreichen Beweisen der Verehrung, die er auf seinen weiten Wanderungen erfuhr, hatte er, der freisinnige Denker mit arabischer Bildung, doch auch manche Unbill zu erdulden und traf ihn manches ketzerrichterliche Wort. Den Unmuth darüber spricht er, als er einst in Italien durch einen Finsterling aus Griechenland angefeindet wurde, in einem Gedichte an einen Freund aus.*)

Sonstigen trüben Lebenserfahrungen gegenüber herrscht bei ihm leichter Sinn und heitere Laune vor.

1.

Himmelssphäre,
Sternenheere
Haben sich gen mich verschworen,
Da ich ward geboren;
Bringet drum mir Nichts Gewinn,
Was ich auch beginn'.
Wollt' mit Licht Geschäft ich treiben,
Bliebe ewig Sonnenschein;
Kauft' ich Leichenkleider ein,
Würden All' am Leben bleiben.

2.

Ich klopfe an des Fürsten Thor; —
„Ist im Begriffe, auszureiten."

*) [Vergl. Das Judenthum und seine Geschichte II, S. 182 ff.].

Ich komme Abends wieder vor;
„Ist eben dran, sich auszukleiden."
Ich Aermster muss von dannen scheiden;
Bleib' nach wie vor bei meinen Leiden.

3.

In einer Stadt Mora fand er sehr schlechte Bedienung, und er vergleicht sie deshalb mit Amora (Gomorrha):

Der Krug,
Der ist Trug,
Er ist leer, ohne Wein.
Und der Fisch
Ist kaum auf dem Tisch,
Da ist er schon weg und der Tisch ist — rein.
Und die Wirthin blind,
Sammt ihrem Gesind,
Hat kaum noch 'nen Schein.
Und die Leute am Ort,
Sie alle sind fort;
Wer etwa noch dort,
Wird auch nicht viel sein.
Bin ich nicht mehr da,
Dann setz' ich ein A
An den Namen, ein Ain.

Die Zeit Aben Esra's und die unmittelbar auf ihn folgende, die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts, war für die Bildung Spanien's und Magreb's (Nordafrika's) die Epoche einer fanatischen islamischen Reaction; die dortigen Juden mussten sich äusserlich dem Bekenntnisse des Islam fügen. Ein solcher erzwungener scheinbarer Uebertritt, solche sorgsame Verheimlichung der inneren Ueberzeugung, verbunden mit dem heftigen Wüthen der Gewalt gegen alle Leistungen früherer Bildung, ist nicht geeignet, Dichterblüthen hervorzulocken. In solchen Zeiten gestaltet sich bei Manchem auch der äussere Uebertritt zu wirklichem innerem Abfall. Auch Aben Esra wurde von diesem harten Geschicke betroffen; sein talentvoller Sohn ging in die Reihe der Moslems über. Charisi gibt uns eine Nachricht von ihm; nachdem er nämlich den berühmten Vater besprochen, fährt er fort: „Auch sein Sohn Isaak schöpfte aus des Gesanges Quell, — und des Vaters Strahl glänzte auf des

Sohnes Liedern hell; — doch da er die Länder gen Sonnenaufgang durchstrichen, — da ist ihm gerade der göttliche Lichtstrahl erblichen, — er warf von sich des Glaubens Prachtgewänder — und hüllte sich in Kleider fremder Länder.“ Ein solches widerwillige Lob muss auf einem festen Grunde ruhen, Isaak muss in dem Rufe eines guten Dichters gestanden haben, wenn Charisi selbst dem Apostaten nicht sein Lob verkümmern mag. Es war bis jetzt Nichts von Isaak's Gedichten bekannt; allein unsere Zeit gräbt Alles auf. Darf Niniveh nicht ruhig im alten Grabe schlummern, so sollte auch Isaak ben Esra wider aus dem Schattenreiche heraufbeschworen werden. Ein Gedicht zum Lobe eines Gönners findet sich von ihm in Oxford, und der Schatzgräber Dukes theilt einen einzelnen Vers daraus mit. In überschwänglicher Huldigung sagt er darin, es gereiche ihm zur Ehre, dass er loben dürfe, nicht dem Gönner, dass er gelobt werde:

Mein Lob ist mir, nicht dir, ein Schmuckgewinde,
Du legest mir um's Haupt die Ruhmesbinde.

Mit dem Ende dieses und dem Anfange des folgenden Jahrhunderts, des dreizehnten, traten die Epigonen auf, welche Charisi in der einleitend mitgetheilten Stelle beschreibt. Einer der bekannteren unter denselben ist Juda ben Isaak ben Schabthai, den Charisi bei seinem Aufenthalte in Barzelona gesehn: „Dort lebt der Arzt Juda ben Isaak, ein Quell von anmuthigen Wortgefügen, — zugleich ein Mann an Sitten gediegen.“ Seinen „Weiberfeind“, der vor Kurzem zum zweiten Male im Original erschienen ist, hat Stein gewandt und lieblich wiedergegeben. Geringeren Werth hat sein 1214 abgefasster „Kampf der Weisheit mit dem Reichthum.“ Es fehlt nicht an witzigen Pointen, der Ton neigt sich hie und da zum Frivolen hin. Eingeleitet wird die makamenartige Darstellung mit folgendem Gedichte:

Die Wissenschaften — mannbar sind sie längst schon,
Und doch hat Keiner Lust, um sie zu freien.
Sind sie verwittwet oder gar geschieden?
Wollt ihr dem ew'gen Jungfernstand sie weihen?
Die niedern Mägde sind Gebieterinnen
Und drängen keck sich in die Vorderreihen.

Ihr wollt an Geld, an Sinnenlust, Gewaltthat,
Den buhlerischen Weibern, euch erfreuen,
Gebt trüglich vor, dass unfruchtbar die Weisheit,
Dass altersschwach die Wissenschaften seien!
Ich diene der Vernunft, ich mag nicht Schätze
Beherrschen, die nur kurzen Glanz verleihen.

Den Schluss bildet folgender

Urtheilsspruch.

Wir waren versammelt in dichten Kreisen, — die Priester, die Alten, die Gelehrten und Weisen; — da erschienen vor unsern Reihen — die Vernunft und der Reichthum als zwei Parteien, — hochansehnliche Männer beide — mit zahlreichem Geleite! — So standen sie vor uns im Streite; — Ein Jeder glaubte in vollem Rechte zu sein — und sprach: Ich habe den guten Weg beschritten, die Wahrheit ist mein. — Wir Richter aber haben erkannt nach langem Verhandeln, — dass sie von nun an ungetrennt zusammen müssen wandeln. — Gründe: Die Vernunft kann des Reichthums nicht entbehren, — und den Reichthum muss die Vernunft belehren."

Der bedeutendste aus dieser Zeit ist jedoch Juda ben Salomo Al-Charisi selbst. Er hat als anmuthiger Dichter und feiner Kunstkenner einen weitverbreiteten Ruf erlangt. Er war ein liebenswürdiger Literat, begabt mit einem leichten Talente, doch fehlte ihm die philosophische Tiefe und der wissenschaftliche Ernst seiner grossen Vorgänger in der Dichtkunst. Er handhabte mit überraschender Gewandheit alle bereits gangbaren Kunstformen, ist aber oft nachlässig und feilt nicht viel. Die Anerkennung, welche frühere Meister sich bei ihren Zeitgenossen erfreuten, scheint ihm nicht zu Theil geworden zu sein; ein wanderndes Literatenthum entbehrt des Achtung gebietenden Ernstes, sein sonstiges Wissen war ein oberflächliches, es fehlte nicht an einer grossen Anzahl von Dichtern, die mit ihm wetteiferten, mochten sie ihn auch nicht erreichen. Ueber diesen Mangel an Anerkennung klagt er daher oft, besonders schmerzt es ihn, dass ihm die klingende Anerkennung entgeht, von der er wohl irrig glaubt, dass sie seine grossen Vorgänger gefunden:

Des Sanges Väter, Salomo und Juda,
Auch Moses, strahlten hell in Westens Landen,
Um hohen Preis verkaufend ihre Perlen,
Weil damals Herzensadel noch vorhanden.
Ich Aermster bin erst jetzt geboren, da schon
Hochherzigkeit dahin, die Edlen schwanden.
Sie labten sich an Strömen voll Genüssen;
Ich dürst' auf dürren Fluren, die versanden.

Werthvoll sind seine Urtheile über die früheren Dichter, und Mehres daraus ist oben als treffende kurze Charakteristik benutzt. Nicht minder interessant sind seine Reiseberichte, und höchst ergötzlich, wie er den Werth von Ländern und Männern nach ihrer Freigebigkeit gegen ihn abschätzt. Hören wir einige dieser Urtheile!

„Iskendria (Alexandrien) ist der Eingang zum Morgenland, — da sind Männer von Einsicht und Verstand, — die viele Wohlthaten ausüben — und leere Hände zu füllen lieben. — ... Zur Zeit lebte auch Hillel dorten, — geehrt von den Seinen und an seines Ortes Pforten; — doch war seiner Milde Haus verschlossen, ohne Thüre, — und fragte man danach, da sprach er: ach, dass ich doch immer den Schlüssel verliere!" In Haleb findet er den berühmten Schüler und Freund des Maimonides, Joseph Akhnin, den er nebst mehren Andern rühmend erhebt; gegen andere Männer jedoch hat er wieder sein altes Bedenken: „Da ist Menachem ben Sakkhai, eines Mannes Sohn, — der der Herrlichkeit Blüthe war und der Herrschaft Kron'; — auch wäre er selbst aller guten Eigenschaften Schrein, — wüsst' er nur freigebig zu sein. — Zu den dortigen Grossen Naim der Fürst auch gehört; — dem hat Gott stattlichen Reichthum bescheert. — Er besitzt auch sonst Tugend und Fähigkeit, — doch hat er mit der Wohlthätigkeit einen bittern Streit; — nur dem eignen Mund und Bauch, — gönnt er seiner Schätze Brauch, — doch festgeschlossen sind die Hände, — gilt's dem Bittenden zu reichen eine Spende." Die Bewohner von Kalneh lässt er im Allgemeinen als fromm gelten, allein an Einem fehlt's: „Die Leute sind fromm und gläubig, ich möcht' sie schon wohl leiden, — könnten sie nur die Flügel ausbreiten; — sie tragen aber die Hände alle in Scheiden, — ihre Geldkasten sind verschlossen und verriegelt, — siebenfach versiegelt. — Nur zwei

haben mit Recht als freigebig den Namen; — mich dünkten sie die zwei Engel, die nach Sodom kamen."

Er lässt es auch an derben Spässen nicht fehlen, widmet seine Muse der Verspottung hässlicher Frauen und treibt allerlei muthwilligen Scherz. Als Muster mag sein mephistophelisch Lied vom Flohe dienen:

Der Floh.

Heilloser Floh, entweihst mein Lager,
Willst dich an meinem Blut erquicken,
Ruhst Sabbath nicht und nicht am Festtag,
Dein Fest ist: Andere beissen, zwicken.
Nun sprechen meine weisen Freunde,
Ich dürft' am Sabbath dich nicht knicken.
Doch ich befolg' die andre Lehre:
Komm' nur zuvor des Mörders Tücken!

Auch diese Zeit der Epigonen schwand dahin und mit ihr die freie Lust an der Dichtung; die Dogmatik und der Streit um deren verschiedene Auffassung trat in den Vordergrund. Die Dichtkunst musste in den Dienst der kämpfenden Theologie treten; das liebliche Kind der friedlichen Muse musste, angethan mit Panzer und Harnisch, das Schwert führen. „Es nützte der Dichtkunst nicht, dass sie mit ihrem begabten Pfleger David sprach: „ich kann darin nicht gehen, ich bin an solche Waffen nicht gewöhnt;" sie musste dem Drange der Zeit gehorchen. Seitdem Moses ben Maimon (geb. 1135, gest. 1204) die zerstreuten philosophischen Anschauungen gesammelt und zu einem zusammenhängenden System zugespitzt hatte, waren die Geister in zwei Schaaren getheilt, und neben enthusiastischer Verehrung fehlte es nicht an heftigem Tadel und Verdammung. Während seines Lebens wagten es allerdings nur Wenige das entschieden tadelnde Wort auszusprechen. Zu diesen Wenigen gehörte Meïr ben Todros ha-Levi Abulaphia in Toledo (gest. 1244), ein vornehmer Mann, gelehrter Thalmudist, der Mystik zugeneigt und von hochfahrendem Stolze. So zeigt er sich in allen seinen Werken, und so schildert ihn auch Charisi: „An Gelehrsamkeit wüsst' ich ihm Keinen zu vergleichen, — doch muss sein Hochmuth zur Schande ihm gereichen." Besonders war es ein Punkt, der den thalmudisch strenggläubigen Zeitgenossen gegen

Maimonides Bedenken erregte; das waren seine zweideutigen Aeusserungen über die leibliche Auferstehung der Todten. Man fand, dass die völlige Leugnung derselben in seinen Worten versteckt sei, ja selbst das offen Ausgesprochene klang verdächtig. Die Auferstehung der Todten wird nämlich nach dem gewöhnlichen Glauben mit dem Erscheinen des Messias und der zukünftigen Welt in Verbindung gebracht; die auferweckten Todten erfreuen sich dann in ihren Körpern eines ewigen Lebens. Maimonides hingegen versteht unter der zukünftigen Welt das reine jenseitige Geistesleben; die Messiaszeit jedoch, lehrt er, findet diesseits Statt, und mit ihr die Auferstehung der Todten, die Auferweckten aber sterben abermals nach einem langen und glücklichen Leben. Gegen dieses Sichabfinden ist Meïr ha-Levi mit Entschiedenheit eingenommen, und spöttisch ruft er aus:

Wenn die Auferstand'nen wieder müssen sterben,
Will um solches Loos ich nimmer mich bewerben;
Wenn die Grabesbande nochmals sie umfangen,
Bleib' ich lieber, wo ich einmal hingegangen.

Solcher Spott blieb ihm von den Verehrern des Maimonides nicht unvergolten:

„Warum sein Name: Meïr „leuchtend“,
„Da er gering das Licht doch schätze?“
Nennt man ja Dämmerung auch Zwielicht;
Die Sprache liebt die Gegensätze.

Einen anderen gelehrten Gegner des Maimonides, den Arzt Juda Alfachar, einen gleichfalls sehr angesehenen Mann aus vornehmer Familie, welche die Zeitgenossen sogar mit dem Fürstentitel beehrten, setzt man mit Maimonides selbst in einen solchen Xenienkampf. Dem Alfachar wird folgendes Stachellied in den Mund gelegt:

Vergib, Sohn Amram's,*) acht' uns nicht als Sünder,
Dass so wie du auch heisst der Trugerfinder;
Wir nennen „Nabi“ den Prophet der Wahrheit,
Doch auch des Baal's Lügengeistverkünder.

Darauf soll Maimonides erwidert haben:

Wenn die Geburt von edlem Ahn'
Den Kindern Fürstenrang gewährt:

*) Der Prophet Moses.

Nenn' ich mein Maulthier Fürst fortan,
Weil einst „Chamor“ als Fürst geehrt.*)

Diese nicht sehr feine dichterische Polemik ist sicher untergeschoben. Alfachar beweist selbst nach dem Tode des Maimonides bei aller Entschiedenheit des Tadels gegen seine Werke viel zu grosse Achtung für die Verdienste und den Charakter des Verfassers, als dass er bei dessen Lebzeiten hätte so ausfällig sein können, und Maimonides liess sich wohl nicht zu solchen Ausbrüchen persönlicher Gereiztheit hinreissen. Der Kampf brach überhaupt in Spanien und der Provence erst nach dem Tode des Maimonides recht los, als dessen grosses philosophisches Werk „Der Führer der Verirrten“ sich in hebräischer Uebersetzung weithin verbreitete. Die Symbolisirungen biblischer Stellen, die bildliche Auffassung der prophetischen Erscheinungen waren namentlich den nordfranzösischen Lehrern nebst ihrem Anhange in der Provence und Spanien ein Greuel, während die Mehrzahl der Gebildeten in diesen beiden Ländern darin ächte Schrifterklärung und das Verfahren wahrer Weisheit anstaunten. Das Urtheil der Franzosen lautete:

Du, „Führer“, schweig, verschliess den Mund,
So ward das Wort uns nimmer kund.
Verdammt, wer spricht, die Schrift sei Bild
Und ein Prophet — der Träume fund.

Die Provençalen erwiderten darauf:

Du Thor, verschliess der Thorheit Schlund,
Betritt nicht diesen heil'gen Grund!
Ob Bild, ob Wahrheit, — ob Gesicht,
Ob nur ein Traum — dir wird's nicht kund.

Sind diese Kampflieder auch selten von besonderem poetischem Werthe, so spricht sich in ihnen doch die volle Gesinnung der Zeit, wie sie aus der Gelehrsamkeit in das Gemüth übergegangen und zum Dichten ermuntert hat, aus. Die poetische Verherrlichung des Maimonides streift nicht selten an's Ueberschwängliche; mögen einzelne Lobpreisungen als Beispiele dienen:

---

*) Chamor, ein Fürst der Chiviter (1 Mose, Cap. 34); Chamor aber heisst: Esel.

1.

Dem treuen Gottesboten gleichend,
Hat Moses das Gesetz gesichtet;
Zum Stabe diente ihm die Feder,
Womit die Wunder er verrichtet.

2.

Du hast an Deiner Harf', o weiser Meister,
Die Saiten künstlerischen Sinn's geschlungen;
Da kam der Thor, der nicht versteht zu spielen,
Und schlug darauf — da sind sie all' gesprungen.

3.

Ein Mensch und doch nicht Mensch,
Und wenn ein Mensch, von Engeln
Gezeuget, von der Mutter nur geboren,
Vielleicht ein reiner Geist,
Unmittelbar geschaffen
Von Gott, ohn' dass ein Mann ein Weib erkoren.

Das letzte Gedichtchen, das als Grabschrift bezeichnet wird, greift in's Masslose hinein und überschreitet die Gränzen, welche dem Dichter und dem Juden gesteckt sind. Es konnten gegnerische Stimmen nicht ausbleiben, die bei aller Achtung für Maimonides ihren Unwillen äussern und ihre dogmatischen Bedenken in Verse einzwängen. Sie verschweigen ihre Skrupel nicht gegen Maimonides selbst, namentlich gegen die Ansichten, welche er in dem ersten der vierzehn Bücher seines grossen thalmudischen Werkes „Mischneh Thorah" (das den Namen „Madda", von der Erkenntniss Gottes trägt) und in seinem philosophischen Werke „Moreh Nebuchim", Führer der Verirrten, äussert. Doch möchten sie gern manche Schuld von ihm selbst abwälzen und sie den Uebersetzern des letzteren, ursprünglich arabisch geschriebenen, Werkes zuschieben, die durch ihre Uebersetzung das Werk unter die Masse verbreitet, auch vielleicht durch Missverständniss den Sinn entstellt haben dürften. Die Uebersetzung Charisi's scheint in der Gegend des einen Dichters verbreiteter gewesen zu sein, als die Samuel Thibbon's (starb vor 1232), die unter uns bekannter ist, und er schüttet darum gegen den Ersteren seinen Ingrimm aus. Die Männer hingegen, welche um 1232 den Kampf gegen die Schriften des Maimonides unternommen, an ihrer Spitze Salomo b. Abraham aus Montpellier, werden ob ihres muthigen Feldzuges gepriesen und die Vorliebe

für die Mystiker, Nachmanides und seine Gesinnungsgenossen, ausgesprochen:

.1.

Weh über die Frechen,
Die wagen zu sprechen,
Die heilige Schrift sei Traumgesicht nur,
Es sei nicht gewesen,
Wie wir darin lesen,
Da sei man Geheimnissen auf der Spur.
Und gar bei dem Wunder
Macht's der Ketzer noch bunter,
Er glaubt nur, was die Erfahrung ihn lehrt.
Charisi der ist auch
Mit schuld an dem Missbrauch,
Der werde zum Schimpf und wie Koth weggekehrt.
Wo jener verletzt,
Hat er's übersetzt
Mit seinem grübelnden, seichten Verstand. —
Er will es nicht glauben,
Auch den Glauben uns rauben,
Dass einstens die Sonne dem Gorion stand.*)
Der Engel der Zeugung,
Der ist ihm 'ne Beugung
Von seiner Vernunft, drum eitel und Tand.**)
Dämonische Wesen
Sind dennoch gewesen,
Joseph und Themalion, den Alten bekannt.***)
Drum weise ihn weg,
Will er führen den Weg,
Und halte dich fern vom logischen Schluss!
Was den Worten der Frommen
Im „Madda" entnommen,
Das magst Du ergreifen, das bietet Genuss;

---

*) Thaanioth 19b und 20a wird erzählt, dass zu Gunsten des Nikodemos ben Gorion die Sonne wieder, nachdem sie bereits im Untergehen begriffen war, strahlend hervorgetreten sei, damit er sein Versprechen erfüllen konnte, die für die Wallfahrer gemietheten Brunnen noch an diesem Tage gefüllt zurückzuerstatten, indem er sonst eine grosse Summe Geldes hätte entrichten müssen.

**) Nach Niddah 16b ist ein besonderer Engel über die Zeugung gesetzt, Namens „Lailah", Nacht.

***) Von dem Dämon Joseph wird Erubin 43a vermuthet, dass er am Sabbathe eine Lehre weiterhin, als die erlaubte Sabbathgränze reicht, verbreitet habe. Den Dämon Ben-Themalion hat, nach Meilah 17b, Simon ben Jochai aus der Tochter eines Kaisers ausgetrieben.

Was mehr, ist vom Uebeln,
Zumal gar das Grübeln,
Ob Gott ist ein Körper, ob geistig, ob Bild.
Mir g'nügt, dass er ist,
Dass er lenket und misst,
Verborgen sein Sitz, doch mein Schöpfer, mein Schild.
So mache dich auf
In eilendem Lauf,
Mein Frankreich, gen den ungläubigen Häuf!
Gen Beziers erglüh',
Mit Schwert überzieh
Die kecken Spötter mit frevelndem Mund.
So werde gerochen,
Was Jene verbrochen,
Und fester gelegt des Glaubens Grund!

In ruhigerer Haltung, beim Beginn keine Entscheidung wagend, sich aber dann doch zu entschiedenem Widerspruche aufraffend, ist ein anderes ähnliches Gedicht.

2.

Ich brüte ohne Unterlass und sinne
Und weiss noch immer nicht, was ich beginne.
Ich forsch' den alten Lehren nach, auf dass ich
Die reine Wahrheit ihnen abgewinne,
Dass ich die Wunder gläubig anerkenne
Und des Naturgesetzes Zwang entrinne.
Ich habe Zeugen; meine Väter künden
Mir Gottes Werk voll Wunderkraft und Minne,
O „Führer", Du willst Wunderthat entfernen,
Wie willst Du alle Weissagung denn deuten?
Du löstest einen Ring aus meiner Kette,
Die Kette riss, die Perlen sich zerstreuten.
Das ist gewiss des Maimoniden Sinn nicht,
Das ist, was Uebersetzer sich erdenken;
Sie drücken dunkel sein arabisch Wort aus,
So kommt's, dass sie's verkehren und verrenken.
Ich möcht' den Urtext prüfen, sehen, ob er
Denn wirklich Prophetie zu Traum herabsetzt,
Wie er von Bil'ams Eselin die Rede,
Die Engel, Abraham erschienen, abschätzt.
Dass hohe Engel sich zu Staubgebornen
Gesellt, wer will's zu läugnen sich erkühnen?
Als Feuer bald und bald mit Menschenleibern
Sind sie dem wachen Blicke ja erschienen.
O grosser Mann, wie tief bin ich bekümmert,
Dass Du vom alten Weg so abgewichen! —

Des Sünders Seele sollte andre Strafe
Nicht dulden, als dass sie nur ausgestrichen?
Kein Urtheil, kein Gericht, kein zehrend Feuer,
Nicht Schwefelströme, Sündern zur Vergeltung?
Das Alles Bilder nur, Versinnlichungen,
Der Sinnenlust zur Drohung, Schreckensmeldung?
Wohl, Freund, magst fromm Du sein im Herzensgrunde,
Jedoch wozu aus fremden Brunnen schöpfen?
Was soll Dir Platon und die andern Forscher,
Die Trug gebildet rein aus ihren Köpfen?
Für uns hat Bil'ams Eselin gesprochen,
Wie Rabbah's Gänse auch nicht Gleichniss waren.*)
Du wunderst Dich ob Semmel aus der Erde,**)
Und denkst nicht an die Wunder der Vorfahren,
Des Meeres Spaltung, trocknen Fusses Durchgang,
Am Sinai die heil'ge Lehr' und Weisung;
Ist's minder wunderbar, kannst Du's begreifen?
Und in der Wüste einst die Mannaspeisung?
Ach kümmre Dich nicht drum, ob leiblich, menschlich
Sie Gott sich denken, ob „Gestalt", ob „Strahlen",
Ist Alles gleich, sind fromme Männer, wenn auch
Sie Gott nach Form, nach Mass und Zahl ausmalen. —
Des Tempels Räucherwerk sollt' üble Dünste
Zerstreu'n? Wie kläglich! — Sag'! hast Du's verkündet,
Warum verboten Kleiderstoffe-Mischung,
Der Schwagereh' Erlaubniss uns ergründet? —
Der Opfer Sühnekraft bleibt Dir verborgen,
Was Du darin ergrübelt, ungenügend;
Des Heiligen Gebot ist's, ihre Weihe
Drum ahnungsvollen Geistern nie versiegend. —
So, weiser Mann, hast Viele Du verführet
Der sonst Du so Vortreffliches geschrieben;
Sie rühmen sich durch Dich der Geistesklarheit,
Sieh, wie des Glaubens reines Licht sie trüben!
Dass Todte durch Prophetenwort belebet,
Verspotten sie, nur Scheintod däucht es ihnen;
Selbst das Gebet dünkt ihnen eitel Thorheit —
Dass sie vor Gott nicht ihre Sünde sühnen.
Da stellte Salomo sich kühn entgegen,

*) „Rabba bar bar Chanah erzählte: Einst zogen wir durch die Wüste, da sahen wir Gänse, denen die Flügel abfielen wegen der Schwere ihres Fettes, und Ströme Oels flossen heraus; da fragte ich sie: ist an euch ein Antheil (für die Frommen) in jener Welt? Da hob eine den Flügel auf, die andere den Schenkel." (Baba bathra 73b).

**) Einst sass R. Gamaliel und lehrte: „In der Zukunft wird das Land Israel Semmel und seidene Kleider wachsen lassen." (Schabbath 30b).

Verstand es, für den Bund das Schwert zu zücken;
Ja doch, es blieb ein Freund noch unserm Gotte,
Ein Mann, mit dem die Gläubigen sich schmücken.
Uns bleibt die ungebrochne Gottestafel,
Wir spotten „Führer's" Heimlichkeitsgeflüster;
Wir haben Nachman's Sohn, Esra, Asriel
Sie, meine hellen Sterne, meine Priester,
Sie wissen Zahl und Mass für ihren Schöpfer,
Doch halten mit dem Wort aus Scheu sie inne:
Und ich — ich forsch' ohn' Unterlass und sinne
Und weiss noch immer nicht, was ich beginne.

Dieses Gedicht eines sehr geachteten Dichters machte grosses Aufsehn, und es fehlte nicht an Gegengedichten, die jedoch noch weniger poetischen Werth haben. Lassen wir daher dieselben, und beschliessen wir die Rundschau über diese Gattung von Gedichten mit einem solchen wider den eben gepriesenen Moses Nachmanides (geb. 1194, gest. um 1268).

Moses, den grossen Maimoniden,
Ward Wahrheitslehre Eigenthum,
Der Weisheit Fülle ihm beschieden,
Ich denk', wie keinem mehr hienieden.

Ein Garten seine Bücher, drinnen
Des Lebens Baum und der Erkenntniss,
Von Wohlgerüchen duftet's dort,
Drin prangen alle selt'nen Blüthen.

Da kommt nun jener Nachmanide,
Fängt Streit an mit dem treuen Knechte;
Will gegen den Vertrauten Gottes
Zum heissen Kampf sich Waffen schmieden,

Wirft eitle Fragen auf und suchet
Am reinen Heiligthum Gebrechen;
Ich möcht' für seine Phantasieen
Nicht einen halben Dreier bieten.

Warb einst — so lehrt die alte Fabel —
Der Dornbusch bei der schlanken Ceder
Für seinen Sohn um ihre Tochter; —
Die Ceder spricht: Lass mich in Frieden!*)

Auch gen den Unvergleichlichen,
Den grossen, weisen Aben Esra,
Begann versteckt im Trüben er
Sein hämisch leidenschaftlich Wüthen.

*) 2 Kön. 14, 9.

Er neidet ihm die Schrifterklärung,
Will sich in gleicher Art hervorthun, —
Ist eitel Trug und leeres Blendwerk,
Ein abergläubisch finstres Brüten.

Er wirret Alles drüber, drunter,
Geheimnisst tolles Kunterbunter
Und weiss, ein stolzer Kirchenfürst,
Von Gott gar wunderbare Mythen.

Nicht dachten Meïr, and're Lehrer
An's All, an Gottes Töchterlein,
Wie er gedichtet; nein, sie waren
Nicht der Verfinst'rung Satelliten.*)

Bald stiehlt er Aben Esra gar
Die eignen Worte und verdreht sie
Und spottet, wie der Boten David's
Einst thaten freche Ammoniten.**)

Er, jedes Wissens baar, bekrittelt,
Beschimpft der Weisheit Väter, Meister,
Die Männer, deren grossen Geister
Von Weltgeist's Feuerstrahl erglühten.

Häuft Fragen sinnlos, breit Gewäsche.
Sucht den gemeinen Mann, der arglos,
Zu fangen, wie das arme Fischlein,
Das Netz und Angel nicht gemieden.

Drum lässt der Eifer mich nicht ruhen,
Ich muss die Wahrheit laut verkünden.
Ertön', mein Wort, gleich einem Glöcklein,
Dring' hin zu allen Israeliten!

Ich darf nicht zagend schweigen, gilt es
Die Ehre zweier Gotterwählten,
Des weisen Abraham ben Esra
Sowie des grossen Maimoniden.

Eine andere Art von Streitgedichten bildete sich zwischen den zum Christenthume Uebertretenden, deren Zahl sich in

*) Zu dem V. 1 Mos. 24, 1: Gott segnete den Abraham mit Allem, ist unter andern Deutungen des Midrasch auch die, dass Abraham eine Tochter gehabt, die den Namen „mit Allem" hatte. Nachmanides z. St. will, dass „All" eine göttliche Eigenschaft sei, die auch als Tochter oder Braut bezeichnet werde.

**) Sie schoren ihnen den halben Bart ab und zerschnitten ihnen die Hälfte der Kleider. 2 Sam. 10, 4.

Spanien besonders mit dem Beginne des 14. Jahrhunderts mehrte, und ihren früheren dem Judenthume treugebliebenen Freunden. So war Abner aus Burgos im reifen Alter abgefallen und nahm als Alphons von Valladolid eine angesehene Stellung ein. Er schrieb eine antijüdische Schrift in hebräischer Sprache, der er den Titel „Minchath Kenaoth", die Eifergabe, beilegte und schickte dieselbe seinem ehemaligen Freunde Isaak Polkar zu. Dieser, entrüstet darüber, schrieb ihm, mit Beziehung darauf, dass die des Ehebruchs verdächtige Frau eine „Eifergabe" aus Gerstenmehl darzubringen hat und sie dann durch bittere Wasser geprüft wird (4 Mose 5, 15), Folgendes:

Unkeuscher Buhlereien
Verdächt'ge Seele,
Du bringst die Eifergabe
Von Gerstenmehle.
Ich prüfe dich; die Wasser,
Die bitt'ren, trinke,
Auf dass dein Leib anschwelle,
Der Fuss dir hinke.

Abner spottet seines Zornes, indem er erwidert:

Vermag des Löwen Brüllen
Dich zu erschüttern:
Dann, Memme, denk' des jüngsten
Gerichts mit Zittern!

Doch verachtend entgegnet Polkar:

Löwenbrüllen, Dräuen, Schelten
Däucht mir Schafgeblöke nur;
Würmer, die sich Löwen dünken,
Flieh'n vor meiner Tritte Spur.
Nein, ich zage nicht, ich kenne,
Was die Weisheit hat entdeckt;
Doch was Du zu finden wähntest,
Hat mir Lachen nur erweckt.

Doch scheint Abner einen Freund gefunden zu haben, der sich gleichfalls in Versen seiner annahm und dabei sich des kühlen Namenwitzes bediente, das Abner „Vater des Lichts", Polkar aber „kalte Bohne" bedeutet:

Der wahre Weise forscht mit Muth
So Tag wie Nacht, ohn' dass er ruht,
Bis dass er an des Glaubens Gluth
Sich wärmt wie Abner, geistesrein.

Der Thor jedoch, faul ausgestreckt
Im Zelt, was hat er ausgeheckt?
Er röstet Bohnen und beleckt
Sie bei der Lampe mattem Schein.

Auch ein anderer auf dem Gebiete der polemischen Literatur rühriger Gelehrter, Salomo ben Ruben Bonafed, hat ein Epigramm polemischer Beziehung:

Trefflich sind des Bundes Lehren,
Alle will ich sie verehren,
Eine doch, die nehm' ich aus:
„Sollst die Jungfrau nicht entehren!"

Bonafed war überhaupt mit Streitgedichten rasch bei der Hand, und er wirft seine satyrischen Pfeile nach allen Seiten hin; zwei seiner Epigramme mögen diese Ueberschau der spanischen Schule beschliessen.

1.

Zuweilen find't der Thor in seiner Dummheit,
Was nimmermehr dem Weisen offenbar ward;
So hat den Engel Bileam nicht gesehen,
Den doch alsbald die Eselin gewahr ward.

2.

Rasches Avancement.

X sah ich gestern noch als Schüler, heute
Stolzirt als Rabbi her er durch den Saal plump.
Die Schule hat ihn rasch gefördert; Morgens
War er Gemeiner, Abends General.— Lump.



VI.

Abhandlungen

aus der Zeitschrift der Deutsch-morgenländischen Gesellschaft.



1. Zur Theologie und Schrifterklärung der Samaritaner.

[Vortrag, gehalten in der Orientalisten-Versammlung zu Breslau am 30. September 1857].

Hellenismus und Hebraismus sind die zwei Säulen, Jakhin und Boas, am Geistestempel der Menschheit, jener ein immer erneuter Antrieb, des Menschen edlere Kräfte harmonisch zu entfalten, dieser der Seele den Aufschwung zu Gott verleihend, ahnungsvollen Glauben an den Unerforschlichen weckend, mit der nimmer schweigenden Mahnung, aus dem Urquell alles Geistes Kraft zu schöpfen. Die Versammlungen der Träger der classischen und orientalischen Philologie sind das äussere Bild für diese beiden grossen Bildungselemente der Menschheit, die in jugendlicher Frische die Geschichte durchschreiten. Wohl ist die orientalische Philologie nicht mehr wie ehedem bloss Dienerin der Theologie, sie ist eine selbstständige Sprachwissenschaft geworden und hat ihren Kreis mächtig über den Semitismus hinaus erweitert; dennoch wird sie nicht aufhören, ihres Ursprungs eingedenk zu bleiben, und wie die classische Philologie als ihr Ziel anerkennt, die ihrem Gebiete angehörigen Völker des Alterthums in der Schönheit ihrer menschlichen Entwickelung vorzuführen, so auch die orientalische Philologie, namentlich bei dem Volke, welches Träger war der Offenbarungslehre, in das Heiligthum seines gotterfüllten Lebens einzudringen. Darum darf auch ein jeder Beitrag zur Geschichte des Hebraismus freundliche Aufnahme bei dieser Versammlung erwarten, und gälte er auch einem abwelkenden Zweige an dessen Lebensbaume.

Ein solch welkender Zweig, eine solche hinschwindende Abart des Judenthums sind die Samaritaner. Ihre Tage sind gezählt, sie dürften kaum noch einige Generationen überdauern, aber sie greifen vielfach in die Geschichte ein, und sie geben höchst interessante Beiträge zur Geschichte der Bibel und des Judenthums. Sie trugen von vorn herein nicht die Vollkraft des Lebens in sich, doch gibt es ein Zeugniss von der Macht der Wurzel, der sie sich angerankt haben, dass sie mehr

als zwei Jahrtausende Bestand zu gewinnen fähig waren. Theils einer fremden Einwanderung angehörig, theils Ueberresten aus dem Zehnstämmereich entsprossen, waren sie dem Kern der hebräischen Entwickelung entfremdet, ja gehässig; sie entzogen das Heiligthum der Stätte, welche in der Geschichte den Brennpunkt für das ganze Geistesleben des Volkes geworden war, nämlich Zion und Jerusalem, um es auf eine Stätte überzutragen, die nur in der Nachahmung fremden Gottesdienstes ihre Bedeutung suchte, nämlich Gerisim und Sichem, entzogen der Familie, welche immer mehr im Glanze heiligen Volksadels strahlte, der Familie David's, die Berechtigung, der Mittelpunkt und die Hoffnung des Volkes zu sein, und übertrugen dem Stamme Efraim, welcher wohl äussere Macht vertrat, aber immer mehr an innerem israelitischem Bewusstsein verlor, das Recht der Führerschaft, und deshalb mussten sie die ganze grossartige Entwickelung in dem Reiche Juda ignoriren und das urkräftige Leben, welches die Schriften der gottbegeisterten Propheten durchströmte, abweisen. Ihre heiligen Bücher schrumpften zum Pentateuch zusammen.

Dieser Umstand, für sich betrachtet, hat dennoch keine weitgreifenden Folgen gehabt für eine abweichende Theologie und Pentateuch-Erklärung der Samaritaner. Die Stämme Juda und Joseph, beziehungsweise Efraim, werden beide in ihrer hervorragenden Bedeutung, welche sie in der Epoche des ersten Staatslebens eingenommen, im Pentateuche anerkannt und die Samaritaner hatten keine Veranlassung hier abzuändern oder umzudeuten; von der Familie Davids ferner findet sich im Pentateuch noch nicht eine entfernte Andeutung, und der später entwickelte Glaube von der Herankunft eines Messias mochte bloss in Bezug auf seine Abstammung eine Differenz begründen, indem die Samaritaner sich ihn als einen Nachkömmling Joseph's oder Efraim's dachten, während die Juden in ihm ein einen Davididen sahen, bis die spätere jüd. Eschatologie beide Hoffnungen verband und erst einen Messias b. Joseph, gewissermassen als einen unreifen Versuch, dann als den rechten Vollender den Messias ben David erwarteten. Doch gehört dies einer späteren Entwickelung an und war nimmermehr zum eigentlichen Streitpunkte geworden zwischen Juden und Samaritanern. Bedeutender für die Gestaltung des Pentateuchs war der ausgesprochene Streit über die heilige Stadt und den heiligen Berg. Der Pentateuch nennt zwar nirgends eine bestimmte heilige Stadt, welche der Mittelpunkt des gottesdienstlichen Lebens für Israel werden solle, und das Deuteronomium betont bloss die Bestimmung eines solchen Centralheiligthums, bleibt aber immer bei der allgemeinen Bezeichnung: „der Ort, welchen Gott erwählen wird“, ohne den Namen einer Stadt anzugeben oder auch die Gegend, selbst nur andeutungsweise zu bestimmen, innerhalb welcher dieselbe liegen werde. Doch lag hier gerade die Versuchung sehr nahe bei Juden und Samaritanern, aus ihrer Ueberzeugung heraus, diesem Stillschweigen der heiligen Schrift einige genügende Andeutungen für die von ihnen verehrte heilige Stadt anzufügen. Ich habe in meiner „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel u. s. w.“ S. 74 ff.

nachgewiesen, dass wir dem frischen Eifer der Juden bei dem Beginne des zweiten Tempelbaues manche Hinweisung aus der Urzeit auf die heilige Stadt „Salem" verdanken. Schon zu Abraham's Zeiten sollte Salem der Sitz eines Priesterfürsten, eines Malkhizedek, eines Priesters dem höchsten Gotte sein, der Abraham segnet und dem Abraham wiederum den Zehnten gibt, und Jakob sollte gleichfalls bei seinem Wiedereintritte in das Land Kanaan, als erstes Besitzthum nicht ein Stück Feld bei Sichem erworben und nicht dort den ersten Altar errichtet haben, vielmehr sollte Beides bei Salem geschehen sein. Wie hier neben der Hervorhebung Salem's zugleich eine Verdrängung Sichem's beabsichtigt ward, so hat denn auch die jüdische Schrifterklärung abzuweisen versucht, dass von Jakob selbst dem Joseph Sichem ausdrücklich als ein ihn auszeichnendes Geschenk, also als ein heiliges Erbe, zugewiesen worden, und nicht minder versuchte sie dem, den Samaritanern heiligen Berge Gerisim die Weihe zu entziehen, welche er vermöge der Vorschrift erlangte, dass durch die Priesterleviten von ihm herab beim Ueberschreiten des Jordans der Segen gespendet werden solle; sie stellten nämlich die seltsame Behauptung auf, es sei darunter ein anderer Gerisim gemeint, ein Versuch, den die jüdische Exegese selbst einsichtsvoll bald wieder aufgab. Ihrerseits begnügen sich nun die Samaritaner wiederum nicht damit, die Sichem und Gerisim zugesprochene, aber etwa durch die Versuche der Juden verkümmerte Ehre aufrecht zu erhalten, sie suchen vielmehr noch sie willkürlich zu erhöhen. Zwar die Zusätze bei Abraham und Jakob, schon zu einer Zeit vorgenommen, in welcher die Samaritaner noch der Bibelgelehrsamkeit entblösst waren und als ein Zweig des Zadokitenreiches unter einer zadokitischen Nebenlinie, Manasse und seinen Nachkommen, standen, konnten von ihnen, als sie den Pentateuch aus der Hand der Judäer überkamen, nicht mehr beseitigt werden; auch war die Stelle bei Abraham verhüllt genug, als dass sie sich dadurch beeinträchtigt fühlen konnten. Anders verfuhren sie dann bei der Erklärung. Kam es ihnen auch nicht in den Sinn, bei dem ersten Besitzthume Jacob's in Kanaan eine tendentiöse Einschiebung Salem's zu vermuthen und dieselbe ihrerseits wieder ganz zu entfernen, so lesen sie doch שָׁלוֹם statt שָׁלֵם, und der Satz: es kam Jakob nach Salem, einer Stadt Sichem's, verwandelte sich ihnen in: es kam Jakob friedlich nach der Stadt Sichem, womit der wesentliche Zweck, die Nennung Salem's zu beseitigen und Sichem wieder zum ersten heiligen Erbbesitz Jakob's zu machen, doch erreicht war. So hielten sie natürlich auch die ausdrückliche Erwähnung von der Vererbung Sichem's an Joseph fest, und damit ihrem Gerisim nicht die Ehre bestritten werden könne, dass von ihm herab beim Ueberschreiten des Jordan der Segen zu sprechen geboten worden, fügten sie noch hinzu: מול שכם, gegenüber Sichem. Allein, wie gesagt, an der Vertheidigung des rechtmässigen Besitzes genügte es ihnen nicht, sie wollten ihn auch erweitern, sie schoben auch Gerisim da ein, wo er nicht erwähnt ist, seine Erwähnung aber ihn zu verherrlichen geeignet war.

Unmittelbar nämlich vor der Stelle, in welcher die Verkündung des Segens vom Gerisim und des Fluches vom Ebal herab vorgeschrieben wird, heisst es (5 Mos. 27, 1 ff., bes. V. 4), die Israeliten sollten bei dem Ueberschreiten über den Jordan zwölf grosse Steine auf dem Ebal errichten und dort einen Altar erbauen. Nicht auf dem Ebal, behaupteten die Samaritaner, vielmehr auf dem Gerisim sollte Dies geschehen, sie änderten Ebal in Gerisim, und sie legten darauf einen so entschiedenen Nachdruck, dass sie die ganze Stelle mit der von ihnen vorgenommenen Aenderung nochmals an einem andern Orte, und zwar unmittelbar nach dem Dekaloge im Exodus (C. 20) aufnahmen.

Dies ist nun die wesentlichste Abweichung, welche aus der politischen Eifersucht der Samaritaner folgt; daraus ist aber keine weitere Differenz in der religiösen und theologischen Entwickelung, in den gesetzlichen Lehren abzuleiten, und da sich diese dennoch findet, so muss sie einem andern Umstande ihre Entstehung verdanken. Es kann nicht genügen, die einzelnen Abweichungen zusammenzustellen; um ein Bild des innern samaritanischen Lebens zu gewinnen, muss Grund und Wurzel aufgewiesen werden, welche die von der judäischen abweichende Gestaltung erzeugt hat. Bei klarem Einblicke leuchtet es aber ein, dass die Samaritaner ihrem ganzen Ursprunge und ihrer politischen Lage nach der selbstständig schöpferischen Triebkraft ermangelten, sie lehnten sich vielmehr der unter den Juden herrschenden Richtung an, soweit diese nicht ihre politischen Antipathieen berührte; allein sie lehnten sich eben der herrschenden, der stillstehenden Richtung an, nicht der, welche in national-religiösem Eifer fortzuschreiten den lebendigen Entwickelungsdrang in sich fühlte, sie machten gemeinschaftliche Sache mit dem die alten Zustände zu erhalten bemühten Patriciat, nicht mit dem nach Selbstständigkeit ringenden Bürgerthume, dem Volke. Ich habe in meiner „Urschrift“ nachgewiesen, dass die Sadducäer die Nachkommen der vor den Makkabäern herrschenden Priesterfamilie der Zadokiten und der mit diesen verschwägerten und verbundenen edlen Geschlechter waren, dass sie auch später das Patriciat bildeten, noch immer fast ausschliesslich Aemter und Würden bekleideten, Gesetzgebung und Verwaltung inne hatten und die Entwickelung der Lehre, von oben herab gehandhabt, von ihnen ausging, dass hingegen die für jüdische Nationalität und die mit dieser verbundenen gesetzlichen Vorschriften erglühten Bürger, welche sich von vorn herein bei der Gründung des zweiten Tempels den zadokitischen Fürsten anschlossen, und sich von den Mischlingen des Landvolkes fernhielten, sich daher von den Ehen mit diesen wie von ihren Gebräuchen, namentlich in Beziehung auf den Genuss der unverzehnteten Frucht und die Gleichgültigkeit gegen die Berührung unreiner Gegenstände, absonderten, dass dieses eifrige nationalreligiöse Bürgerthum, diese „Nibdalim“, zur Zeit als die zadokitischen Priesterfürsten an Strenge nachliessen und mehr Vasallen des Auslandes als Befestiger inländischer Sitte wurden, nunmehr diesen gegenüber die Partei der „Abgesonderten“, der Peruschim oder Pharisäer bildeten, dass sie nach dem Sturze der Zadokiten mit ihnen, die noch

immer mächtige Aristokraten blieben, um die Herrschaft rangen und theils aus abweichenden Grundsätzen, theils aus Parteieifer in der Lehrentwickelung andere Wege einschlugen, dass sie in diesem Kampfe immer mehr Macht errangen und endlich als Sieger auf dem Schauplatze blieben. Den Samaritanern, als einem nicht aus der Wurzel hervorwachsenden Pfropfreise am Baume des Judenthums, musste die von den Gewalthabern vertretene Richtung als die berechtigte erscheinen, die innere lebendige Triebkraft des bewegten jüdischen Volkslebens fremd und widerwärtig sein, sie hielten in der Lehrentwickelung an den Sadducäern fest, und wir finden daher von ihnen, namentlich in älterer Zeit, Meinungen vertreten, welche die siegreiche pharisäische Richtung des Judenthums verwirft, die wir aber theils ausdrücklich als sadd. Ansichten bezeugt finden, theils als Bestimmungen der älteren sadducäischen Halachah, die verdrängt worden, am genannten Orte nachgewiesen haben. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, werden die abweichenden samaritanischen Lehrmeinungen und exegetischen Versuche ein neues Licht erhalten.

Indem sich das pharis. Bürgerthum von der Herrschaft der Zadokiten wie von der Aristokratie der Sadducäer bedrückt fühlte, entwickelte sich in ihm die Hoffnung der leiblichen Auferstehung, eine Lehre, welche nicht wie die Messiashoffnung dem Gesammtstaate gegenüber dem Auslande, sondern den innern Parteien gilt; die gegenwärtig innerhalb bedrückten Pharisäer werden dann die Herrscher sein, die hochmüthige sadd. Aristokratie wird dienen müssen oder wieder bald eines jämmerlichen Todes sterben. So lesen wir es schon am Schlusse des jüngeren Jesaias und des Daniel. Die Sadducäer spotteten dieser Lehre und höhnten die Pharisäer, wie in den Aboth Nathan's richtig berichtet wird: ihr wisst, dass ihr euch vergeblich hienieden quält, und dass ihr in jener Welt Nichts davon habt. Auch die Samaritaner leugneten die Auferstehung; erst später als die innern Parteikämpfe im gemeinsamen politischen Grabe schwiegen, die Auferstehung theils zu einer individuellen theils zu einer gesammtstaatlichen Hoffnung wurde gegenüber den nichtisrael. Drängern, vereinigten sich Samaritaner wie der Nachwuchs der Sadducäer, die Karaiten, mit den pharisäischen Juden in diesem Glauben (Urschr. S. 128 ff.). — Der Kampf um die religiöse Macht fand seinen Mittelpunkt in der Kalenderbestimmung, in der Feststellung des Monatsanfanges und der davon abhängigen Feste; während diese früher ausschliesslich in der Gewalt des „Priestergerichtshofes" lag, rissen allmählich die pharisäischen Gelehrten dieselben an sich. Daher fanden sich sowohl Samaritaner als auch die Boëthusen, jene trotzigen herodianischen Emporkömmlinge unter den Sadducäern, veranlasst, Irrungen in diese Bestimmungen hineinzubringen bald durch falsche Feuersignale, bald durch gemiethete falsche Zeugen, und endlich begannen die Boëthusen einen Streit über die Feststellung des Wochenfestes, indem sie die sieben Wochen nicht von dem auf den ersten Pessachtag, sondern von dem auf den Sabbath folgenden Tage an gerechnet wissen wollten, ein Kampf, an dem Samaritaner wie Karaiten

festhielten (das. 187 ff.). — Einen tief in das Parteileben eingreifenden Streitpunkt bildete die Vorstellung über die Heiligkeit der priesterlichen Person, welche die Sadd. möglichst zu erhöhen, die Pharis., ohne sie aufzuheben, doch zu beschränken suchten. Der Nachweis, wie sich diese Differenz in gesetzlichen Bestimmungen sowohl als auch in der Bibelerklärung ausprägte, und wie die Samaritaner hier wiederum an der älteren Richtung festhielten, ist gleichfalls in meiner „Urschrift“ S. 56. 146. 172 ff. 493 geführt. Eine interessante Stelle ist hier noch nachzutragen. Am Schlusse der Priestergesetze in 3 Mos. Cap. 21 heisst es V. 8: „Du sollst ihn (den Priester) heiligen, denn das Brod deines Gottes bringt er dar, heilig sei er dir, denn heilig bin ich, der Herr, der sie heiligt“, מקדשם, wie der Sam., und mit ihm 70 und Vulg., liest und wie es auch der Zusammenhang erfordert. Dass die Priester heilig seien vermöge ihres Amtes, daran nahm der Pharisäismus keinen Anstoss, aber dass Gott sie selbst gegenüber den andern Israeliten geheiligt, klang anstössig, und man änderte in das hier ganz unpassende מקדשכם, „denn heilig bin ich der Herr, der euch geheiligt.“ Durch eine solche Aussage von der Gesammtheiligung der Israeliten wird das Gebot, den Priester als vor allen Israeliten mit höherer Heiligkeit ausgerüstet zu betrachten und zu behandeln, nicht allein nicht begründet, vielmehr gerade aufgehoben. An drei andern Stellen, V. 23. 22, 9 u. 16, wo der Satz „ich, der Herr, heilige sie“ מקדשם, auch bei uns ungeändert geblieben ist, ist theils seine Beziehung auf den Priester nicht so scharf hervortretend, und kann vielmehr auch auf die dort besprochenen heil. Gegenstände, Vorhang, Altar, Opfer, gedeutet werden, theils ist dort nicht die Rede von einer Heiligkeit, welche sie vor den übrigen Israeliten einnehmen, vielmehr von einem heiligen Auftrage, der sie zu um so grösserer Sorgfalt verpflichtet. — Auch in Betreff der Priestergaben stimmen die Samaritaner mit den Sadducäern überein. Die Frucht des 4. Jahres von einem neugepflanzten Baume gehört nach der alten Halachah dem Priester, von dem sie der Eigenthümer auslösen muss, Samaritaner und Karäiten stimmen damit überein, während die jüngere Hal. diese Frucht oder ihren Werth von den Eigenthümern selbst in Jerus. verzehrt wissen will (Urschrift S. 181 ff.). Die alte Halachah will im je dritten Jahre drei Zehnte von der Frucht abgeschieden haben, nämlich ausser dem jährlichen Leviten-, resp. Priesterzehent, auch noch den jährlichen in Jerus. von den Eigenthümern zu verzehrenden und ausserdem noch einen, der an die Armen u. s. w. vertheilt werden solle; das halten Samarit. wie Karaiten fest, während die jüngere Halachah den in Jerus. von den Eigenthümern zu verzehrenden im je dritten Jahre ausfallen lässt (das. 176 ff.). — Den Schwanztheil des Viehes betrachten die Samarit., sicher in Uebereinstimmung mit Sadd., wie auch die Karaiten dieselbe Meinung vertreten, als ein dem Priester gehöriges Fettstück, während die pharis. Halachah dies bestreitet, und übt dies seinen Einfluss auf die Lesart und Erklärung mancher Bibelstelle (das. S. 467 ff. vgl. S. 380 f.). — Wenn auf Moses

priesterliche Functionen übertragen werden, so sucht der Sam. dies zu emendiren (das. S. 381).

Neben diesen in das Parteileben tief eingreifenden Differenzen gab es aber überhaupt, wie ich nachzuweisen versucht habe, eine ältere exegetische Richtung, die mit einer über den Buchstaben sich erhebenden Selbstständigkeit diesen nach eignen Grundsätzen umdeutete oder gar umänderte, ein Verfahren, welches die spätere Richtung, darin eine gefährliche Willkürlichkeit erblickend, streng verwarf. Mit aller Entschiedenheit stehn hier die Samar. auf Seiten der älteren Richtung. Die Scheu vor Gott z. B. hielt davon zurück, seinen eigentlichen Namen, das Tetragrammaton, auszusprechen, und man sprach dafür השם, was sogar in einige Stellen des Pentateuchs eingedrungen ist. Dieses System ward später verworfen, indem man zuerst auf Aussprache des Tetrag. drang und dann dafür die Aussprache Adonai wählte; die Samaritaner hingegen blieben ihm treu und halten an שמא fest (das. S. 262 ff.). Einen entschiedenen Beleg für diese Sitte der Sam., den göttlichen Namen zu umschreiben, bietet eine mehrfach in der jerusal. Gemara (Moëd katon 3, 7. Sanh. 7, 9) mitgetheilte Erzählung. Um nämlich zu beweisen, dass man auch gegenwärtig beim Anhören einer Gotteslästerung, und zwar selbst wenn der Name Gottes durch eine Umschreibung ausgedrückt werde (על הכינויין), die Kleider zerreissen müsse, wird folgender Vorfall mit Simon b. Lakisch berichtet; ihm sei ein Samaritaner begegnet, der habe mehrmals gelästert, und Simon habe immer seine Kleider zerrissen, endlich sei er es müde geworden, sei vom Esel herabgestiegen und habe dem Samar. einen Schlag ins Herz versetzt. Wie der Sam. gelästert, wird nicht gesagt, vielmehr stillschweigend vorausgesetzt, er habe dies in Umschreibung, nämlich in der ihnen gewöhnlichen mit שמא, gethan. Wenn daher der Ausspruch in M. Sanh. 10, 1, der habe keinen Antheil an der künftigen Welt, wer den göttlichen Namen nach seinen Buchstaben ausspreche, in der jerus. Gemara erklärt wird: כתון אילין כותאי דמשתבעין, „wie jene Samaritaner, welche schwören", so soll dies nicht heissen — wie es bisher gedeutet worden —, so machten es die Sam., beim Schwören nämlich den göttl. Namen nach seinen Buchstaben auszusprechen, vielmehr ist es umgekehrt eine Anleitung, wie man es denn machen solle, nämlich wie Sam. beim Schwören, man solle gleich ihnen anstatt des Tetragramm. sich der Umschreibung „Haschem" bedienen, worauf dann ein anderer Lehrer die andere Anleitung gibt, man solle „Adonai" aussprechen: נכתב ביוד הא ונקרא באלף דלת. Was sollte auch im entgegengesetzten Falle die Bemerkung, dass die Samarit. den göttl. Namen nach seinen Buchstaben ausspräch en? Wohl aber bedurfte es in der damaligen Zeit, in welcher der Gebrauch, sich der Aussprache des Tetragr. zu enthalten, unter den Pharis. noch nicht feststand, einer Anleitung, was man an seine Stelle setzen solle, und so werden hier der samar., d. i. altsadd., und der alexandrinische Gebrauch des „Adonai" κύριος, welcher letztere später massgebend ward, zum Muster empfohlen.

Diese Scheu vor der Aussprache des göttlichen Namens erstreckte sich auch auf den Namen, welcher aus der Hälfte des Tetragramm. besteht, nämlich יָהּ, und sie trieb zu dem seltsamen Auskunftsmittel, das Wort ganz zu beseitigen, indem man es als blosse Endung zu dem vorhergehenden schlug; dieses Verfahren ist als das ältere bezeugt, jedoch später wieder beseitigt. Daher macht auch der Sam., übereinstimmend mit den 70, aus וזמרתי יָהּ, „und mein Saitenspiel, ist Jah" 2 Mos. 15, 2 ein Wort וזמרתיה „und mein Saitenspiel", woraus dann bei uns, als das Wort wieder in zwei aufgelöst wurde, das monströse וזמרת יה entstand; so liest der Sam. anstatt: „die Hand an der Fahne Jah" נֵס יה oder wie man um das zu sinnliche Bild zu vermeiden, als trage Gott eine Fahne, änderte: „die Hand auf dem Throne Jah" כס יה, das. 17, 16 wiederum übereinstimmend mit den 70 und sonstigen alten Autoritäten כסיה oder כִּסֵּא, was entweder mit „verborgen" oder „Thron, mein Thron" übersetzt wird (Urschr. S. 274 ff.). Dahin gehört ferner die Scheu vor den sinnlichen Ausdrücken von Gott, die nicht bloss in der Uebersetzung, sondern auch nicht selten in dem alten und ebenso im samarit. Texte gemildert werden. Anstössig war besonders der Ausdruck חָרָה אַף „es entbrennt die Nase" oder עָשַׁן אַף „es raucht die Nase", was man in der Aussprache zu einem Worte חָרַף zusammenschmolz, עשן אף in חרה אף corrigirte und das He in חרה auch dann wegwarf, wenn zu einer Apokope keine Veranlassung war, die überhaupt im Präter. nicht Statt hat (das. S. 326 f.). So ist ferner die Umwandelung des רָאָה פְּנֵי, das Antlitz Gottes schauen, in נִרְאָה פני, vor Gott erscheinen — eine Umwandlung, von der nachgewiesen werden kann, dass man sie später wieder aufzugeben versuchte, ohne doch durchzudringen, von dem Sam. noch schärfer vorgenommen worden; statt z. B. לִרְאוֹת bloss mit Aenderung der Vocale in לֵרָאוֹת zu verwandeln, setzt er die vollkommen regelmässige Nifalform לְהֵרָאוֹת, fügt also noch ein He ein, in dem Satze: יִרְאֶה כל זכורך את פני האדן „alle erwachsenen Männer sollen sehen das Antlitz des Herrn u. s. w." begnügt er sich nicht mit der Aenderung in יֵרָאֶה, sondern er macht noch aus dem Herrn, האדן, die Lade, הארן! (das. S. 337 ff.). Von demselben Geiste gehen seine prägnanten Aenderungen aus, mit denen er darauf dringt, dass die Befehle von keinem andern als Gott ausgehen dürfen (das. S. 329 ff. und S. 445 A.).

Dieselbe Uebereinstimmung in tendentiöser Exegese, welche nicht selten bis zu Aenderungen des Textes vorschreitet, mit der ältern judäischen Richtung zeigen die Sam. auch sonst. Ich habe nachgewiesen, dass der Abscheu vor dem Molochdienste veranlasst hat, den Satz הַבְעִיר בניו (oder מזרעו) למלך „seine Söhne (oder von seinem Samen) dem Moloch verbrennen", zu verwandeln in הַעֲבִיר, überführen, dass man sich aber ehedem mit dieser Milderung noch nicht begnügt, so dass man, wie 70 und Sam. bezeugen, nicht bloss die angegebene Transposition der Buchstaben vornahm, sondern auch Resch in Daleth ver-

wandelte und העביר las, seine Kinder dem Moloch dienstbar machen, λατρεύειν τῷ ἄρχοντι, אסתעבאדא לרחן, wie Abu-Said übersetzt (das. S. 302 ff.). Die Ehrerbietung vor den Alten führte zu ähnlichen Umdeutungen und Aenderungen. Wenn Moses in seinem Segen von dem Stamme Ruben sagt: es sei מְתָיו מספר an Männern eine Anzahl, d. h. gering an Anzahl, so macht unser Text daraus: מְתָיו, seine Männer seien eine Anzahl, was minder bestimmt seine Geringfügigkeit ausdrückt, und noch entschiedener der Sam., welcher in מֵאִתו ändert: es entstehe von ihm eine Anzahl. Ebenso ist die mit den 70 übereinstimmende Aenderung bei Simon und Levi im Segen Jakobs und noch vieles Andere, was ich bereits am mehrerwähnten Orte nachgewiesen habe (das. S. 370 ff.) So gewahren wir auch bei ihm die der alten Richtung eigenthümliche ängstliche Bemühung, die Nuditäten zu verhüllen und dem Sinne eine ganz andere Beziehung zu geben, sowie wenn die Stelle 2 Mos. 20, 23: du sollst nicht auf Stufen (במעלות) hinaufsteigen auf meinem Altar, damit du ihm deine Scham nicht entblössest — אשר לא תִגָּלֶה ערותך אֵלָיו —, eine Stelle, welche auch bei uns etwas modificirt ist, von den Sam. völlig dahin umgedeutet wird, man solle nicht mit Arglist den Altar besteigen (von מָעַל, ein Heiligthum entweihen), damit nicht die Schande, die Bosheit auf ihm entblösst werde, und diese Erklärung hat auch der Nachwuchs der Sadd., nämlich die Karaiten, was darauf hinweist, dass sie eigentlich ihren Ursprung bei den Sadd. hat (das. S. 395).

Die vielen schon von mir nachgewiesenen Uebereinstimmungen in andern Erklärungen und Lesarten übergehe ich, um hier noch zwei bisher nicht besprochene Punkte zu berühren. Ich habe bereits darauf aufmerksam gemacht (das. S. 436 f.), dass die 70 wie die alte Halachah in der Erklärung des Gesetzes über die durch einen Stoss bewirkte Fehlgeburt einer Frau entschieden von der jüngern recipirten Halachah abweichen. Während diese die Bestimmungen des Gesetzes auf die Frau selbst bezieht und nur auf einen der Frau beigebrachten Unfall die Strafe der Wiedervergeltung gegen den Thäter verordnet, beziehen es jene auf das Kind, betrachten es als Unfall, wenn das Kind ausgetragen und daher lebensfähig war, und die ältere Halachah will daher den Noachiden auch für die Tödtung eines Kindes im Mutterleibe mit dem Tode bestraft wissen. Wie die Samaritaner darüber denken, lässt sich aus ihren Uebersetzungen nicht bestimmen, wohl aber aus einem andern damit eng zusammenhängenden Falle. Die Differenz beruht nämlich darauf, ob ein lebensfähiges Kind im Mutterleibe als ein selbstständig lebendes Wesen oder als noch zur Mutter gehörig betrachtet wird; die ältere Richtung bestraft für die Beschädigung eines solchen lebensfähigen Kindes, während die jüngere ihm keine selbstständige Persönlichkeit beilegt. Diese Verschiedenheit der Auffassung erzeugt noch eine andere gesetzliche Differenz. Ist das Kind noch nicht selbstständig, so darf es auch, selbst wenn es vollkommen lebend im Leibe eines geschlachteten Thieres gefunden wird, genossen werden, ohne dass nöthig wäre, es besonders zu schlachten; dies behauptet auch die

jüngere Halachah: שחיטת אמו מטהרתו, „das Schlachten der Mutter macht auch es zum Genusse tauglich" (Chullin 4, 5). Die ältere Halachah, welche noch R. Meir vertritt (das.), hingegen verlangt, dass es für sich geschlachtet werden müsse, wenn man es geniessen will, und diese Behauptung adoptiren die Samaritaner, so dass die Masseketh Chuthim (Tractat über die Samarit. C. 1 Ende, ed. Kirchheim S. 33 f.) vorschreibt, man solle ein solches in anderer Art getödtete thierische Junge nicht den Samaritanern verkaufen, weil man sie zu einem nach ihrem Sinne unerlaubten Genusse verleite, wenn man es auch selbst für erlaubt halte, und ebenso wenig solle ein Israelite von ihnen kaufen, obgleich man bloss etwas Erlaubtes thue, damit man die Sam. nicht als heiliger erscheinen lasse, denn die Israeliten. Auf diese Differenz legen bekanntlich auch die Karaiten einen entschiedenen Nachdruck und klagen die Rabbaniten hart an, dass sie sich derartiges gestatten. — Eine andere übersehene merkwürdige Erklärung ist die des Wortes הַלָּזֶה oder הַלָּז, wie der Samar. liest, welche an beiden Orten des Pentateuchs, 1 Mos. 24, 65 und 37, 19 allgemein mit „jener" übersetzt wird; wer ist jener Mann, der uns auf dem Felde entgegenkommt? fragt Rebekka den Elieser, als sie Isaak gewahr wird, und: jener Mann der Träume kommt, sagen Josephs Brüder zu einander, als dieser sie aufsucht. Ein ganz Anderes finden wir bei den Samaritanern. Abu-Said übersetzt an ersterem Orte אלבהי, am zweiten אלמסתבשר, also: der Strahlende, Stolze, Fröhliche. Offenbar ist dasselbe das זהיה oder זעיה, was der aram. Samaritaner dafür setzt, was nicht etwa dem hebr. זֶה, dieser, gleich ist, wie Uhlemann in seiner Grammatik (§ 14 Annot. S. 31) glaubt, sondern gleichfalls: strahlend, stolz bedeutet. So finden wir nämlich den Stamm זהא im Aram., und bietet für das Syr. Cast. Wörterbuch, wie Bernstein's Proben aus Bar-Bahlut (Bresl. 1842) S. 2. u. 3 u. d. W. Beispiele, wie sich auch sonst deren finden;*) für das Chald. bietet Aruch in drei Artikeln זה und dem Art. זהיין Belege, die freilich in unsern Thalmud-, Midrasch- und Thargum-Ausgaben meist verwischt sind.**) Mit diesen Worten nun übersetzt der Sam. הלז, und deshalb heisst es auch in den von Gesenius herausgegebenen samaritanischen

*) Z. B. Ass. b. O. I, 237. B. H. gramm. c. 3 v. 107 (ed. Berth. p. 76). Nachschr. des cod. Berol. bei Schröter: Greg. B. H. scholia (Bresl. 1857) p. 4.

**) Joma 28b ist ויהא דשמשא zu lesen, wie auch Mscpte des Aruch lesen, nicht ויהרהא wie die Ausg. des Aruch, und nicht זורהמא, wie die Thalm.-Ausg.; Berach. 58b Ende ויחיה הוא דעבר, nicht זיריה, beides in der Bed. Strahl; als „stolz" זהוהי הלב Sotah 47 b, nicht זחוחי, dem entsprechend מזהיהין, stolz abweisen, nicht מזחיחן Chullin 7a, und wieder זהוהי הלב Th. Ps. 62, 9. Hiob 36, 13. j. Th. 2. Mos. 32, 1. Das bibl. הוֹלְלִים erklärt Waj. r. Cap. 20 mit זהיינא Stolze oder, wie Aruch er erklärt, allezeit Fröhliche, Frivole, nicht אלליא wie in unsern Ausgaben.

Gedichten IX, 5: Er reihte seine Abstammung 10 und 10 bis zu Noah, Sem, Eber, Abraham b. Tharach, zu האיש הלז; das gebe keinen Sinn, wenn es von Isaak bloss hiesse: bis zu jenem Manne, wohl aber, wenn es bedeutet: bis zu dem strahlenden Manne. In dieser uns so seltsam klingenden Erklärung steht aber keineswegs der Samaritaner allein; sie ist eine altpalästinische. So übers. das jerus. Th. zu ersterer St.: מן גברא הדור ויאי, wer ist der Mann, strahlend und schön, und der Midr. Ber. rabba sagt zu ders. St. (C. 60) ראתה אותו הדור, sie (Reb.) sah ihn (Isak) strahlend, und bezieht sich zur Bestätigung dieser Deutung auf unsere zweite Stelle! Zu dieser hat jedoch jer. Th. die gewöhnliche Erklärung, und auch die Worte in Ber. r. sind undeutlich, doch offenbar corrumpirt.*)

So bleibt denn zum Schlusse nur noch der einen Differenz zu gedenken, in welcher eine Uebereinstimmung mit einer ältern judäischen Richtung nicht nachgewiesen werden kann, der Differenz bei dem Gesetze über die Leviratsehe. Der Thalmud nämlich belehrt uns, dass die Sam. die Schwagerehe mit der wirklichen Wittwe eines kinderlos Verstorbenen nicht gestatten, der Wittwe vielmehr die Freiheit geben, einen fremden Mann zu heirathen, hingegen sei die Schwagerehe zu vollziehen mit der zwar angetrauten, aber noch nicht ehelich angeeigneten Frau des Verstorbenen, מיכמין את הארוסות ומוציאין את הנשואות (vergl. Urschrift S. 235), und dies deutet auch die samaritanische Uebersetzung des Wortes החוצה 5 Mos. 25, 5 an, das sie deuten: „die ausserhalb stehende" Frau, die noch nicht im Hause lebte. Dass die Sadd. oder die alte Halachah dies behauptet, dafür ist kein Beleg vorhanden, vielmehr scheint die Frage der Sadd. an Jesus (Matth. 22, 23 ff.) eher für das Gegentheil zu sprechen. Andererseits jedoch finden auch die Karaiten so viele Schwierigkeiten in diesem Gesetze, finden es so in Widerspruch mit dem sonstigen Verbote der Brudersfrau und schränken es bald ganz übereinstimmend mit den Sam., bald in anderer Weise ein, dass auch hier eine gemeinsame alte Quelle vorauszusetzen ist.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, von welcher Wichtigkeit es wäre, wenn der arabisch-samarit. Commentar zum Pentateuch des Ibrahim aus dem Stamme Jakob, den jetzt die königl. Bibliothek zu Berlin besitzt, recht bald durch sachkundige Hand zum Gemeingute gemacht würde, dann aber, dass die Samaritaner den Anspruch auf eine selbstständige Eigenthümlichkeit in Lehrentwickelung und Exegese nicht erheben können. Sie haben sich krampfhaft an das gehalten, was das jüdische Alterthum ihnen überliefert hat und sich gegen die weitere Fortentwickelung abgeschlossen. Im Stillstande aber liegt der Tod, und sind sie denn auch allmählich hingestorben, haben geistig schon längst alle Bedeutung eingebüsst und gehn nun auch in ihren letzten

*) Es heisst הירי ליה אחא, was keinen Sinn gibt, und soll vielleicht heissen: הי׳ והייה אחא.

Trümmern bald dahin. Für die Geschichte aber verdienen sie als Denkmal einer alten Zeit aufmerksame Pflege, und die treue emsige Forschung deutscher Gelehrsamkeit wird ihnen diese Pflege widmen. Wenn die hier gelieferte Uebersicht die erneute Aufmerksamkeit auf diesen Punkt lenkt, so hat sie ihren Zweck, hoffentlich im Dienste der Wissenschaft, erreicht.

Breslau, 27. September 1857.

---

2. Zur Geschichte der thalmudischen Lexikographie.

Einige unbekannte Vorgänger und Nachfolger des Aruch.

[Bd. XII, S. 142—149].

Das classische Werk für die thalmudische Lexikographie bleibt noch immer der Aruch des Römers Nathan ben Jechiel vom Anfange des 12. Jahrh. Dieses Werk bewahrt uns die noch nicht genug berücksichtigten alten Lesarten auf, die im Laufe der Zeit bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden sind und sich in unsern Ausgaben der Thalmude und Midraschim festgesetzt haben. Diese Entstellung ist nicht allein der Sorg- und Kritiklosigkeit der Abschreiber und Drucker beizumessen, sondern entstand zum Theile auch durch die falsche und willkürliche Kritik, die namentlich bei der babylonischen Gemara geübt wurde. Als nämlich mit dem Ende des 11. Jahrh. in Deutschland und Frankreich das Thalmudstudium eine hohe Blüthe erlangte und Pflanzstätten zur Verbreitung und Förderung desselben gegründet wurden, traten die Häupter dieser Schulen, namentlich Raschi und seine Nachfolger, mit grosser Selbstständigkeit in der Erklärung auf, und sie fühlten sich oft veranlasst, zu Gunsten ihrer Auffassung die recipirten Lesarten zu ändern, im Glauben sie damit zu berichtigen. So sehr auch Raschi's Enkel, Jakob Tham, vor solchen voreiligen Aenderungen warnte und namentlich darauf drang, die neue Lesart nicht alsbald in den Text zu stellen, sie vielmehr dem Commentare zu belassen: so war doch die Autorität Raschi's und des ihn ergänzenden Samuel ben Meir so gross, dass sich die Abschreiber beeilten, die alten Lesarten ganz zu verdrängen und den Text nach den angeblichen Berichtigungen umzugestalten. So tragen denn auch unsere Ausgaben dieses Gepräge und wir begegnen bereits im Texte den Lesarten, welche wir in Raschi's und Raschbam's Commentare mit der Formel הכי גרסינן (ה"ג), „so lesen wir", d. h. so ist zu lesen, finden. Hingegen hat der Aruch die alten Lesarten, welche meistens die bewährten sind, aufbewahrt. Ausserdem aber überliefert er uns auch die alten Erklärungen, wie sie von den Geonim, welche der Zeit wie dem Raume nach der Abfassung der babylonischen Gemara nahe standen, mitgetheilt worden sind, während Raschi's Autorität auch in dieser Beziehung neue Ansichten verbreitete, welche oft nicht zutreffend sind.

Diese Vorzüge des Aruch sind in neuerer Zeit bei dem Erwachen der Kritik bereits hervorgehoben worden, als die Einsicht in seine Quellen noch nicht gestattet war, man vielmehr lediglich auf seine Anführung alter Autoritäten beschränkt war, aber daraus den Schluss zog, dass er auch da, wo er seine Erklärungen schlechtweg gab, nicht seine eigene Meinung vortrage, sondern ältern Führern folge. Diese Voraussetzung bestätigte sich immer mehr. Was seitdem von den nordafrikanischen Lehrern aus dem Anfange des 11. Jahrh., Chananel b. Chuschiel und Nissim b. Jakob, bekannt wurde, fand man im Aruch wieder, wenn auch nicht unter ihrem Namen, besonders aber belehrt uns darüber der Commentar des Hai Gaon zur sechsten Mischnah-Ordnung, Tohoroth, welcher im vorigen Jahre zu Berlin in dem קיבץ מעשי ידי גאונים קדמונים erschienen ist.*) Dieser Commentar hat fast lediglich sprachliche Zwecke, er geht weniger auf den Inhalt als auf die Worterklärung ein und ist fast vollständig in den Aruch übergegangen, so dass sie gegenseitig aus einander berichtigt werden können. Wir erfahren aber durch mehrfache Anführungen in diesem neu veröffentlichten Werke, dass Hai nicht bloss zu dieser Ordnung einen Commentar angefertigt, sondern einen ähnlichen bereits früher zur ersten Ordnung, Seraim, vollendet hatte. Beide Ordnungen nämlich besprechen weniger allgemein bekannte Gegenstände, Pflanzen und Geräthschaften, welche umsomehr einer Erklärung bedurften, als auch keine babylonische Gemara zu ihnen vorhanden ist, mit Ausnahme je eines Tractates (Berachoth in Seraim und Niddah in Tohoroth), und zur letzten Ordnung auch keine jerus. Gemara. Die Autorität des Aruch wird demnach dadurch erhöht, dass sein Werk sich als den lexikalischen Auszug aus den Werken Hai's erweist, der selbst ein Gaon und Nachkomme wie Schüler von Geonim war. Das Buch Hai's bietet uns aber noch manches Interessante, das man aus dem Aruch theils gar nicht erfuhr, theils doch nicht mit solcher Bestimmtheit einer alten Zeit zuweisen konnte. So zeigt Hai eine gewisse Bekanntschaft mit der Septuaginta (S. 17, zu Khelim 28, 2), kennt die samaritanische und Münzschrift (S. 41, zu Jadajim 4, 5), das jerusal. Thargum zum Pentateuch (S. 37, zu Makhschirin 1, 4) und nennt das Thargum (Jonathan) zu den Propheten nie anders als das des Rab Joseph.**)

Allein Nathan b. Jechiel hatte noch einen älteren Vorgänger, der bereits eine lexikalische Arbeit zum Thalmud geliefert, ohne dass sie von Nathan gekannt und benützt worden; erst ein Schriftsteller aus dem Anfange des 16. Jahrh. erwähnt sie und führt Einzelnes daraus an. Zemach b. Paltoi Gaon nämlich, welcher von 871—890 das Gaonat in Pumbeditha bekleidete, hat nach dem Zeugnisse des Abraham Zacuto, Verfrs. des Juchassin, einen Aruch geschrieben; die spärlichen Anführungen Zacuto's daraus hat Rapoport in seiner Biographie Nathan's

*) Der zweite Theil dieser Sammlung, Altliturgisches enthaltend, ist d. m. Z. Bd. XI S. 576 f. besprochen.

**) Vgl. Urschrift S. 9, 164 und 166.

Anm. 11 zusammengestellt und zugleich nachgewiesen, dass diese Arbeit Zemach's Nathan unbekannt geblieben. Zacuto hat jedoch ausser seinem Juchassin, wie der Herausgeber dieses Werkes, der konstantinopolitanische Arzt Samuel Schullam, in der Vorrede bezeugt, noch ein anderes Werk verfasst, in welchem man noch weit reichere Anführungen aus der Arbeit Zemach's zu erwarten berechtigt ist. Die Worte Sam. Schullam's nämlich — welche sich bloss in der ed. Const. finden und die ich Rap.'s Mittheilung in Errech Millin Vorr. S. XI entlehnt — lauten: ועוד חבר ספר אחד כהשלמת מה שהשטים בעל הערוך, והוא ספר נפלא גדול עד מאד, נמצא בדמשק „noch verfasste (der Verf. dieses Werkes) ein anderes Buch, indem er das ergänzte, was der Verf. des Aruch zurückgelassen hatte; dieses ist ein wunderbares, sehr grosses Werk und findet es sich in Damaskus (d. h. Alscham, Syrien, Palästina)." Von diesem Werke hatte man die Spur verloren. Jetzt ist durch Vermittelung des Hrn. Juda Nachamah in Saloniki Hr. Jakob Israel Stern in Belgrad in Besitz gelangt von einem Theile dieses Werkes, welcher mir nun vorliegt. In diesem Fragmente — welches ich noch näher beschreiben werde — finde ich nun noch folgende sechs Stellen aus Zemach's Werke:

Unter קל (1) heisst es zu der Stelle Sanhedrin 46a: קלני מראשי wie folgt: ורב צמח פי' קלני צער שלי מראשי, d. h. er habe קְלָנִי gelesen und קלן aram. gleich קלון als Schande, Schmerz erklärt. — In קר (14) wird zu קְרָאֵי, wie Rab, Samuel und Jochanan Abod. sarah 40a genannt werden, bemerkt: ורב צמח פי' כמו מזומנים לתורה. — Unter רתן (1) wird über רטנין Schabb. 147a bemerkt: ורב צמח פי' חברים תר' ותובר חבר ורטין רטן. — Ferner findet sich in den Zusätzen ein Art. ארזג, welcher lautet: בערוך רב צמח דעבד ארזג והוא בסנהדרין (46b) בעני' מנין קבורה מן התורה וא' רב אחא בר יעקב נמסר עולם לשוטים שאינם יודעים להשיב וכו' ובעל הערוך גורס ארגז ושם פירש. Nathan führt nun zwar die Stelle, wie Zacuto bemerkt, unter ארגז an, gibt jedoch auch an, Hai Gaon lese ארזג, bei uns lautet es gar ארון. — Bei einem Schlagworte גלמרשין, das jedoch גמ"ל ושי"ן gelesen werden muss und welches sich auf Megillah 25b bezieht, heisst es: בלשון ארמי בר גרדיתא (l. גיורתא) ובר שמא סריא לא בן גיפתא ובן שמא סריא זה מצאתי בערוך בר (l. רב) צמח. Vgl. hiezu mein: Urschrift und Uebersetzungen etc. S. 55A. — Ein Artikel גונדקא lautet: כיון שראה את בת שבע יושב' על הגג בתוך חלתה לקח צרור עגול וזרק בקשת על חלתה ונפלה מעליה והביט בה מהו חלתה מחצלת של קנים שהיא עשויה כאהל זה מצאתי בערוך רב צמח. Das bezieht sich auf Sanh. 107a, allein das Schlagwort findet sich daselbst nicht. Auch aus diesen Stellen erkennt man übrigens, dass Zemach's Aruch Nathan unbekannt war, aber auch dass sein Inhalt von keiner grossen Bedeutung ist; vielleicht gelingt es jedoch, noch mehr von ihm zu erhalten, und bleiben immer Mittheilungen aus dem ältesten thalm. Lexikon beachtenswerth. *)

---

*) Auch in den Stellen, welche in unsern Ausgaben des Juchassin durch das etwas willkürliche Verfahren des Herausgebers, des bereits

Dass ein solches Buch später ganz in Vergessenheit gerieth und bloss bei einem einzigen Schriftsteller auftaucht, liegt eben in dem grossen Ansehn, welches Nathan's Aruch erlangte, so dass frühere unvollständige Versuche nicht mehr beachtet wurden. Ebenso lehnten sich auch die spätern Arbeiten meistens an Nathan's Aruch an; man suchte einzelne Lücken zu ergänzen, indem man entweder übergangene Artikel oder andere Erklärungen hinzufügte. So wie dies später bei neuen Ausgaben des Aruch geschah, z. B. von Benjamin Musafia und M. J. Landau, so haben auch frühere Gelehrte sich eine Abschrift des Aruch angefertigt und dieselben mit eignen Bemerkungen versehen, ohne dass dieselben jedoch eine wesentliche Bereicherung darböten. Zu ihnen gehört Samuel ben Jakob Djama' (גמע hebraisirt: אגורן), der in der letzten Hälfte des 13. Jahrh.*) eine solche vermehrte Recension des Nathanschen Aruch ausarbeitete. Nach den Mittheilungen, welche Dukes aus den beiden Codd. de Rossi 140 u. 180 im Orient 1851 S. 357 ff. macht, sind die Zusätze Djama's gering an Umfang, ungeordnet und ihrem Inhalte nach von geringer Bedeutung. Beide Codd. enthalten übrigens zuerst den Aruch Nathan's, auf den dann die Zusätze folgen, und dass Djama selbst zuerst den Aruch abgeschrieben, beweist die ausführliche Vorrede, welche Djama dem Werke Nathan's vorgesetzt, und die mir in Abschrift vorliegt. Der verdiente Karaite Abraham Firkowitsch in Eupatoria fand nämlich 1841 in der Krim gleichfalls ein solches Exemplar von Djama's Arbeit, nach welcher ich abschriftlich die Vorrede und den Anfang des ersten Artikels, nämlich des Art. אא aus Nathan's Aruch, vor mir habe. Auch diese Vorrede ist inhalt- und werthlos. Nur bemerkt Firk., dass in diesem Aruch viele Abweichungen von dessen gedruckten Ausgaben sich finden, wie dies auch bei sonstigen Handschriften des Aruch (ohne fremde Zusätze) der Fall ist.

Ein viel höherer Werth ist auch nicht der Arbeit Zacuto's beizulegen, soweit sich nach dem mir zugänglichen Fragmente urtheilen lässt. Das Werk enthält zunächst eine vollständige Abschrift des Aruch, nur dass Zacuto, nach dem Bekenntnisse im Schlussworte, bei den Artikeln der ersten Buchstaben sich rein auf die Worterklärungen beschränkt, und die nicht seltenen sachlichen, namentlich auch halachischen Auseinandersetzungen wegliess, indem er dieselben in einem besonderen Werke behandeln wollte; da er sich jedoch bald von der engen

---

genannten Arztes Samuel Schullam, abgekürzt worden sind, mögen sich noch einzelne solche Anführungen aus Zemach's Aruch finden. Eine solche theilt Carmoly im Orient 1851 S, 361 mit.

*) Der Cod. de Rossi 140, welcher dieses Buch enthält, ist 1296 geschrieben, und der Abschreiber bezeichnet den Verf. als noch lebend durch den seinen Namen hinzugefügten Wunsch: 'שמ' צו, d. h. שְׁמְרֵהוּ צורו; Rapoport irrt daher, wenn er ihn in das 12. Jahrh. setzt, weil er in einer Hdschr. des Isaak b. Abba-Mari, Verf. des Ittur, welcher gegen 1180 schrieb, einen Samuel aben Djami' (גמיע) fand; dieser mag entweder ein Vorfahr unsers Samuel sein, oder ist es ein Zusatz des Abschreibers dieser Hdschr.

Zusammengehörigkeit des Sachlichen mit dem Reinlexikalischen überzeugte, gab er später diese Scheidung auf und theilt Alles ohne Unterschied mit. Hinzugefügt hat Zacuto jedoch von vorn herein bald noch manche Belegstellen, bald auch viele neue Formen in den vom Aruch selbst aufgenommenen Stämmen, gleichfalls mit den nöthigen Belegen; in der Erklärung aber werden besonders noch Raschi und Thossafoth benutzt wie auch Anderes, das ihm zugänglich war, worunter, wie bereits bemerkt, auch Zemach's Aruch gehört. Einen selbstständigen Anhang bilden dann die von Aruch übergangenen Wörter, die theilweise freilich bloss in abweichenden Lesarten bestehn (vgl. oben das Beispiel von אצרן), theilweise auch in der Zuweisung von Stellen an ein anderes Stammwort. Dieser Anhang enthält gegen sechzig Artikel, die ausser dem Buchstaben Alef sehr ungeordnet sind und ganz beliebig aufeinander folgen. Von diesem Werke fand der Abschreiber des mir vorliegenden Fragmentes, Juda Pinto — welcher die Abschrift für seinen Bruder Moses am Freitage der Section Behaalothcha (Anf. Juni) 1578 beendigte — in dem Hause des damals noch lebenden (dem Namen ist die Formel יז"י"א, d. h. יראה זרע יאריך [ימים] אמן hinzugefügt) Bezalel Aschkhenasi (in Mizr) die vier letzten Buchstaben, d. h. von Kof an, nebst dem vollständigen Anhange; aber auch davon fehlen gegenwärtig einige Blätter, indem die Hdschr. in der Mitte des Art. קיסטור beginnt. Da nun ausser den bereits mitgetheilten Stellen von Zemach in dem aufbewahrten Theile kaum irgend etwas bisher Unbekanntes von alten Autoritäten sich findet, Zacuto's Hinzufügungen aber ohne Werth sind, so erwächst der thalm. Lexikographie aus dieser Schrift kein Gewinn. In dem Art. קלגס wird eine Erklärung Saadias' angeführt: שרביט של נחשת, eherner Spiess, was dem griech. χαλκός entspricht; in dem Schlussworte, welches Nathan's Aruch von Zacuto's eignen Zusätzen trennt, lesen wir eine wenig begründete Behauptung des Gaon Samuel ben Chofni ha-Khohen, יהוה bedeute Herr aller Wesen, während ארני das Suffix ausdrücke: mein Herr. Hier bemerkt auch Zacuto, er habe anfänglich die Absicht gehabt, nach der logischen grammatischen Eintheilung von Nomen, Verbum und Partikel auch drei Werke auszuarbeiten, eines, welches sämmtliche Lehrer des Thalmuds behandelt, entsprechend dem Nomen, was er im Juchassin ausgeführt, Worterklärung und Sacherklärung in zwei getrennten Werken, nämlich als Partikel und Verbum, doch habe er dann beides wieder verbunden. Darauf folgt dann der Anhang. — Aus dem Mitgetheilten geht übrigens hervor, dass Zac. diese Arbeit nach dem Juchassin, d. h. nach 1504 (vgl. Orient 1851 S. 360) unternommen, ja auch nach 1506, indem er sich unter תג (auch תגר 3, dem letzten Art. des Aruch) auf die von ihm in diesem Jahre in Tunis angefertigten Hilchoth Thefillin — auch das Lexikon ist in Tunis bearbeitet — bezieht.

So erweist sich die Ausbeute aus zwei den Aruch ergänzenden Werken als höchst unbedeutend, und auch das selbstständige Werk des Thanchum jeruschalmi, sein „genügender Führer“, אלמרשד אלכאפי, darf nach dem bisher daraus bekannt Gewordenen zu keinen besonderen

Erwartungen berechtigen. Der Zweck aller dieser Schriften war bloss, die Wortbedeutung in den Stellen anzugeben, und gingen sie dabei auf ganz empirischem Wege zu Werke. Nathan b. Jechiel hatte, ausserdem dass er bereits ein sehr reiches Material zusammenbrachte, die alten guten Lesarten und die traditionell gesicherten Erklärungen aufgenommen, und so blieb seinen Ergänzern nur übrig, das Material zu vervollständigen, was sie eben in sehr unvollkommener Weise thaten, bloss gelegentlich ihnen Aufstossendes hinzufügend, und spätere minder richtige Lesarten und ebenso spätere, zwar herrschend gewordene, aber meistens minder bewährte und lediglich aus dem Zusammenhange errathene Erklärungen aufzunehmen. Von einer tieferen sprachwissenschaftlichen Einsicht ist auch bei ihnen keine Rede; auch sie versuchten nicht eine Grundbedeutung festzustellen und daraus die verschiedenen Bedeutungen abzuleiten, in welchen das Wort vorkommt, ebensowenig konnten sie es unternehmen, den ursprünglichen Sinn der Wörter durch Vergleichung mit den übrigen semitischen Dialekten zu begründen oder den entlehnten Wörtern ihre griechische, lateinische, persische Heimath und den dort geltenden Sprachgebrauch nachzuweisen. Dass Thanchum sich auf die Mischnah beschränkte, darf uns nicht zu dem Glauben veranlassen, als habe ihn bei dieser Beschränkung die Erkenntniss von der völligen sprachlichen Verschiedenheit zwischen der Sprache der Mischnah und der der Gemara und von der Nothwendigkeit, solche gänzlich verschiedene Dialekte nicht unter einander mischen zu dürfen, geleitet. Ihn leitete vielmehr bloss die Rücksicht, das Werk „Mischneh Thorah“ des Maimonides zugänglich zu machen, und da dieses in der Mischnahsprache abgefasst ist, so begnügte er sich mit dieser, nahm jedoch auch diejenigen Wörter auf, welche in dem Werke des Maim. fehlen, aber in der Mischnah vorkommen.

Solche reinpractische Zwecke leiteten auch die spätern Bearbeiter, ohne dass ein wissenschaftlich sprachlicher Gesichtspunkt dabei vorwaltete. Verdienstlich ist allerdings das Werk Elias Levita's, Methurgeman, schon dadurch, dass es eben einmal die Vermischung von Mischnah, Thargumen, Gemaren und Midraschim aufhob und sich auf die Thargume beschränkte, diese aber in reicherem Masse darzustellen versuchte. Allein bekanntlich ist dieses Werk Levita's, die Frucht seines späten Alters, sein schwächstes, das nicht frei von gänzlich falschen Angaben ist. Hingegen kehrte Buxtorf wieder zu dem, aller wissenschaftlichen Sprachgrundsätze ermangelnden Verfahren zurück, das ganze Gebiet, welches der Aruch umfasste, zu behandeln, und er hat im Ganzen und Grossen eigentlich nur das Verdienst, Nathan's und Elia's Leistungen zugänglich gemacht, vereinfacht und hier und da, namentlich in Beziehung auf die Thargume, erweitert zu haben. Wo ihn im Thalmudischen Nathan verlässt, zeigt er eine auffallende Unsicherheit, und dass sein Werk nicht frei ist von groben Fehlern, ist hinlänglich bekannt. Wenn dasselbe trotzdem ein unentbehrlicher Führer ist, so beweist dies, dass seit der Zeit gleichfalls nur Ungenügendes geleistet worden ist.

Denn auch die auf ihn folgenden Bearbeiter haben nicht viel gefördert. Eines war es, was man namentlich von Buxtorf hätte erwarten dürfen, aber auch hierin entspricht er den Erwartungen nicht. Bei ihm, dem classisch Gebildeten, konnte man voraussetzen, er werde die dem Griechischen und Lateinischen entlehnten Wörter genügend nachweisen; aber auch dies that er nur in sehr unzureichendem Masse. In dieser Beziehung nun ist freilich seitdem Manches geschehen. Zwar was Benjamin Musafiah und M. J. Landau darin geleistet, ist von sehr zweifelhaftem Werthe, hingegen erfolgreicher die Bemühungen David Cohen di Lara's in Ir David und dem leider unvollendet gebliebenen Khether Khehunnah, der Brüder Bondi in Or Esther, und neuerdings Michael Sachs' in den zwei Heften seiner Beiträge. Jedoch abgesehen davon, dass dieser jüngste Versuch auch die jüngste Midraschliteratur und die Entlehnungen aus dem Byzantinischen mit Vorliebe behandelt, die ältere wichtigere Literatur dagegen in den Hintergrund stellt, und dass er ferner hier und da auch mit Voreingenommenheit ächt semitisches Sprachgut dem Griechischen zuweist, so ist für die eigenthümliche Erkenntniss dieser Idiome selbst durch den Nachweis des aus der Fremde Entlehnten nicht viel gewonnen. Dadurch werden bloss die Eindringlinge bezeichnet, als solche nachgewiesen und ihre Bedeutung begründet; so verdienstlich das nun ist, bleibt die innere sprachliche Entwickelung in diesen Dialekten doch noch immer auf der früheren unwissenschaftlichen Stufe. Man hätte von Buxtorf ferner erwarten dürfen, dass er wenigstens Vergleichungen mit dem Syrischen anstelle; aber er hat es fast vollständig unterlassen, und ist diese Lücke seitdem nicht ergänzt worden. Die Vergleichung mit den verwandten Dialekten ist aber ein unentbehrlicher Bestandtheil bei einer nach wissenschaftlichen Grundsätzen zu unternehmenden lexikalischen Behandlung der Mischnah, Gemaren, Thargumen und Midraschim neben der Erkenntniss von der Eigenthümlichkeit und von der Entwickelung dieser Idiome selbst. Ich spreche mit Vorbedacht von mehrern Idiomen und nicht von einem einzelnen. Denn eine gesunde wissenschaftliche Einsicht verlangt für die lexikalische Behandlung die volle Trennung der Sprache der Mischnah (und der Baraitha's), welche eine fortgebildete neuhebräische Schulsprache ist, von dem Vulgärchaldäischen der Thargumen und der spätern Schulsprache der Gemaren, welche in der jerus. Gemara eine Mischung des Vulgärsyrischen, in der babyl. des Babylonisch-chaldäischen mit Elementen der ältern mischnaitischen neuhebräischen Schulsprache ist, und die in den Midraschim noch fortgebildet und corrumpirt ist. Ein Zusammenwürfeln dieser in ihren Grundlagen getrennten, wenn auch auf einander einwirkenden und im engen Zusammenhange stehenden Idiome kann niemals eine richtige sprachliche Einsicht erwirken und wird für die semitische Sprachwissenschaft nur verwirrend wirken. Die Verwirrung würde noch vergrössert, wenn man gar der neuerdings gestellten Anforderung genügen wollte, einem thargumisch-thalmudisch-midraschischen Wörterbuche — für das man gar den Namen eines hebräischen in Anspruch nimmt — auch

Alles, was die Paitanim willkürlich und spätere philosophische Schriftsteller und Uebersetzer aus Noth an Formen, Ausdrücken und Uebertragung von Bedeutungen hinzufügten, aufzunehmen. Ein jedes Idiom muss in seiner Geschlossenheit erkannt und behandelt werden; unwissenschaftliche Vielseitigkeit verwirrt mehr als sie fördert. Vor allen Dingen ist es nöthig, das Sprachgut der Mischnah und der Baraitha's zu sammeln, in seiner Eigenthümlichkeit nachzuweisen und es als ein Glied in den semitischen Organismus einzufügen; dazu habe ich einen Anfang gemacht in meinem 1845 erschienenen „Lehrbuche zur Sprache der Mischnah" und dem den „Lesestücken" beigegebenen „Glossarium", und hoffe ich, dass es mir noch gelingen werde, die schon seit lange begonnenen, aber vielfach unterbrochenen Sammlungen auf diesem Gebiete zu einem abgerundeten mischnaitischen Wörterbuche zu ordnen. Ein selbstständiges Werk müsste ein Wörterbuch zu den Thargumen, ein anderes wieder ein solches zu den Gemaren und Midraschim werden; eine Sammlung von Specialitäten bildeten die eigenthümlichen Wörter, Ausdrücke und Formen, deren sich einerseits die Paitanim, anderseits die philos. Schriftsteller und Uebersetzer bedienten. Wann wir diese verschiedenen Arbeiten erhalten, steht freilich dahin; vorläufig wird Buxtorf wegen seines umfassenden Inhalts noch immer ein Führer bleiben müssen, Nathan's Aruch aber wird allezeit wegen seiner alten Lesarten und Erklärungen eine höchst schätzbare, noch lange nicht erschöpfte Quelle bleiben.

Breslau, 20. August 1857.

---

3. Warum gehört das Buch Sirach zu den Apokryphen?

[Bd. XII, S. 536—543].

Die Frage über die Apokryphen darf natürlich nicht vom Standpunkte irgend einer heutigen Dogmatik, sie muss aus den Ansichten des jüdischen Alterthums, aus den religiösen Bewegungen während der zweiten Tempelperiode beantwortet werden. Dass die in fremder Sprache abgefassten Schriften nicht dem hebr.-biblischen Kanon angereiht wurden, bedarf keiner Erklärung; die Frage über den Ausschluss trifft nur Bücher, welche ursprünglich hebräisch geschrieben waren, also namentlich das Spruchbuch des Sirach und das erste Buch der Makkabäer, Bücher, welche auch ihrem Inhalte nach bedeutsam und im Geiste der biblischen Schriften abgefasst waren. Die Frage über das erste Buch der Makkabäer glaube ich in meiner Urschrift etc. S. 202 ff. genügend gelöst zu haben durch den Nachweis, dass das Buch im Interesse der hasmonäischen Dynastie, besonders Simon's und seiner Nachfolger geschrieben war, während diese Dynastie von den Pharisäern nicht als vollgültige Vertreterin der religiösen Interessen anerkannt wurde, ja dass das Buch geradezu antipharisäische Tendenzen verfolgte. Das Buch erfreut sich daher nicht der geringsten Erwähnung in den Schriften des gesammten Thalmudismus. Ein ganz Anderes ist es mit dem Buche Sirach. Von der frühesten Zeit an bis zu den späten Midraschim, von dem Zeitgenossen des Heldenkampfes gegen die Syrer, Josse ben Jochanan, bis zum Midrasch Thanchuma*) werden Sprüche von Sirach theils mit, theils ohne Angabe der Quelle ehrenvoll genannt, und zwar trotz dem Tadel, welchen Thossiftha, Gemaren und Midrasch Koheleth über das Buch aussprachen;**) einen Grund für den Tadel geben diese thalmudischen Stellen nicht an, sie nennen es eben als ein Buch, welches nicht den 24 Büchern der heil. Schrift angehöre. Dies gilt nun allerdings der späteren thalmudischen Zeit als feststehende Thatsache, allein die Frage geht gerade darauf zurück, warum das Buch zur Zeit, da der Kanon noch nicht abgeschlossen war, nicht mit in

*) Vgl. Zunz' gottesdienstl. Vorträge etc. S. 100 ff. und Plessner Noslim min Lebanon Vorr. S. 17 ff.

**) Vgl. Urschrift etc. S. 200 f.

diesen aufgenommen worden. Wenn die babylonische Gemara einige Sprüche aufzufinden bemüht ist, die gehaltlos sind, so sieht man ihr eben ihre Verlegenheit, den Mangel an genügenden Gründen zur Verwerfung des Buches an, und der Spruch, bei dem sie sich endlich zu diesem Zwecke beruhigt, ist, abgesehn von seiner Harmlosigkeit, sicher ein späterer Zusatz, der sich in keiner Recension des Sirach findet. Die späte Abfassungszeit allein konnte ein solches Urtheil nicht motiviren, da es feststeht, dass Theile der Sprüche Salomo's und Koheleth keiner früheren, viele Psalmen, Daniel und Anderes einer noch späteren Zeit angehören. Man könnte wohl darin einen Unterschied finden, dass diese gleichzeitigen oder auch späteren Schriften und Schriftstücke älteren Verfassern beigelegt werden, während Sirach seine Zeit nicht bloss durch das Lob des Hohenpriesters Simeon bezeichnet, sondern auch sich selbst nennt (50, 27). Dieser Umstand, welcher dem Buche das unverkennbare Gepräge einer späteren Zeit aufdrückt, mag allerdings seiner Anerkennung gewichtige Hindernisse in den Weg gelegt haben, und in der That lässt die syrische Uebersetzung diesen Vers aus, was darauf hinweist, dass in dem ihr vorliegenden hebr. Originale die Stelle ausgefallen und zwar wohl mit Absicht ausgelassen worden war, um das Buch damit von diesem individuellen späten Charakter zu befreien. Man konnte demnach das Buch „Weisen" schlechtweg zuschreiben, wie ja auch unter dieser Aufschrift den Sprüchen Salomo's Stücke angereiht sind (22, 17 u. 24, 23). Auch geschieht die älteste Anführung eines Spruches aus Sirach wirklich unter solcher Bezeichnung. Diese älteste Anführung ist die bereits erwähnte durch Josse ben Jochanan in Aboth 1, 5; unter den drei Regeln, welche Josse empfiehlt, ist nämlich die letzte: אל תרבה שיחה עם האשה, „du sollst nicht viel sprechen mit dem Weibe", und diese Vorschrift wird fortgesetzt in den Worten: כאשתו אמרו קל וחמר באשת חברו, מכאן אמרו חכמים כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו וסופו יורש גיהנם, „dieses sagten sie nun von seiner (der eignen) Frau; wie viel mehr gilt dies von der Frau seines Nächsten. Daher sagten die Weisen:*) Wer viel spricht mit dem Weibe, bewirkt sich selbst Unheil und sein Ende ist — er erbt die Hölle." Offenbar adoptirt hier Josse ben Jochanan einen alten Spruch, den er sich in Kürze aneignet, und dann ausführlich die Autorität wiedergibt. Fragen wir nach der von ihm benützten Quelle, so finden wir Sirach 9, 12 nach der syrischen Recension den Spruch, der in der griechischen fehlt und in jener also lautet: „mit der Frau eines Mannes sprich nicht viel und verlängere nicht mit ihr deine Rede, damit dein Herz nicht ihr nachhänge und du nicht schuldigen Blutes in den Scheol niederfahrest." Dies ist offenbar der Spruch, welchen Josse zur Bestätigung seiner Lebensregel anführt und der in dem der syrischen Uebersetzung vorliegenden hebr. Texte etwa gelautet haben mochte:

---

*) Die Formel: מכאן אמרו ist niemals eine Schlussfolgerung, sondern bedeutet immer: in diesem Sinne, von diesem Standpunkte aus sagten sie, vgl. Maser scheni 5, 14, Sotah 3, 4, Sanh. 10, 6, Negaim 12, 6.

עִם אֵשֶׁת אִישׁ לֹא תַרְבֶּה דְּבָרִים וְלֹא תַאֲרִיךְ עִמָּהּ שִׂיחָתֶךָ, und wir erhalten aus der Deutung, welche Josse diesem Spruche gibt, dass darunter zunächst die eigne Frau zu verstehen sei, eine neue Bestätigung für die in der Urschrift u. s. w. S. 241 f. belegte Behauptung, dass in der alten Sprache אשת איש nicht wie später „ein fremdes Weib“, vielmehr gerade „das eigne Weib“ bedeutet. Jedenfalls erkennen wir, dass man die Sprüche Sirach's überhaupt als „Sprüche der Weisen“ bezeichnete und damit ihre Jugend verdeckte. Und so wäre auch dieser Umstand allein nicht genügend gewesen, das Buch aus dem Kanon auszuschliessen, wenn nicht zugleich sein Inhalt mit dazu veranlasst hätte.

Wir dürfen nun allerdings, wie bereits bemerkt, bei der vielfachen Berücksichtigung, welche die spätere Zeit unserm Buche bewies, nicht erwarten, dass dasselbe entschieden antipharisäische Behauptungen enthalte; schon die Zeit seiner Abfassung, in welcher noch nicht Sadducäer und Pharisäer aus einander, vielmehr Zadokiten und „Nibdalim“ Hand in Hand mit einander gegangen waren, lässt die Erwartung einer Parteinahme in demselben nicht zu. Aber gerade der Mangel einer solchen, wodurch bald die Betonung eines Differenzpunktes in pharisäischem Sinne vermisst, bald die Hervorhebung eines andern in Abweichung von den Pharisäern gefunden wird, musste diesen die Heiligsprechung des Buches verbieten. Zwei Punkte sind es namentlich: die Lehre von der Auferstehung, welche ganz und gar ignorirt, zuweilen ziemlich offen in Abrede gestellt wird, und die entschiedene Vorliebe für das Priestergeschlecht und dessen zadokitischen Herrscherstamm; und dass diese Punkte späteren Lesern hinderlich waren, wird durch die Abweichungen bestätigt, welche an solchen Stellen zwischen den zwei verschiedenen Recensionen des Buches, der in der griechischen und der in der syrischen Uebersetzung vorliegenden, gefunden werden. Die Stelle in dem griech. Texte 17, 30: nicht unsterblich ist der Sohn des Menschen, welche beim Syrer fehlt, ist von geringerer Bedeutung, da sie bloss von dem gegenwärtigen irdischen Dasein spricht; dass sie als ein Angriff gegen die Lehre von der Auferstehung betrachtet und deshalb ausgefallen, wage ich nicht zu behaupten. Wahrscheinlicher schon lässt sich das bei der Abweichung einer andern Stelle annehmen. 18, 9 f. liest man im Griech.: Die Zahl der Tage des Menschen (ist, wenn) viele, hundert Jahre, wie ein Tropfen aus dem Meere und ein Korn des Sandes, so die wenigen Jahre in dem Tage der Ewigkeit (Welt, Aeon), — und so gibt auch der Lat. wieder. Damit wird also die Kürze des Einzellebens im Vergleiche zur Dauer der ganzen Welt bezeichnet, und hier scheint spätern Lesern das Stillschweigen von dem ewigen Leben, dem Leben der Seligen nach der Auferstehung, auffallend gewesen zu sein. Wir finden daher im Syr. die Stelle anders gewendet; nach dem Worte „Sand“ beginnt dort 17, 10 ein neuer Satz: „tausend Jahre von dieser Welt sind wie ein Tag in der Welt der Gerechten“, und ist somit das diesseitige Leben mit dem künftigen nach der Auferstehung in Vergleich gestellt. — Auch bei dem Preise des Elias, wo man ent-

schieden seine Rückkunft in der Zeit der Auferstehung ausgesprochen erwartete, scheinen einzelne Abänderungen vorgenommen worden zu sein. Sirach erwähnt nämlich zwar 48 (syr. 49), 5 die Erweckung eines Todten durch Elias, allein das Ereigniss war bloss ein vereinzeltes Wunder; auch V. 10 spricht er von seiner Rückkehr, die bei ihm als einem Ewiglebenden nichts Auffallendes hat, aber dass damit eine allgemeine Auferstehung verbunden sei, davon finden wir kein Wort. Er sagt nämlich, die Schlussworte Maleachi's benützend: ὁ καταγραφεὶς ἐν ἐλεγμοῖς εἰς καιροὺς κοπάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ κτλ., der niedergeschrieben ist in Ermahnungen auf die Zeiten zu stillen den Zorn vor dem Grimme (Lat.: iracundiam Domini) und zurückzuführen das Herz des Vaters zum Sohne und festzustellen die Stämme Jakobs, oder, wie der Syr. die erste Hälfte des Satzes verständlicher ausdrückt: „und er wird einst kommen, bevor der Tag des Herrn kommt." Was hier bloss verschwiegen ist, scheint im folg. V. geradezu in Abrede gestellt zu sein; dieser lautet nämlich im Syr.: „Heil dem, der dich geschaut und (dann) gestorben, er (Elias) jedoch stirbt nicht, sondern lebt fort." Hier ist also offenbar der Gegensatz des Elias zu andern Menschen hervorgehoben, die aufhören, während er, als zum Himmel entrückt, ewig fortlebt. Fast noch deutlicher gibt diesen Sinn der Lat. an die Hand, wenn auch mit ihm schon einige Aenderungen vorgenommen sein mögen: Selig die, welche dich gesehn und in Liebe geschmückt sind, nam nos vita vivimus tantum, post mortem autem non erit tale nomen nostrum. Ganz anders hingegen lesen wir diesen Schluss in unserm gegenwärtigen griech. Texte: καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῇ ζησόμεθα „denn auch wir werden im Leben leben", und hier wird abgebrochen. Da ist offenbar aus dogmatischen Rücksichten die ziemlich schroffe Umgehung der Auferstehungslehre in eine bestimmte Andeutung derselben umgewandelt, und wir sehen an solchen Aenderungen, wie unangenehm man es empfand, dass das Buch solche Lücken enthielt.*)

Die hohe Stellung, welche Sirach den Priestern einräumt, tritt schon 7, 29–31 hervor, wo er ausdrücklich ermahnt, die Priester zu ehren und ihnen die Priestergaben zukommen zu lassen. Weit stärker jedoch ist, was er über sie am Schlusse des Buches beim Ruhme der Vorfahren sagt und was wiederum, wie es scheint, solchen Anstoss erregte, dass der Text mannichfach geändert worden. Nach verhältnissmässig wenigen Versen nämlich, die Moses gewidmet sind, (griech. 44, 27–45, 5; syr. 46, 1–4), folgt das Lob Aarons in V. 6—22 (syr. 5—15). Schon der Syrer lässt die nach der Tempelzerstörung bedeutungslose Darstellung seines Kleiderschmuckes (V. 8—14 griech.) weg, hingegen haben beide in V. 15 (syr. 8), dass das Priesterthum ihm und seinem Samen ein ewiger Bund sei wie die Tage des Himmels, und V. 16 (syr. 9), dass er auserwählt worden von allen Lebenden. Darauf wird nach 4 Mos. c. 16 ff. kurz die Empörung Korah's und seiner Genossen gedacht und der erhöhten Ehre, die dadurch Aaron zu Theil ward, und nun nach

*) Auch von den wohlbezeugten Versen 14, 11 ff., vgl. Erubin 54a. scheinen mit Absicht geänderte Recensionen vorzuliegen.

das. 18, so in V. 22 (syr. 14 u. 15) bemerkt, Erbe am Lande jedoch habe er nicht, *αὐτὸς γάρ μερίς, σου, κληρονομία.* Das klingt hart und abgerissen, und erwartet man, wie es auch Num. heisst: *καὶ κλ. σου,* ונחלתך. Sehen wir hingegen beim Syrer, so lesen wir: ונחלתו (־תך) בית (בני) ישראל. Dies war wohl der ursprüngliche Text in Sirach, und man dürfte zu seiner Zeit vielleicht gar so 4 M. 18, so mit Wegwerfung des בתוך gelesen haben; allein dieser Ausspruch, Israel sei das Erbe der Priester, ein Ausspruch, der unter der Zadokitenherrschaft sehr natürlich war, störte in späterer Zeit, und man strich deshalb die letzten Worte in der griech. Uebersetzung. Von V. 23—26 (syr. 16—20) folgt dann die Verherrlichung des Pinehas, dem in V. 24 (syr. 17) nebst seinem Samen das Hohepriesterthum für ewig zugesprochen wird, und in V. 25 (syr. 18) wird er in Vergleich zu David gestellt mit folgenden Worten: „Auch einem Bund dem David, einem Sohne aus dem Stamme Juda, ein Erbe des Königs des Sohnes aus dem Sohne allein, das Erbe Aarons auch seinem Samen" oder wie der Syrer es gibt: „Auch David, Sohn Isai's, erbte das Erbe des Königs allein, und das Erbe des Aaron ihm und seinem Samen." Es ist merkwürdig, dass man bis jetzt in diesen doch hinlänglich deutlichen Worten den wahren Sinn fast nicht erkennen wollte. Man fand darin nur eine Parallelisirung des Stammes von Aaron mit dem von David, es sei dem einen das Erbe des Priesterthums wie dem andern das des Königthums zugesichert worden; allein das *μόνου* bei David und das *καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* bei Aaron beweisen, dass beide nicht gleich, sondern einander gegenüber gestellt werden sollen. Bei David, will Sirach sagen, galt die Verheissung nur ihm allein, wie der syr. Text bietet, oder der unmittelbaren Nachfolge, nur dem Sohne des regierenden Königs, so dass wenn die eine regierende Familie ausstirbt, die Herrschaft nicht auf Seitenlinien, wenn sie auch etwa auf David zurückgehen, übergeht; für Aaron aber gilt die Verheissung allen seinen Nachkommen. Desshalb, so ist hinzuzudenken, ist das davidische Haus, indem vielleicht eine directe Nachkommenschaft des Serubabel erloschen war, auch um seine Bedeutung gekommen; die Nachkommen Aarons und zunächst des Pinehas haben nicht bloss das Hohepriesterthum nicht eingebüsst, sondern sie haben auch die weltliche Herrschaft damit verbunden. Deshalb werden sie auch in den folgenden Versen als Weise und Richter des Volkes gepriesen, ihre Herrlichkeit (Syr.: Herrschaft), wird gesagt, werde für ihre Geschlechter (Syr.: Geschlechter der Welt) nicht aufhören.*) Ob nun Samuel von dem Verf. selbst ein Priester genannt worden, wie der Syr. 47, 18 es thut, weil er die Herrschaft eben bloss dem Priester zuweisen wollte, und unser

---

*) Der Lat. scheint es gefühlt zu haben, dass hier Aaron über David gestellt werden soll, und es störte ihn, dem am „Sohn David's" noch mehr gelegen sein musste. so sehr, dass er einfach die Beziehungen auf Aaron hinauswarf und Alles entweder auf David oder auf die Gesammtheit bezog: Et testamentum David filio Jessae de tribu Juda hereditas ipsi et semini ejus, ut daret etc. Was nach ipsi von Aaron steht, lässt er aus, so dass et semini ejus u. s. w. zu David gehört.

griech. Text, 46, 13 gerade deshalb diese Bezeichnung weglässt, mag dahin gestellt bleiben. Entschiedener zeigt sich wieder die Absicht in der Besprechung David's und seiner Nachfolger. Von ihm selbst heisst es 47 (syr. 48), 12: Gott gab ihm den Thron, die Regierung, in Israel, ohne dass hinzugefügt würde: und seinem Samen. Seine Nachkommen aber, einschliesslich Salomo's, werden mit scharfem Tadel belegt, nur Hiskia und Josia davon ausgenommen 48, 17—49, 4 (syr. 49, 19—29). Endlich kommt er zum Schlusse in c. 50 auf den Hpr. Simon ben Onia (syr.: Nathania),*) der mit einer Ueberschwänglichkeit gelobt wird, und von dem so viel Strahlenglanz auf alle Aaroniden ausgeht, dass einer spätern Zeit, welche in diesen die Priester mehr duldete als ehrte, solche Lobeserhebungen nicht sehr angenehm klingen und nicht zur Empfehlung des Buches gereichen konnten. Dass man daran Anstoss nahm, beweisen wiederum die einzelnen Verschiedenheiten, welche wir zwischen den beiden uns vorliegenden Texten wahrnehmen, und welche wohl diesem Umstande ihren Ursprung verdanken. Nachdem nämlich der Tempeldienst, wie es von Simon und den Aaroniden insgesammt unter dem Jubel des Volkes verrichtet worden, verherrlichend dargestellt ist, schliesst der Verfasser bei dem Syrer (V. 18 u. 19): „da pries das Volk des Landes Gott, dass er Wunderbares that im Lande, die Menschen geschaffen von Mutterleibe und sie führt nach seinem Wohlgefallen, um ihnen zu geben Weisheit des Herzens, und so sei Friede unter ihnen, und es erhalte sich mit Simon die Gnade und mit seinem Samen wie die Tage des Himmels!" Blicken wir hingegen in die griech. Uebers., so lesen wir V. 22—24: „Und nun preiset Alle Gott, der Grosses thut überall, der unsere Tage erhöht aus dem Mutterschosse und mit uns thut nach seinem Erbarmen. Er gab uns Einsicht des Herzens und dass Friede sei in unsern Tagen in Israel nach den Tagen der Welt, dass sich befestige mit uns seine Gnade und dass er uns erlöse in seinen Tagen." Statt dass nun der Syrer das Ganze als Schluss gibt zur Verherrlichung des Dienstes unter Simon, trennt es der Grieche zu einer selbstständigen Ermahnung für das Lob Gottes ab, das Gebet aber für Simon wandelt er in ein solches für das ganze Israel um, und Simon's Samen übergeht er ganz. Schon an sich trägt nun hier der syr. Text das Gepräge eines treuern Festhaltens an dem ursprünglichen Original, als die griechische Uebersetzung; es ist natürlicher, dass Simon und sein Same verwischt und das von ihm Ausgesagte auf das ganze Israel übertragen wurde, als dass umgekehrt das, was ursprünglich ein Gebet für das ganze Israel gewesen, auf Simon und seinen Samen eingeengt worden wäre. Aber der Schluss der griech. Recension selbst legt ein vollgültiges Zeugniss dafür ab, dass früher von Simon die Rede gewesen. In den Worten nämlich „*καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ λυτρωσάσθω*

---

*) Diese Namenverschiedenheit erklärt sich, wenn wir uns erinnern, dass Onias im paläst. Dialekte נחוניון, Nechunion, heisst, vgl. j. Joma 6, 3, Nedarim 6, 8 und Sanh. 1, 2 und dazu meine Urschrift etc. S. 86 und S. 154. Cheth und Wav verschmolzen zu Thav, und so ward daraus Nathania.

ἡμᾶς", und in seinen Tagen möge er uns erlösen" weiss man nun gar nicht, worauf sich das „seinen" beziehen solle, da in den letzten Versen von Simon ganz abgegangen worden und nur von Gott und Israel die Rede ist, auf beide aber diese Beziehung keinen Sinn gibt. Nur nach dem syr. Texte passt dieser Schluss — וּבְיָמָיו נִוָּשַׁע —, dass nämlich in Simon's Tagen das Heil für das ganze Israel komme, ein Schluss, den der Syrer und das ihm vorliegende Original als für die spätere Zeit bedeutungslos weggelassen. Wir sehen demnach hier wesentliche tendentiöse Abänderungen, welche der grossen Hervorhebung des zadokitischen Herrscherstammes auszuweichen bemüht waren, weil dieser, abgesehen davon, dass er Hohepriesterthum und Herrschaft eingebüsst, auch in seinen Nachkommen, den Sadducäern, nicht volksbeliebt war.

Derartige Aenderungen sind wohl nicht dem griechischen Uebersetzer selbst oder gar dem ihm vorliegenden Originale zuzuschreiben; zu seiner Zeit war noch keine Veranlassung, das Lob der herrschenden hohepriesterlichen Familie zu scheuen, auch nicht die Auferstehung mit stärkerem Nachdrucke zu betonen. Vielmehr gehören diese Aenderungen einer späteren Zeit an, was auch ihre Unbeholfenheit zeigt. An solchen Corruptionen fehlt es überhaupt unserm griech. Texte nicht. Eine der auffallendsten ist 48, 17, wo es von Hiskia heisst, er habe in Mitte der Befestigungen, welche er angelegt, *τὸν Γώγ* eingeführt; was das heissen soll, erkennen wir leicht, wenn wir 2 Kön. 20, 20, 2 Chr. 32, 30 sowie die syr. und lat. Uebersetzung vergleichen; er hatte das Wasser in die Festungswerke geleitet. Allein wieso kommt „Gog" hierher? Dass dieses das hebr. גָּג, Dach, sei und so im Hebr. eine Wasserleitung genannt und vom Griechen der hebr. Ausdruck beibehalten worden, ist eine abenteuerliche Hypothese. Es ist offenbar ein späterer Schreibfehler, wie denn spätere Abschreiber der Septuaginta es liebten, den Gog in ganz ungehörige Stellen hineinzubringen, so für Agag (vgl. meine Urschrift u. s. w. S. 366) und für גזן Amos 7, 1, wo offenbar die 70, gleich Aquila und Symm. (vgl. die syr. Hexapla und Hieronymus), das hebr. Wort als *Γαζ* oder *Γωζ* beibehielten und daraus dann Gog gemacht wurde. Was stand aber an unserer Stelle für *Γώγ*? Schleussner und Wahl vermuthen *γείων*, den Gichon nach 2 Chr. 32, 30, allein weit näher liegt *ἀγωγόν*, die Wasserleitung, den Canal, so dass bloss Anfang und Schluss des Wortes ausfielen. Das griechische Wort als comp. *ὑδραγωγός* kommt bei der Uebersetzung häufig vor, auch *ἀγωγή* allein bei Symm. Jes. 30, 25, und ist im Syr. üblich. Dennoch scheint *ἀγωγός* ohne *ὕδατος* den Abschreibern nicht gegenwärtig gewesen zu sein, woher dann die Corruption entstand. — Freilich gibt es auch Abweichungen des griech. Textes, die wir nur dem Uebersetzer selbst als Missverständniss des hebr. Originals beilegen können. Als Beispiel diene 49, 9, wo es nach dem Lobe des Ezechiel heisst: *Καὶ γὰρ ἐμνήσθη τῶν ἐχθρῶν ἐν ὄμβρῳ, καὶ ἀγαθῶσαι τοὺς εὐθύνοντας ὁδούς*, was der Lat. wiedergibt: Nam commemoratus est inimicorum in imbre, benefacere

illis, qui ostenderunt rectas vias. Man begreift nicht, wie dieser Ausspruch zu Ezechiel passt und besonders was hier mit dem „Sturm" gesagt sein soll. Einer ganz abweichenden Recension folgt der Syrer V. 34; auch von Hiob sagte er, dass alle seine Wege gerecht seien, und es könnte damit gemeint sein, dass Ezechiel 14, 14 ff. des Hiob neben Noah und Daniel als eines besonders Frommen gedenkt. Combiniren wir jedoch beide Recensionen, so dürfen wir als hebr. Original ungefähr Folgendes vermuthen: גַּם אֶת אִיּוֹב זָכַר בִּסְעָרָה לִגְמֹל דַּרְכֵי יְשָׁרוֹ, „auch des Hiob gedachte er (näml. Gott) im Sturme (Hiob 38, 1. 40, 6), zu vergelten seine gerechten Wege." Die Uebersetzer dachten sich als Subject noch immer Ezechiel, von dem früher die Rede gewesen, und deshalb liess der Syrer den „Sturm" weg, und der Grieche verwandelte איוב in אוֹיֵב, und kann diese Umwandlung natürlich nur dem Uebersetzer selbst beigelegt werden.

Allein tendentiöse Aenderungen, wie wir sie in Beziehung auf die Auferstehungslehre und den Priesteradel kennen gelernt, können unmöglich der Zeit des Uebersetzers beigelegt werden; sie gehören denen an, welche darin einen Anstoss fanden, und so geben sie uns auch die Erklärung dafür, dass das Buch mit Misstrauen betrachtet und vom Kreise des Kanons ferngehalten wurde. Später als die Parteidifferenzen wieder eine ganz andere Gestalt annahmen, war man sich natürlich dieses Grundes nicht mehr bewusst, man hielt daher zwar an der Thatsache des Ausschlusses fest, suchte aber, wie die babyl. Gem. thut, nach etwaigen Gründen, ohne den rechten Punkt aufzufinden. Uns jedoch mag diese Thatsache einen neuen Beleg liefern zu bereits anderweitig gewonnenen Einsichten.

Breslau, 4. April 1858.

4. Die gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanern und Juden.

[Bd. XX, S. 527—573].

Zum Wesen des Samaritanismus gehört seine Eigenthümlichkeit in der Uebung der durch den Pentateuch vorgeschriebenen Gesetze. Man hat bisher diese Seite des samaritanischen geistigen und religiösen Lebens zu wenig beachtet. Uns mögen die Deutungen einzelner pentateuchischen Stellen und das daran sich knüpfende Auseinandergehen der Samaritaner von den Juden, zumal von der zur Herrschaft gelangten pharisäischen Auffassung und Uebung, oft kleinlich und bedeutungslos erscheinen; für die Sekten selbst waren es Fragen vom gewichtigsten Inhalte, und die abweichenden Ansichten in diesen Punkten befestigten und erweiterten die Kluft mehr als jede andere Differenz. Die Samaritaner waren religionsphilosophisch, dogmatisch, von den andern Juden sehr wenig unterschieden. Sie hielten an dem Monotheismus mit gleicher Strenge, wie diese, fest. Wenn sie sich gegenseitig auch in Betreff des Glaubens verketzern, so beruht diese gegenseitige Verdächtigung mehr in Parteileidenschaft als sie thatsächlich begründet ist. So beschuldigen die Juden die Samaritaner des Götzendienstes, den sie angeblich bei ihrer ersten Entstehung nicht ganz aufgegeben hätten, nachdem der Vorwurf längere Zeit verstummt war, wiederum mit dem zweiten christlichen Jahrhunderte, zur Zeit wo das Volksleben mit seiner genug kräftigen staatlichen Trennung in beiden zerfiel und durch ein engeres gesetzliches Band ersetzt werden musste. Nachdem Jerusalem und Garisim, die trennenden Mittelpunkte, zerstört waren und kaum mehr betreten werden durften, musste die in den Herzen lebende Trennung einen andern dem Volke greifbaren Ausdruck haben. Man schleuderte den „Kuthim“ den Vorwurf des Götzendienstes in's Antlitz: auf dem Garisim habe man das Bild einer von ihnen verehrten Taube gefunden. Dieser Vorwurf, den man früher gar nicht gekannt, war vom Hasse geboren, er war nicht die Veranlassung zur Trennung. Umgekehrt schmähten die Samaritaner die Pharisäer, dass sie die sinnlichen Ausdrücke der Bibel in nackter Wörtlichkeit annahmen, Gott nicht in seiner reinen Geistigkeit zu erfassen wüssten, dass sie die heiligen Männer der Vorzeit nicht sorgsam genug vor Fehlern und Makel in ihrer Auffassung

und Darstellung bewahrten. Gingen die Juden, d. h. die Pharisäer, in diesen Punkten vielleicht mit derberer Realität zu Werke, so liessen sie es an künstlichen Umdeutungen darin auch nicht fehlen, die philosophischen Rabbinen waren später auch hierin die Lehrmeister der Sekten, und der Mangel an höherer Bildung machte wahrlich die Samaritaner nicht geeignet ihr Religionssystem in idealer Höhe zu bewahren. Aus diesen Abweichungen sind die mächtigen Schranken, welche Jahrtausende hindurch Samaritaner von Juden trennen, nicht errichtet worden.

Die Trennung war vielmehr eine in das graue Alterthum hinaufreichende, blieb bei allem Wechsel der Zeiten und durchdrang mit ihrer politisch-religiösen Färbung das ganze Leben, wie es sich auch weiter gestaltete. Die Samaritaner waren Trümmer und Anhänger des Israelreiches mit dem aus ihm sich forterbenden, wenn auch vielfach modificirten religiösen Vorschriften, die Juden wollten ausschliesslich das Reich Juda mit der von ihm repräsentirten erneuten religiösen Richtung fortführen. Die Samaritaner hielten daher die geheiligten Stätten in Israel, Sichem und Garisim, fest, sie ehrten den Stammvater Joseph vor allen; aber sie folgten auch im Gesetzesleben mit entschiedener Vorliebe der Richtung in Israel, die wir aufhören müssen bloss durch die judäische Brille zu betrachten, nach der uns die ganze alte Geschichte Israel's übergeben worden und von uns angeschaut wird. Wenn sie daher auch den ganzen Pentateuch, nicht bloss dessen israelitische Grundlage, sondern auch die judäische Fortsetzung und Umgestaltung aus der Hand der Juden aufnahmen, so hat doch die alte Sitte in ihnen demselben eine Deutung verliehen, die sich der israelitischen Uebung mehr näherte. Umgekehrt hatten die Juden das alt-israelitische Erbe in ihr Religionssystem aufgenommen und es errang seine Geltung, wenn auch der Judaismus es nicht gebilligt hatte. Dennoch sollte es nicht vorwiegend sein, vielmehr hinter die Anforderungen der judäischen Richtung zurücktreten. Bei der Reconstituirung des Staatslebens mit dem zweiten Tempel hatte sich nämlich die Verschmelzung des geistigen Erbes von Israel und Juda im Pentateuch vollzogen, und ebenso sollte sie ihren versöhnenden Ausdruck in den herrschenden Priestern aus der Familie Zadok finden, So hielten die Sadducäer, wenn auch Vertreter des Judaismus, doch zugleich mit Ernst an vielen aus Israel überlieferten Anschauungen fest. Sosehr sie durch die Betonung Jerusalems und seines Tempels von den Verehrern Garisim's getrennt waren, so standen sie doch durch ihre priesterlich-israelitische Richtung in näherer Verwandtschaft zu den Samaritanern, und die gleiche Verwandtschaft zeigen deren Epigonen, die Karäer. Der Pharisäismus aber kämpfte, bei aller Verehrung für den ganzen Pentateuch, für strengere Durchführung der judäischen Reform; jemehr er siegte, um so weiter entfernte sich das Judenthum von dem Samaritanismus.

So wird uns diese Betrachtung der gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanismus und Judenthum zugleich ein belehrender Fingerzeig für das Verständniss der Sekten innerhalb des Judenthums selbst, ja sogar für dessen älteste Entwickelung, für die Zusammensetzung der biblischen

Lehre aus heterogenen Bestandtheilen, die sich im Laufe der Zeit durchdrangen.

Gehen wir nun zu den Einzelheiten und beginnen wir unsere Betrachtung mit dem Acte, welcher den neugeborenen Knaben in das Judenthum einführt, also mit der

Beschneidung.

In dem Verse 1 Mos. 17, 14 scheint man in alter Zeit ohne weitere Absicht als bloss im Verlangen, die Stelle mit V. 12 gleichlautender zu machen, die Worte ביום השמיני nach ערלתו eingeschoben zu haben; so liest der Samaritaner und so übersetzen die 70. Dieser Zusatz, welcher sich nur bei den Samaritanern erhalten hat, begründete jedoch wohl in früher Zeit keine weitere gesetzliche Verschiedenheit. Denn dass die Beschneidung am achten Tage stattfinde, hat ja eben V. 12 und ebenso 3 Mos. 12, 3 ausgesprochen. Erst später scheint die Frage aufgetaucht zu sein, ob unter Umständen eine Verschiebung statthaft sei. Sollte etwa, wenn der achte Tag auf einen Sabbath oder einen Festtag trifft, die Beschneidung als eine an diesen Tagen verbotene Arbeit untersagt sein und deshalb auf den folgenden Tag verschoben werden? Keine ältere Richtung unter den Juden scheint einer solchen Aengstlichkeit Raum gegeben zu haben, und wenn der Pharisäismus die Beschneidung selbst und alle für sie nöthigen, früher nicht wohl möglichen, Vorbereitungen am Sabbathe auszuführen gestattet, ja vorschreibt (Mischnah Schabbath c. 18 Ende, 19, 1–4): so ist keine Andeutung vorhanden, dass etwa der Sadducäismus darin abweichender Meinung gewesen sei. Erst 'Anan, der Begründer des Karäismus, will die Beschneidung in der Abenddämmerung des Sabbath vorgenommen haben, damit die darauf folgenden Handlungen, welche die Heilung des Kindes erforderlich machen könnte, nicht auch in den Sabbath treffen. Schon dass er nicht wagt, die Beschneidung selbst geradezu auf den folgenden Tag zu verlegen, beweist, dass er nicht auf einer alten Partei-Abweichung fusst, sondern ein selbsterdachtes Bedenken zur Veranlassung einer Neuerung aufgreift; die späteren Karäer folgen ihm darin in der That nicht. Freilich hat seinerseits der Pharisäismus hie und da Bedenken, nämlich wenn Zweifel über den rechten achten Tag sich geltend machen. Ist nämlich das Kind in der Abenddämmerung geboren, so dass man nicht genau bestimmen kann, ob der Moment seines Eintritts ins Dasein dem vorangegangen oder dem folgenden Tage angehört, so entsteht auch darüber Zweifel, wann nun der achte Tag ist, und es ist selbstverständlich untersagt, das Kind an dem Tage zu beschneiden, welcher möglicher Weise erst der siebente sein könnte, vielmehr ist die Beschneidung erst an dem Tage vorzunehmen, welcher vielleicht schon der neunte sein könnte. An diesen Punkt aber heftet sich die Aengstlichkeit wegen der Sabbathentweihung. Wenn nämlich der Knabe am Freitag Abend in der Dämmerungszeit geboren worden, so kann die Beschneidung erst am Sabbathe der folgenden Woche stattfinden. Dieser ist sicher der achte, möglich aber bereits der neunte Tag nach der Geburt. Wie nun, soll das Arbeitsverbot des

Sabbaths der Beschneidung auch dann weichen, wenn diese möglicher Weise erst am neunten, also nicht rechtzeitig vollzogen wird? Das gestattet der Pharisäismus nicht, er verlangt vielmehr dann den Aufschub der Handlung auf den darauf folgenden Sonntag, der jedenfalls der neunte, vielleicht auch schon der zehnte ist; trifft ein Festtag auf diesen Sonntag, so ist noch ein weiterer Aufschub um einen Tag, und folgt das Neujahr, welches bereits in alter Zeit zwei Tage hinter einander gefeiert wurde, unmittelbar auf den Sabbath, ein Aufschub gar um diese zwei Tage geboten, so dass erst an dem Tage, der sicher der elfte, vielleicht auch der zwölfte ist, die Beschneidung vollzogen wird. Dies lehrt die Mischnah (Schabbath 10, 5) mit den Worten: קטן נמול לשמונה לתשעה ולעשר ולאחד עשר ולשנים עשר לא פחות ולא יותר und verzeichnet die angegebenen Fälle für die späteren Fristen. Ob irgend eine nichtpharisäische Richtung sich für diese Fälle abweichend entschieden, ist mir nicht bekannt, und auch von den Samaritanern finde ich nicht, dass sie bei einem solchen Zweifel dem Pharisäismus entgegentreten. Es wäre zwar möglich, dass sie eben verlangten, ein in der Abenddämmerung gebornes Kind solle am achten Tage wiederum in der Abenddämmerung beschnitten werden. Ein solches Verfahren hören wir (jerus. Schabb. z. St.) von einem Jakob aus dem Dorfe נבורייא einem Lehrer Chaggai vorschlagen, worauf ihn dieser mit der Bemerkung abweist, man könne denselben Moment nicht mit Sicherheit treffen. Jedoch finde ich, wie gesagt, darüber nichts angegeben.

Wenn, wie früher (vgl. d. m. Zeitschr. Bd. XX S. 164) mitgetheilt worden, den Commentator **Ibrahim** gegen den eben aus der Mischnah angeführten Satz polemisirt, so geschieht dies, weil er dessen Sinn verkennt, und hat er einen ganz andern Fall im Auge. Die Mischnah a. a. O. fährt nämlich fort: קטן החולה אין מוהלין אותו עד שיבריא „an einem kranken Knaben vollzieht man die Beschneidung erst dann, wenn er wieder gesund geworden", ja die Baraitha (Thossiftha c. 16, angeführt jerus. Jebamoth 6, 6 u. babl. das. 64b) geht noch weiter und erklärt, dass wenn zwei (nach einer andern Meinung drei) frühere Brüder an der Beschneidung gestorben, dürfe der dritte (der vierte) gar nicht beschnitten werden; solche Unbeschnittene werden sonst ganz wie Israeliten betrachtet, nur dass sie nicht vom Pessachlamme, und wenn sie aus dem Priesterstamme sind, keine Hebe essen dürfen. Diese Unterlassung oder auch blosse Aufschiebung der Beschneidung wegen der zu besorgenden **Gefahr** haben vielleicht auch die Sadducäer nicht zugegeben. Schon dass selbst nach dem Pharisäismus dem unbeschnittenen Priester der Genuss der Hebe untersagt wird (Mischnah Jebamoth 8, 1) — wofür eine biblische Handhabe nicht vorhanden ist, während das Verbot des Genusses vom Pessachlamme für den Unbeschnittenen in 2 Mos. 12, 48 gefunden wird —, scheint darauf hinzuweisen, dass es die Priester und ihre Anhänger, die Sadducäer, damit strenger genommen haben. Ueberhaupt aber scheint die Gestattung des Aufschubes bei einem kranken Kinde erst nach dem Vorgange Nathan's des Babyloniers ausgesprochen worden zu sein (Thossiftha a. a. O., angef. jerusalem,

Jebamoth 6, 6 u. babl. Schabb. 134 a). Die verständige Rücksichtnahme auf die Erhaltung des Lebens bestreitet Ibrahim im Namen der Samaritaner; sie gestatten keinen Aufschub der Beschneidung, sie muss nothwendig am achten vollzogen werden. Weder Krankheit des Kindes noch die Abwesenheit des Vaters vermag einen Aufschub zu rechtfertigen; denn auch von letzterer sagt Ibrahim, dass die Juden in ihr eine genügende Veranlassung fänden, deshalb die Beschneidung zu verschieben. Dafür findet sich nun freilich bei den Juden durchaus keine Andeutung, und scheint Dies eine verworrene Auffassung der von Moses selbst berichteten Unterlassung der Beschneidung seines Sohnes zu sein, als er auf dem Wege nach Aegypten war. Dagegen aber sträuben sich die Samaritaner mit aller Macht; sie deuten die Verse 2 Mos. 4, 24 ff. auf die gewaltsamste Weise um, wie dies früher (Bd. XX, S. 164 ff.) auseinandergesetzt worden. Die Reise und die damit verbundene Gefahr wird auch (bab. Jebamoth 71 b f.) zur Rechtfertigung für die Unterlassung der Beschneidung während des Zuges durch die Wüste angegeben, und der Bericht in Josua 5, 2 ff. scheint schon diese Begründung zu enthalten. Aber auch dieses Factum bestreiten die Samaritaner, indem das Josuabuch für sie keine Autorität hat.

Wie es scheint, war auch den Juden diese gänzliche Unterlassung der Beschneidung während des Wüstenzugs anstössig, und daher mag sich zunächst die Annahme (Jeb. a. a. O.) schreiben, dass dem Josua ein zweiter Act bei der Beschneidung geboten worden sei, nämlich das Blosslegen der Haut (פריעה) — ein Act, der wohl erst in der makkabäischen und dann noch dringlicher in der hadrianischen Zeit zur Verhinderung des Epispasmos eingeführt wurde —, worauf das שנית (Jos. 5, 2) bezogen wird. Die Israeliten, so mag eine strengere Richtung gelehrt haben, waren zwar auch während des Wüstenzuges beschnitten worden, allein dem Josua wurde dann befohlen, noch die weitere Vollendung der Beschneidung auszuführen durch Beseitigung alles dessen, was etwa ein Ueberwachsen des Theiles veranlassen könnte. Jedoch findet im Thalmud diese Annahme keine ausdrückliche Vertretung. Soviel wir wissen, stehn die Samaritaner in ihrem Kampfe gegen die Rücksichtnahme auf Gefährdung des zu beschneidenden Knaben vereinzelt. Die Karäer stimmen mit den Rabbaniten, ja sie verwerfen sogar die Peri'ah, so dass die Stelle in Josua für sie beweisend ist, und nicht minder haben wohl die Sadducäer sich hier eines Kampfes enthalten.

2. Sabbath und Festtage.

1. Die Heiligung des Sabbaths wie auch der andern Festtage durch volle Ruhe von der Arbeit verlangen alle Richtungen im Judenthume nach den wiederholten ausdrücklichen Vorschriften der Bibel. Dennoch hat der Pharisäismus einzelne Erleichterungen vorgenommen, und sie sind es gerade, welche bei den am Alten haltenden Secten grossen Anstoss erregen. Zwei Punkte sind es besonders, welche zu heftigerem Streite herausfordern. Der eine ist: das Brennen des Lichtes am Sabbathe. Aus dem allgemeinen Arbeitsverbote wird nämlich noch

ausdrücklich das Feueranzünden am Sabbathe besonders hervorgehoben und untersagt (2 Mos. 35, 3). Beschränkt sich dieses Verbot nun bloss darauf, dass das Anzünden am Sabbathe selbst nicht vorgenommen werde, während das Fortbrennen des vor dem Eintritte des Sabbaths angezündeten Lichtes oder Feuers geduldet wird, oder darf überhaupt am Sabbathe weder Licht noch sonstiges Feuer in den Häusern brennen? Der Pharisäismus behauptet Ersteres und er gestattet nicht bloss das Fortbrennen eines früher angezündeten Lichtes, sondern er verlangt in demonstrativer Weise, dass der Sabbath-Abend durch Beleuchtung verherrlicht werde, er macht daraus eine ins Einzelnste ausgearbeitete Vorschrift. Bei dem Versöhnungstage, der ernsteren Charakters ist, fand auch unter den Pharisäern abweichender Gebrauch im Lichtbrennen statt, ohne dass etwa selbst bei denen, welche die Beleuchtung unterliessen, dieselbe verboten war; traf aber der Versöhnungstag auf den Sabbath, so wurde wiederum in demonstrativer Weise die Beleuchtung verlangt (vgl. m. Abhandlung über Sadducäer und Pharisäer in jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben Bd. II, S. 53, Sonderabdruck, S. 47 Anm. 29). Die Deutung, dass die Bibelstelle das Verbot enthalte, vorher ein Licht anzuzünden und am Sabbathe es fortbrennen zu lassen, weist die Mechiltha z. St. (auch bei Jalkut § 408) ausdrücklich ab: יכול ישבות מערב שבת לשבת . . . לא יהיה רשאי להדליק לו נר או להטמין לו את החמין או לעשות לו מדורה תלמוד לומר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, ביום השבת אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר מערב שבת לשבת.

Diese ausdrückliche Abweisung einer möglichen Deutung sowie der ganze Nachdruck, welcher auf das Sabbathlicht gelegt wird, sind, wie bemerkt, demonstrativ gegen Sadducäer und Samaritaner (vergl. auch Weiss in seiner Mechiltha-Ausgabe S. קיא Anm. 6). Die alte pharisäische Halachah geht in dieser Beziehung auch nicht so entschiedenen Schrittes zu Werke, und wenn wir auch nicht erfahren, dass sie das Brennenlassen des Lichtes verboten, so hören wir doch, dass die Schule Schammai's den Beginn von Arbeiten, welche selbstständig fortwirken, untersagt, wenn das Resultat der Arbeit nicht vor Eintritt des Sabbaths vollendet ist (Mischnah Schabbath 1, 5—8). Sie begründet Dies mit den Worten (Thosseftha z. St., vgl. jerus. Gemara das.): ששה ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך שתהיה כל מלאכתך גמורה מערב שבת „Das Wort der Schrift: Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk verrichten (2 Mos. 20, 8), bedeutet, all deine (deine ganze) Arbeit muss bereits mit dem sechsten Tage vollendet sein." Dem gegenüber erklärt die Schule Hillel's (das.); עושה אתה כל ששה „Du magst die ganzen sechs Tage arbeiten" bis zum letzten Punkte kannst du thätig sein, wenn auch das Werk noch später, aber ohne Hinzutritt deiner Thätigkeit, fortwirkt und dann erst zu Ende kommt. Diese erleichternde Ansicht des jüngeren Pharisäismus bekämpften aber die Secten, auch den älteren Pharisäismus überbietend. So verfährt Ibrahim an verschiedenen Orten, die Erlaubniss des Brennenlassens des Lichtes abweisend, und zwar ganz in der Weise, wie es die Karäer thun. Wer durch vorhergehendes

Anzünden bewirke, dass Licht oder Feuer am Sabbathe brenne, der gelte als ein Solcher, welcher am Sabbathe selbst das Feuer mache; wenn A den B durch Ertränken tödte, so sei er, nicht das Wasser, der Verursacher des Todes. Das Wort ביום wolle nicht sagen — wie die Mechiltha betont —, dass bloss am Sabbathtage das Anzünden verboten, aber vor Eintritte desselben gestattet sei, vielmehr bedeute Beth gerade auch: vor, wie auch בדישו 5 Mos. 25, 4 erklärt werden müsse, man solle dem Ochsen keinen Maulkorb umlegen vor dem Dreschen. Ibrahim berichtet weitläufig von Discussionen, welche über diesen Punkt zwischen ihren Genossen und den Rabbaniten stattgefunden, und indem er sich dieses Ausdrucks, nicht des sonst bei ihm üblichen: Partei der Juden bedient, zeigt er, dass er der Uebereinstimmung der Karäer mit den Samaritanern in diesem Punkte kundig ist.

In gleicher Weise bekämpft er zu 2 Mos. 16, 23 die Sitte der (rabbinischen) Juden, die Speisen am Sabbathe warm zu halten, indem sie sie während der Nacht und bis zur Essenszeit auf einem vor Sabbath bereiteten Feuer stehn lassen. Damit glauben sie, sagt er, das göttliche Verbot nicht zu übertreten, so dass sie sogar den Sabbath-Abend noch besonders durch Brennen von Lichtern auszeichnen wollen. Sie behaupten, dass eine Ueberlieferung ihrer Lehrer Jedem die Pflicht auferlege, die Sabbathnacht hindurch ein Licht brennen zu lassen. Sie haben so wenig Scheu vor dem Gottesworte, dass sie am Sabbathe geradezu von Nichtjuden die Speisen auf das Feuer setzen, in der kalten Jahreszeit sich Kohlenbecken mit Feuer von denselben bringen lassen. Diese thun es, sobald ihnen die Juden einen Wink geben, dass sie es verlangen und dass sie sie dafür belohnen werden; dabei behaupten die Juden schlau, sie hätten es weder befohlen noch selbst gethan und das Wort der Schrift: ihr sollt nicht Feuer anzünden, keineswegs übertreten!

2. Ein zweiter Punkt, in welchem der Pharisäismus erleichternd verfuhr und wieder recht demonstrativ auftrat, ist die Gestattung des ehelichen Umganges am Sabbathe, so dass er geradezu die Erfüllung dieser Pflicht auf den Sabbath-Abend verlegt, sie an ihm für besonders verbindlich betrachtet, den Genuss des Knoblauchs an ihm deshalb anordnet, diese Anordnung auf Esra zurückführt und sie als so durchgedrungen bezeichnet, dass unter „Knoblauch-Essern" einfach die Juden zu verstehen seien, nicht aber die Samaritaner (vgl. Beer und Schorr an den in d. d. m. Ztschr. Bd. XVI, S. 289 aa. OO.). Wenn Sadducäer, Samaritaner und Karäer umgekehrt den ehelichen Umgang am Sabbath (und Festtagen) verbieten, so mag dazu auch die strenge Ruhe, welche sie für diese Tage innegehalten wissen wollen, veranlasst haben, mehr aber noch wirkte der Begriff der Reinheit, welche sie für diese Tage verlangen. Der eheliche Umgang, deduciren sie, bereite Verunreinigung, diese Tage aber verlangen Heiligung; wie lassen sich diese Gegensätze vereinigen? Ibrahim berichtet, er habe mit jüdischen Gelehrten darüber einen Streit gehabt; diese, in die Enge getrieben, haben endlich die Ausflucht in der Erklärung gesucht, Alle seien ja unrein, da eine

Reinigung durch die Asche der rothen Kuh nicht mehr Statt finde. Allein Ibrahim erwidert, diese Reinigung habe bloss in der Stiftshütte stattgefunden, aber auch ohne die Asche bleiben sie Israeliten und bleibe die biblische Vorschrift. Das lesen wir bei ihm zu 2 Mos. 19, 15 und ausführlicher zu 20, 10.

3. Ueber einen dritten Punkt finde ich in meinen Collectaneen aus Ibrahim zwar Nichts angemerkt, aber auch in Betreff seiner steht anderweitig die Abweichung der Samaritaner von den Pharisäern und ihre Uebereinstimmung mit den Sadducäern und Karäern fest, nämlich in der Verwerfung des s. g. 'Erub (ערוב). Dem buchstäblich genommenen und als eine für alle Zeit gültige Vorschrift betrachteten Ausspruche beim Manna: ein Jeder bleibe an seiner Stelle und gehe nicht von seinem Orte am siebenten Tage (2 Mos. 16, 29), diesem Ausspruche gegenüber, welcher für den Sabbath die Entfernung aus seinem nächsten Gebiete untersagt, suchten sich die Pharisäer dieses Gebiet zu erweitern. Sie legten an den Ort, welchen sie als das äusserste Ende ihres Gebietes betrachten mussten, und als solches fassten sie die Entfernung von 2000 Ellen von dem durch sie bewohnten Orte auf, eine Speise hin, um denselben damit als ihren Aufenthaltsort zu bestimmen, und wiederum gestatten sie sich dann von dort aus eine gleiche Entfernung nach allen Richtungen hin. Ebenso verbanden sie viele Gebiete durch scheinbare Thüren und Querbalken oder Drähte, um sie so zu einem und zwar ihrem gemeinsamen Gebiete zu machen und sich dadurch das sonst verbotene Hin- und Hertragen von Gegenständen zu gestatten. Das eben nennen sie 'Erub, Vermischung, Vereinigung der Gebiete. Diese Umgehung des strengen Sabbathgesetzes, an welche auch die alte pharisäische Halachah nur zögernd geht und die erst allmählich durchgreift, wird von Sadducäern wie Samaritanern verworfen, und ebenso bekämpfen die Karäer diese Sabbathentweihung, die sie als ein lästiges Umgehn brandmarken, mit Entrüstung (vgl. m. Abhandlung in he-Chaluz VI, S. 15—18).*)

4. Haben wir in Betreff der Sabbathvorschriften vollständige Uebereinstimmung zwischen Samaritanern, Sadducäern und Karäern wahrgenommen, von denen die jüngere Halachah sich weiter als die ältere im Pharisäismus entfernt, so begegnen wir derselben Verwandtschaft auch in Beziehung auf Heiligung der Feste, nur dass wir hier, wie es scheint, die Samaritaner noch ihre Geistesverwandten an Strenge überbietend finden. Auch für die Festtage ausser dem Sabbathe nämlich ist das Arbeitsverbot an mehreren Bibelstellen ausgesprochen, jedoch

*) Kurz sind alle diese drei Punkte nach den Andeutungen im Tractate „über die Samaritaner“ und nach den bekannt gewordenen Briefen der Samaritaner erwähnt und auf ihre Uebereinstimmung darin mit den Karäern aufmerksam gemacht von Kirchheim in כרמי שומרון Introductio in librum Talmudicum „de Samaritanis“ etc. (Frankfurt a. M. 1851) S. 21. — Ebenso werden diese wie andere Gegenstände von Meschalmah ben Ab Schechuah in seinem Schreiben kurz berührt, vgl. Heidenheim's Vierteljahrsschrift I, S. 92 ff.

erleidet dasselbe an einem Orte (2 Mos. 12, 16) die Einschränkung: „Nur was von jeder Person gegessen wird, das allein mag von euch verrichtet werden", also die zur Herrichtung von Speisen erforderliche Arbeit — so wenigstens fasst der Pharisäismus diese Worte auf — wird freigegeben. Deshalb wird auch, wie der Pharisäismus weiter erklärt, nur für den Sabbath und ebenso für den Versöhnungstag (3 Mos. 23 u. 4 Mos. 29) das Verbot auf „alle Arbeit" (כל מלאכה) ausgedehnt, während es für alle anderen Festtage auf „alle Dienstarbeit" (כל מלאכת עבודה) beschränkt wird. Wenn es an einer Stelle (5 Mos. 16, 8) vom siebenten Pessachtage heisst: „Du sollst keinerlei Arbeit verrichten", כל מלאכה, wie wohl die ursprüngliche Lesart lautete, so musste sich dieser Satz verschiedenartigen Correcturen unterwerfen. Die 70 fügen die Einschränkung aus 2 Mos. 12, 16 hinzu: ausser was von jeder Person gegessen wird; der Samaritaner ändert in das sonst übliche „keinerlei Dienstarbeit", und wenn er dies nicht aus blosser Gleichmacherei thut, so muss ihm eine solche Correctur in jüdischen Exemplaren vorgelegen haben, da, wie wir sehen werden, für seine Auffassung des Arbeitsverbotes dieselbe ganz überflüssig ist. Später jedoch wurde der Text in den jüdischen Exemplaren mit bescheidnerem Masse abgeändert, indem lediglich das Wörtchen כל zurückgelassen wurde, das Verbot also allgemein lautet: „Du sollst Arbeit nicht verrichten", so dass dieser allgemeine Ausdruck seine nähere Bestimmung durch andere Stellen finden konnte.*) Dass die alte pharisäische Halachah oder auch der Sadducäismus der Gestattung, am Festtage die Nahrung zuzubereiten, widerstrebt habe, finden wir nicht, doch wohl will er diese Erlaubniss nicht zu weit ausgedehnt wissen, er will diese Vorrichtungen auf das engste Mass einschränken, sie nicht werktagmässig vornehmen lassen, er gestattet diese Arbeiten nicht, wenn sie nicht dem Zwecke des Kochens dienen, während die jüngere Halachah, unter Anleitung der Hillel'schen Schule, weniger sorgfältig scheidet und Arbeiten, die nun einmal zur Zubereitung der Speisen gehören, nach ihrem vollen Umfange erlaubt und zwar selbst dann, wenn sie auch nicht zu diesem Zwecke vorgenommen werden. In diesem Sinne lesen wir wieder in der Mischnah eine grosse Reihe abweichender Ansichten zwischen der Schule Schammai's und der Hillel's (Jomtob 1, 3—9, 2, 5). Heben wir die an der letzten Stelle erwähnte streitige Annahme hervor, so ergibt sich daran die ganze Verschiedenheit der Auffassung. Die Schule Schammai's sagt dort nämlich, man dürfe am Festtage nicht Wasser heiss machen zum Waschen der Füsse, dasselbe müsste denn zum Trinken tauglich sein, d. h. eben wenn es als ein Kochen betrachtet werden kann; die Schule Hillel's erlaubt es unter allen Umständen. Die Mischnah fährt dann fort: Man darf auch ein Feuer anzünden, um sich daran zu wärmen; aber auch dies gestattet nur, nach einer Baraitha, welche die babylonische Gemara (21 a) anführt, die Schule Hillel's, während es die des Schammai ver-

*) Vgl.: Das Arbeitsverbot an den Festtagen in Jüd. Zeitsch. III, S. 178—81.

bietet. Die erleichternde Lehre drang im Pharisäismus durch, wie auch die Mechiltha (Ende) ausdrücklich sagt: לא תבערו אש ביום השבת, "ביום השבת אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר ביום טוב. Die Bedenklichkeit klang zwar auch noch in späterer Zeit nach, Manche wollten ein Licht, das zwecklos angezündet werde (נר של אבטלה), nicht gestatten; allein man bezeichnete diese Ansicht als schammaitisch und wies sie ab (jerus. Jomtob 5, 2). — Ebenso war der ältere Pharisäismus ängstlich nachzugeben, dass man am Festtage für den unmittelbar darauf folgenden Sabbath koche, man solle wenigstens schon vor dem Festtage für den Sabbath Speisen herrichten, so dass für denselben doch eigentlich schon gesorgt sei; was dennoch aber am Festtage zubereitet werde, erscheine nur als bloss für diesen bestimmt, wenn es auch für den Sabbath dann aufbewahrt werde. Der Schule Hillel's genügt der leere Schein, ein einzelnes vor dem Festtage zubereitetes Gericht, um dann am Festtage alle weiteren Zubereitungen zu machen (Mischnah Jomtob 2, 1, vergl. he-Chaluz VI, S. 18). Genug, der jüngere Pharisäismus ist mit seiner völligen Freigebung aller zur Herstellung der Speisen erforderlichen Arbeiten am Festtage, ja mit deren Zulassung, wenn sie auch dem Zwecke des Kochens nicht dienen, also namentlich des Anzündens von Feuer und Licht, durchgedrungen; der ältere Pharisäismus gestattete zwar das Kochen, aber gab die Arbeitserlaubniss nur, insoweit sie unumgänglich für diesen Zweck erforderlich war.

Sicher theilte auch der Sadducäismus diese Aengstlichkeit und mochte er sie auch in noch erweitertem Masse festhalten. Auch bei den Karäern finden wir verschiedene Ansichten, sie sind über die Grenze des Erlaubten unsicher, einige von den alten Karäern kennen sogar die Ansichten, welche wir bald als die der Samaritaner kennen lernen werden; allein zur Geltung ist auch bei ihnen nur eine etwas ängstlichere Praxis gekommen, ohne den einfachen Sinn des Schriftwortes aufzuheben. Die Samaritaner gehn mit grösserer Strenge zu Werke. Sie behaupten, der Ausspruch: „Nur was gegessen wird von einer jeden Person“ beziehe sich bloss auf das Pessachopfer und was für dessen Zubereitung erforderlich ist, eine jede andere Arbeit für Zurichtung sonstiger Speisen sei auch an Festtagen verboten;*) das deute der Ausdruck לבדו, dies allein, hinlänglich an. (Vgl. Ibrahim zu 2 Mos. 12. 16). Die Worte: Von einer jeden Person, bedeuten bloss von jedem Israeliten, der berechtigt ist, das Pessach mitzuessen. Wer Genaueres darüber erfahren wolle, der finde es im Buche der Streitfragen vom Scheich Menga ibn Alschâ'ir. Das Arbeitsverbot der Festtage sei eben ganz gleich dem des Sabbaths, und es sei seltsam, wie man wähnen könne, es sei zwischen Sabbath und Festtagen kein Vergleich anzustellen. So habe ein Samaritaner seiner Zeit in der Gegend von Nablus sich auf den thörichten Gedanken gesteift, das Verbot des Lichtanzündens sei bloss für den Sabbath gegeben; bei Festtagen komme es nicht vor, die

---

*) Vgl. auch Méschalmah a. a. O. S. 94.

Festesfreude könne nicht ohne Beleuchtung hergestellt werden. Wäre jedoch dies der Fall, so bedürfte es auch des Lichtes für den Sabbath, an dem es doch sicher untersagt sei. Er beging die grosse Thorheit, den Vorfahren nicht zu folgen. Wäre er vernünftig und pflichttreu gewesen, hätte er an deren Brauch festgehalten; nun aber fand er Keinen, der ihm beistimmte, selbst seine Frau floh ihn. In allen Religionen aber gilt die Lehre, worin die Gesammtheit einstimmt. In seinem Irrthum machte er nun einen Unterschied zwischen dem Versöhnungstage und den übrigen Festen, indem er an jenem den Gebrauch des Lichtes für verboten erachtete. Allein wenn, nach seinem Ausspruche, das Verbot ausschliesslich für den Sabbath gegeben ist, so muss das Lichtanzünden an allen anderen Festtagen gestattet sein; soll aber der Fasttag an der Bezeichnung als Sabbath Antheil haben, so gilt dies wiederum von sämmtlichen Festtagen. Denn dass der Versöhnungstag einmal (3 Mos. 16, 31) שבת שבתון genannt wird, kann hier nichts ausmachen, da diese Bezeichnung auch dem Brachjahre beigelegt wird (das. 25, 4), und so müsste man sich dieses ganze Jahr hindurch des Feuers enthalten. Er bittet, dass Gott Alle den Gehorsam lehre und auch diesen in tiefe Thorheit Versunkenen zur Busse und Umkehr erwecke. — Kurz wiederholt Ibrahim dasselbe später nochmals, bemerkt, dass die Juden die Zubereitung der Speisen erlauben, unter Dienstarbeit dieselbe nicht inbegriffen wissen wollten, allein sie irrten darin wie in vielem Anderem.

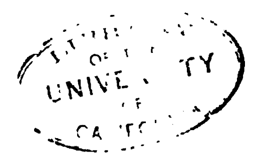
5. In ziemlicher Unklarheit ist man bis jetzt über das Kalenderwesen der Samaritaner und die damit zusammenhängende Zeitbestimmung der Feste. Man weiss nur, dass ihr Pessach zuweilen nicht mit dem der Juden zusammentrifft, dass sie das Wochenfest wie Boëthusier und Karäer am Sonntag feiern, ferner dass unter ihnen selbst über die Feststellung der Monate Streitigkeiten waren. Ibrahim zu 2 Mos. 12, 2 belehrt genauer darüber. Nachdem er bemerkt, es seien verschiedene Ansichten über ראשי חדשים, der Ausdruck חדש האביב schliesse nicht ein, dass bereits mit dem Anfange des Monats die Frucht gereift sei, fährt er fort: Die Juden halten daran fest, dass dieser erste Monat lediglich der Monat der Fruchtreife sei, dieser Mondmonat stehe aber nicht fest, sondern müsse nach dem Eintritte der Reife verrückt werden. Fragt man sie nun: es heisst ja (2 Mos. 23, 15), das Pessachfest solle in der Zeit des Monats der Fruchtreife gefeiert werden, „denn in ihm bist du aus Aegypten gezogen“, so erklären sie dies: ungefähr in einem solchen Monate. Das ist jedoch falsch, es bedeutet vielmehr ganz bestimmt: denn in ihm etc. Der erste Monat, fährt er fort, müsse der erste bleiben, es könne nicht willkürlich der zweite zum ersten gemacht werden. Die Samaritaner halten daher daran fest, dass der erste Monat des Jahres der Sonnenmonat Nissan sei; während seines Verlaufes trete die Reife ein. Es braucht demnach nicht, wie es die Juden machen, vor dem Eintritte des Monats untersucht zu werden, ob die Frucht bereits zur Reife gediehen, da es vielmehr der Monat ist, in welchem die Sonne sicher dieselbe zur Reife bringt. Wenn es (5 Mos. 16, 1) heisst: Hüte den Monat der Reife, so bedeutet dies, du sollst den

Monat festhalten, welcher nach der in ihm eintretenden Reife genannt wird, ohne dass er verrückt werde; das Eine genügt vielmehr für das Andere, indem sie in eine Zeit zusammentreffen. Es soll aber nicht eine Aufforderung sein, die Reife zu beobachten und je nach dem Erblicken derselben verschieden den Monat festzustellen, wie dies die Juden für nöthig halten. Die andere Partei, fährt Ibrahim fort, (nämlich die der Karäer) wollen Beides vereinigen, dass es der erste Monat und zugleich der der Reife sei, aber sie machen sich dies durch die Feststellung der Monate als Mondmonate unmöglich, ihr Pessach trifft dann nicht in den Sommermonat Nissan. Unzutreffend ist die Einwendung eines Juden gegen unsere Feststellung, dass, wenn der Monatsanfang nicht nach der bereits eingetretenen, sondern nach der sicher zu erwartenden Reife bestimmt werde, das Gesetz aufgestellt werde, ohne dass seine Vorbedingung noch erfüllt sei. Man müsse dann ebenso die Menstruirende für unrein erklären, wenn ihre Zeit herangekommen, selbst ohne dass noch der Blutfluss eingetreten.

Er weist diesen Einwurf ab. Er findet auch, dass bei der Fluth Noahs 150 Tage als fünf Monate gerechnet sind, so dass sich die Sommermonate als der biblischen Chronologie entsprechend herausstellen. (Der Karäer Joseph) Alkirkesani*) will dagegen für die Feststellung des Monatsanfanges nach dem Sichtbarwerden des Neumondes zum Beweise anführen den Ausspruch (4 Mos. 28, 14): Dies ist das Opfer חדש בחדשו, des Monatsanfangs in seiner Erneuerung, d. h. wenn das Mondeslicht wieder neu sichtbar wird. Darauf erwidern wir jedoch, es heisst nicht: das Opfer des Neumondes in seiner Erneuerung, sondern das des Monats u. s. w. In gleicher Weise bekämpft er die karäische zu 13, 5, wo er in den Worten בחדש הזה ausgedrückt findet, dass das Fest in demselben bestimmten Monate sein müsse und dieser Ausdruck nicht in übertragenem Sinne gebraucht werden könne wie die Karäer wollen.

6. Wenn die Samaritaner in Betreff der Ansetzung des Pessachfestes ihren ganz eignen Weg gehn und sowohl von Rabbaniten als Karäern abweichen, so stimmen sie in Beziehung auf die Zeit des Wochenfestes mit letzteren gegen erstere, d. h. mit den Boëthusiern gegenüber den Pharisäern, überein. Bekanntlich nämlich erklären diese die Worte ממחרת השבת 3 Mos. 23, 11 u. 15, dahin, dass am zweiten Tage des Pessach das 'Omer, die erste Gabe, dargebracht werde, von da an nun sieben Wochen gezählt werden und am fünfzigsten Tage darauf, also an demselben Wochentage, auf welchen der zweite Pessachtag trifft, nach der feststehenden Kalender-Einrichtung am sechsten Siwan, das Wochenfest begangen wird. Die Anderen aber behaupten, unter

*) Joseph ben Jakob Alkirkesani ist einer der bedeutendsten älteren karäischen Lehrer der arabischen Periode; seine Bedeutung ergibt sich schon daraus, dass neben Anan und dessen Sohne Saul er allein als der Vertreter des Karäismus von dessen heftigem rabbinischen Gegner, dem Geschichtschreiber Abraham ben Daud ha-Levi (1161) genannt wird. Auch Ibrahim ist er vorzugsweise bekannt. Seine Zeit steht nicht vollkommen fest, jedenfalls hat er vor dem Ende des elften Jahrhunderts gelebt.



„Schabbath" könne durchaus nicht der erste Pessachtag verstanden werden, so dass an dem auf ihn folgenden Tage das 'Omer dargebracht werde und die Zählung beginne, sondern lediglich der wirkliche Sabbath, welcher in die Woche des Pessachfestes trifft, am Sonntage sei demnach das 'Omer darzubringen und sieben Wochen darauf am achten Sonntage das Wochenfest zu feiern; der Monatstag aber ist wechselnd. Dieser Ansicht huldigen auch die Samaritaner. Nicht bloss dass sie z. St. das Wort שבת wörtlich übersetzen, belehrt Ibrahim zum Sabbathgebote des Dekalogs (2 Mos. 20, 8) ausdrücklich, das Wort eigne ausschliesslich dem Sabbathe und könne nicht wie die Juden irrthümlich in Betreff der Zählung der 50 Tage thun, auch als Bezeichnung des (Pessach-) Festes gelten.

Eine eigenthümliche Schwierigkeit bietet sowohl Rabbaniten als Karäern die Stelle Josua 5, 10—12. Nach dieser erscheint es, dass die Israeliten beim Eintritte in das Land Kanaan, nachdem sie am 14. Nissan Abends das Pessachopfer verzehrt, den darauf folgenden Tag, also am 15., das ist am ersten Pessachtage, von der neuen Frucht Brod gegessen, das Manna aber gleichzeitig aufgehört hatte. Rabbaniten und Karäer trifft nun die Schwierigkeit, dass bereits am 15. die neue Frucht genossen wurde, während jene dies erst am 16. mit der Darbringung des 'Omer, diese es aber gar erst an dem Sonntage im Pessachfeste gestatten, also wenn nicht zufällig der erste Pessachtag auf den Sabbath getroffen, noch später als am 16. Für die Samaritaner fällt diese Schwierigkeit weg, da das Buch Josua für sie keine Autorität hat; sie konnten daher sehr wohl annehmen, dass beim Eintritte in Kanaan die Israeliten noch das Manna genossen bis zum Sonntage in der Pessachwoche, dasselbe nun erst aufhörte und sie von nun an von der neuen Landesfrucht sich nährten. Es ist daher lediglich ein gedankenloses Nachschreiben, wenn das samaritanische Buch Josua c. 17 sagt, dass sie die ungesäuerten Brode von der neuen Frucht gegessen, das Manna aber alsbald mit ihrem Eintritte in Kanaan aufgehört habe. Etwas unbestimmter spricht sich Abulfathch S. 11 aus: Sie kamen am 14. des ersten Monats nach der Ebene Jericho's, assen zwischen den Abenden ungesäuerte Brode von der Frucht des Landes, assen nachher nicht mehr Manna und sahen es auch nicht mehr. Man muss auch hier glauben, dass sie die ungesäuerten Brode und zwar schon am 14. Abends von der neuen Frucht gegessen. Anders Ibrahim. Er bemerkt zu dem Berichte 2 Mos. 16, 35: Die Kinder Israel's assen das Manna 40 Jahre hindurch bis sie zu bewohntem Lande kamen, das Manna assen sie bis sie zur Grenze des Landes Kanaan kamen, — Juden und Karäer nahmen an, in jenem Jahre — nämlich ihres Einzuges — sei Pessach auf den Sonntag getroffen, so oft dieses der Fall sei, werde dieser Sonntag bereits zu den fünfzig Tagen hinzugezählt — so dass an dem ersten Pessachtage bereits die neue Frucht genossen werden dürfe. Darauf erwiderten aber die Samaritaner, dass der Sabbath, von dem ausgesagt werde, dass an dem auf ihn folgenden Tage das 'Omer dargebracht werde und an ihm die Zählung der 50 Tage beginne, nothwendig innerhalb des Pessach-

festes fallen, als ein solcher gelten müsse, an welchem bereits ungesäuerte Brode zu essen sind, so dass er „der Sabbath“ schlechtweg genannt werden könne, indem er von allen andern Sabbathen des Jahres unterschieden ist. Vielmehr sei, wenn der erste Pessachtag auf den Sonntag trifft, der Genuss der neuen Frucht erst in der späteren Woche gestattet, und wenn dies wirklich beim Eintritte in Kanaan der Fall gewesen, dann habe nothwendig das Manna mit dem Montage nach dem Feste aufgehört, indem erst nach dem siebenten Pessachtage, der damals auf den Sabbath getroffen, also an dem nicht mehr zum Feste gehörigen Sonntage ’Omer und Opfer dargebracht und nun die neue Frucht genossen werden konnte. Das wollen offenbar die im Originale folgenden Worte Ibrahim’s sagen. Das ist auch offenbar der Sinn des Berichtes, welchen Hadassi in Eschkol a. a. O. mittheilt, die Samaritaner läsen an unserer Stelle noch zwischen המן und ארבעים die Worte: במדבר ובשדה, in der Wüste und im Felde. Von einer solchen Lesart finden wir keine Spur, sie kam aber Hadassi oder seinem Gewährsmann aus einer Erklärung zu, wie sie Ibrahim hier gibt, dass die Israeliten auch in Kanaan noch bis zum Montage in (oder nach) der Pessachwoche, also nicht bloss in der Wüste, sondern selbst noch einige Tage auf dem Felde vor Jericho das Manna gegessen haben!

7. In der Auffassung der Stelle 3 Mos. 23, 40 weichen die Karäer von den Rabbaniten ab. Diese betrachten die hier genannten Pflanzungen als einen Feststrauss von der Ernte, mit dem am ersten Tage des Hüttenfestes die Freude bezeigt werde. Die Karäer bringen diese Vorschrift mit dem Berichte in Nehemias 8, 15 ff. in Zusammenhang, woraus hervorzugehen scheint, dass diese Pflanzungen für die Herstellung der Hütten und nicht für einen besonderen Feststrauss verwandt werden sollen (vgl. Aben Esra z. St., Hadassi in Eschkol f. 86 d, Ahron in Mibchar z. St. Eliah in Addereth, Sukkoth c. 1 f. 46a). Demgemäss muss der Sinn der Worte: ihr sollt euch nehmen „am“ ersten Tage (ביום) u. s. w. sein: vor dem ersten Tage, da die Hütte doch früher zubereitet sein muss. Das sagt auch ausdrücklich Eliah in Addereth (a. a. O. c. 2) מצאנו כתוב טעם הבי"ת כטעם קודם · · · וכי טעם בי"ת ביום הראשון ר"ל קודם היום הראשון. Man sollte nun denken, die Samaritaner, die keine Rücksicht auf das Buch Nehemia zu nehmen haben, würden hier vollständig mit den Rabbinen, die den einfachen Wortsinn für sich haben, übereinstimmen. Dennoch begegnen wir bei Abu-Said der Uebersetzung, welche offenbar die karäische Auffassung wiedergibt. Dass dies allgemeine samaritanische Annahme ist und Abu-Said nicht etwa bloss einem karäischen Bibelübersetzer ohne Untersuchung nachschreibt, beweisen die Worte im Festhymnus (vgl. Heidenheim’s Vierteljahresschrift Bd. I, S. 426).*)

---

*) Maschalmah a. a. O. S. 96 drückt sich sehr unbestimmt darüber aus.

3. Speisegesetze.

1. Der Pentateuch enthält (3 Mos. 11, 5 Mos. 14) umständliche Vorschriften über die Thiergattungen, welche zum Genusse untersagt sind, und selbstverständlich legen alle Religionsparteien innerhalb des Judenthums gleiches Gewicht auf diese Vorschriften. Während jedoch für andere Thiergattungen allgemeine Kennzeichen ihrer Reinheit oder Unreinheit angegeben werden, wird bei den Vögeln bloss eine Anzahl unreiner verzeichnet, ohne dass ein allgemeines Kriterium angegeben würde, welches die unreinen kenntlich macht oder als Erforderniss aufzustellen wäre, um Vögel als für den Genuss erlaubt zu bestimmen. Was die Bibel unterlässt, holt die Mischnah (Chullin 3, 6) nach: סימני העוף לא נאמרו, אבל אמרו חכמים, כל עוף הדורס טמא, כל שיש לו אצבע יתירה וזפק וקורקבנו נקלף טהור.

Für diese vier Zeichen, dass nur ein Vogel, welcher nicht zertritt, eine hervorstehende Zehe, einen Kropf, einen leicht schälbaren Magen hat, als rein zu betrachten sei, ist eine biblische Handhabe nicht vorhanden; gewiss sind sie jedoch eine bereits alte Bestimmung, die sich auf die Beobachtung der an den zahmen Vögeln, gegenüber den Raubvögeln, gefundenen Merkmale gründet. Wir erfahren nicht, wie sich die Sadducäer zu dieser Bestimmung verhalten, die Karäer erheben schwachen Widerspruch dagegen, der im Ganzen keine praktischen Folgen hat, da man sich doch von beiden Seiten im Genusse von Vögeln bloss auf eine gewisse Anzahl beschränkte, die im täglichen Gebrauche waren, wie Gänse, Hühner, Tauben u. dgl. Um so merkwürdiger ist, dass Abu-Said in dem Scholion zu 3 Mos. 10, 11 (S. 300) bei der Aufzählung des Reinen und Unreinen, von den reinen Thieren sprechend, nachdem er die für die Vierfüssler vorgeschriebenen Erfordernisse aufgezählt hat, mit den Vögeln fortfahrend, vollständig die in der Mischnah verzeichneten Kriterien aufstellt.

Ob auch Ibrahim auf diese Merkmale der reinen Vogelgattungen aufmerksam macht, weiss ich nicht, da mir bloss der Commentar zu den zwei Büchern vorgelegen; aus ihnen mag hier eine Stelle angeknüpft werden, die von den reinen Vögeln handelt, wenn sie auch nicht gesetzliche Bestimmungen bespricht, vielmehr historischen Inhalts ist. Bekanntlich wird in dem zweiten Berichte von dem Herannahen der Sündfluth Noah beauftragt, von reinen Thieren je sieben, von unreinen jedoch nur je zwei in die Arche aufzunehmen, von den Vögeln wiederum je sieben (1 Mos. 7, 2. 3). Sollten nun von jeder Vogelgattung sieben genommen werden oder wurde auch für die Anzahl der aufzunehmenden Vögel der Unterschied zwischen reinen und unreinen gemacht? Die Harmonistik hält die letztere Ansicht fest; denn nur so liess sich die Stelle mit der im ersten Berichte (6, 20), wonach von den Vögeln, gerade wie von allen übrigen Thieren, nur je zwei aufgenommen werden sollten, ausgleichen: die Zweizahl, sagte man, gilt von den unreinen. Für diese Abweichung in der Zahl wusste sie auch einen Grund anzugeben. Von den reinen Thieren und Vögeln sollte Noah nach seinem Austritte aus der Arche Opfer darbringen, wie er denn wirklich that (8, 21), es be-

durfte also eines grösseren Vorrathes von ihnen. Die 70 sagen in ihrer Uebersetzung 7, 3 daher ausdrücklich: von den reinen Vögeln je sieben, von den unreinen je zwei, und der Samaritaner fügt im Texte kürzer dem עוף השמים noch הטהור bei, indem er dies für genügend hielt, da für die unreinen sich schon 6, 20 die Bestimmung vorfand. Wie aber verhalten sich dazu die andern Richtungen im Judenthume? Der Syrer zwar nimmt in seine Uebersetzung den Zusatz des Samaritaners auf, jedoch nicht so die Thargumen und auch nicht Saadias, wie denn derselbe auch aus unserem Texte geschwunden ist. Allein wenn sie es auch nicht ausdrücklich im Texte haben, so haben sie doch ohne Zweifel so erklärt, wozu ja die Lösung des Widerspruchs zwischen 6, 20 und 7, 3 nöthigte. Bestimmt ausgesprochen finde ich zwar diese Annahme in keinem alten rabbinischen Buche, nur eine Andeutung oder richtiger die Voraussetzung kann man in den Worten des Midrasch Bereschith rabba (c. 34) zu 8, 20 finden, wo agadisch das Wort ויבן mit dem Stamme בין, begreifen, einsehen in Verbindung gesetzt wird: Noah erwog in sich, warum wohl Gott ihm geboten, von den reinen Geschöpfen mehr als von den unreinen mitzunehmen, doch wohl bloss damit er von jenen Opfer darbringen könne, da that er es denn auch alsbald. ויבן כתיב, ויתבונן, אמר מפני מה צווני הקב"ה וריבה בטהורים יותר מן הטמאים, אלא להקריב מהן קרבן, מיד ויקח מכל הבהמה הטהורה וגו' — Hier wird offenbar vorausgesetzt, dass auch bei den Vögeln derselbe Unterschied zwischen den reinen und den unreinen in Betreff der Zahl stattfand wie bei den Vierfüsslern. Ausdrücklich wird diese Annahme bezeugt von dem Buche ha-Jaschar, das aber dem zehnten Jahrhundert angehört, mit den Worten: מן הבהמה הטהורה ומן העוף הטהור הביא שבעה שבעה. dasselbe wiederholen die Commentatoren Raschi und Aben-Esra sowie der Karäer Ahron ben Joseph. Ein Missverständniss ist es daher von Seiten Ibrahim's, wenn er behauptet, die beiden Parteien der Juden sagten, bei den Vögeln sei die Zahl der reinen und unreinen gleich gewesen, er schloss dies wohl aus dem Umstande, dass in ihrem Texte das Wort הטהור vermisst wird.

2. Was als altisraelitischer Brauch 1 Mos. 32, 33 erwähnt wird, die Spannader nicht zu geniessen, das gilt bei allen Parteien im Judenthum als dauerndes Verbot. Der Pharisäismus will jedoch Vögel von diesem Verbote ausnehmen, ihnen fehle die Hüftpfanne, deren dabei im Verse gedacht wird: אינו נוהג בעוף מפני שאין לו כף (Mischnah Chullin 7, 1). Die babylonische Gemara erregt gegen diese Erleichterung in gewissen Fällen Bedenken (92 a), doch sind dieselben von keinem durchgreifenden Einflusse. Ich glaube kaum, dass die Sadducäer und die alte Halachah in diesem Punkte eine strengere Praxis hatten. Auch die Karäer weichen nicht entschieden ab; es machen sich verschiedene Ansichten unter ihnen geltend, ohne dass es zum Abschlusse kommt (vgl. Eliah in Addereth, Schechitah c. 21 f. 69 a 2 und das in ed. Koslof vorgedruckte Iggereth Gid ha-Nascheh). Dieselbe Unsicherheit finden wir bei den Samaritanern, wenn auch der alte Brauch die Vögel von dem Verbote ausschloss.

3. Können wir nun diesen Punkt nicht zu den Unterscheidungslehren rechnen, so gilt dies umsomehr von dem Fettschwanze der Schafe. Schon „Urschrift" S. 467 ff. ist nachgewiesen, dass die Entscheidung darüber, ob dieser Fettschwanz zu den verbotenen Fettstücken zu zählen sei, eine Frage, welche so heftige Kämpfe zwischen Karäern und Rabbaniten veranlasste, indem jene seinen Genuss untersagten und diese ihn erlaubten, bereits zwischen den Pharisäern einer- und (den Sadducäern wie) Samaritanern andererseits streitig war, und dass die pharisäische Ansicht, deren Wiedergabe von den alten Uebersetzern offenbar bei der Wahl ihrer Ausdrücke beabsichtigt ist, auch in unserem Texte durch einige leichte Aenderungen zum bestimmten Ausdrucke gelangen sollte. Mit diesem Nachweise, welcher „Ozar nechmad" IV, S. 102 noch durch einzelne Nachträge bekräftigt wurde, verhält es sich in Kürze so. Unter den Fettstücken, welche von dem Schafe als Friedopfer auf dem Altare zu bringen sind, wird überall der Fettschwanz mit aufgezählt und zwar immer als erster Theil, so 2 Mos. 29, 22. 3 M. 3, 9. 7, 3. 8, 25 und 9, 19. Am ersten Orte heisst es: Du sollst vom Widder nehmen das Fett, (nämlich) den Schwanz ([את] האליה ohne Waw, wie der Samarit. liest) und das Fett, welches das Innere bedeckt u. s. w., am zweiten: Er bringe vom Friedopfer dar als Feuermahl Gotte sein (des Schafes) Fett, (nämlich) den ganzen Fettschwanz, den er gegenüber dem Schwanzknochen abtrenne, und das Fett u. s. w., am dritten: und all sein (des Schuldopfers, Ascham, das vorzugsweise aus einem weiblichem Schafe bestand, 5, 6) Fett bringe es von ihm dar, (nämlich) den Fettschwanz und das Fett u. s. w., am vierten: Und er nahm (von dem Widder) das Fett, (nämlich) den Fettschwanz (את האליה ohne Wav, wie der Samarit. liest) und das Fett u. s. w., und endlich am fünften: Und die Fettstücke vom Rinde und vom Widder, (nämlich) den Fettschwanz und das Bedeckende u. s. w. Dass nach allen diesen Stellen der Fettschwanz des Schafes vom Friedopfer auf dem Altar dargebracht und verbrannt werden soll, unterliegt keinem Zweifel und wird auch von keiner Seite bestritten. Aus dem einfachen Sinne der Stelle geht auch hervor, dass der Fettschwanz als zu den Fettstücken gehörig betrachtet und eben deshalb auf den Altar gebracht wurde.*) Jedoch würde es auf den Namen nicht ankommen, da doch jedenfalls die Bestimmung ihn darzubringen fest steht, wenn er auch nicht als Fettstück gälte. Einen Einfluss auf die Praxis aber hat es, ob diese Bezeichnung auch ihm gilt, durch das Verbot, irgend einen Fetttheil „von dem Viehe, von welchem man einen Feuerantheil Gotte darbringt", nämlich „Ochs, Schaf und Ziegenbock" zu geniessen (3 Mos. 7, 22 ff.). Dieses Verbot betrachtete man nicht auf wirkliche Opferthiere beschränkt, sondern als auf alle Thiergattungen ausgedehnt, von denen

*) Das gilt auch von den zwei Nieren und dem Leberlappen, die von allen Thiergattungen dargebracht wurden, und wirklich umfasst der Streit zwischen Karäern und Rabbaniten auch diese; allein sie stehen weniger im Vordergrunde und werden daher bloss nebensächlich beachtet.

geopfert werden darf, selbst dann, wenn sie bloss zu gewöhnlichem Fleischgenusse geschlachtet werden. Und nun entstand die Frage, ist unter allen Umständen der Fettschwanz des Schafes zum Genusse unerlaubt?

Die abweichende Beantwortung dieser Frage datirt sicher aus sehr alter Zeit und knüpft sich bereits an die Verschiedenheit zwischen der altisraelitischen und der judäischen Auffassung. Für die erstere (vgl. d. m. Ztschr. Bd. XIX S. 604 ff.) war ein jeder Fleischgenuss von Thieren, die zu Opfern tauglich waren, wirklich nur als Opfer gestattet, das auf dem Altar zu schlachten und von welchem Feuertheile, und zwar bestimmte Fettstücke, beim Schafe auch der Fettschwanz, darzubringen waren; natürlich waren nun diese Fettstücke dem profanen Genusse untersagt. Die judäische Auffassung jedoch, welche Opfer bloss im Tempel zu Jerusalem gestattet, überhaupt daher in ihrem Buche, dem Deuteronomium, von Opfern sehr wenig spricht, der Friedopfer nur einmal ausdrücklich gedenkt — und zwar bei Gelegenheit einer alterthümlichen vorübergehenden historischen Thatsache, bei dem Ueberschreiten des Jordan zur Zeit des Einzugs in Kanaan, wo dann ein Altar auf Ebal errichtet, Ganz- und Friedopfer dargebracht werden sollten (27, 7), — die hingegen den Fleischgenuss gemeinhin, ohne dass das Thier als Opfer zu weihen nöthig wäre, gestattet, sie weiss überhaupt Nichts von darzubringenden Fettstücken, sie kennt bloss das Verbot des Blutes, das bei Opfern auf den Altar, bei anderem Fleische auf die Erde gegossen werde (wie dies bereits Aben-Esra zu 3 Mos. 7, 23 ff. einsichtig hervorhebt). Somit gab es für sie gar kein Verbot von Fetttheilen, geschweige vom Fettschwanze des Schafes. Nun aber wuchsen die Documente altisraelitischer und judäischer Lehre zu einem Buche, dem Pentateuche, zusammen, die verschiedenen Ansichten mussten sich ausgleichen und sich gemäss dieser Ausgleichung einleben. Ist ein Verbot des Fettes zum Genusse von Opferthieren ausgesprochen, so kann, sagte man, bloss gemeint sein: von opferfähigen Thieren; denn ein Verbot, dass die Gott geweihten Theile nicht dem profanen Genusse hingegeben werden dürfen, ist doch selbstverständlich und braucht nicht besonders vorgeschrieben zu werden. Darin musste sich die judäische Auffassung fügen. Aber soll hier, wo der allgemeine Ausdruck: Fett gebraucht wird, auch der Schafschwanz, auch die Nieren und der Leberlappen einbegriffen sein? Nimmermehr, behaupteten deren Anhänger. Allerdings, erklärten im Gegentheile die Bewahrer der altisraelitischen Richtung. Als solche haben wir uns die Samaritaner, aber auch die priesterlichen Sadducäer zu denken, welche dadurch wieder ein Vorrecht genossen, während die Pharisäer die erstere Behauptung festhielten. Deren Ansicht sehen wir fast durchgehends von den alten Uebersetzern vertreten, indem sie bald ganze Worte zurücklassen, bald ein „und" hinzufügen (wie Urschrift und Ozar nechmad an den aa. OO. näher nachgewiesen ist), um den Fettschwanz als ein besonderes, nicht in den Fetttheilen mit einbegriffenes Opferstück zu bezeichnen. Auch unser Text ist von solchen Versuchen nicht unberührt geblieben, indem er in

der ersten und in der vierten Stelle ein Wav hinzufügt, das nur tendentiöse Correctur ist. Mit noch grösserer Absichtlichkeit verfahren die Accentuatoren, indem sie durch Trennung und Verbindung der Wörter den Fettschwanz aus dem Inbegriffe der Fetttheile zu entfernen suchen (vgl. Urschrift a. a. O.). Die Samaritaner bleiben bei dem ursprünglichen Texte und bei der altisraelitischen Ansicht, die Karäer, offenbar in Bewahrung sadducäischer Lehre, schliessen sich ihnen an, wenn sie auch den Bibeltext der Pharisäer angenommen haben.

Die Ansicht, welche ich über diesen Punkt den Samaritanern beilege, ist eben nur aus ihrem Texte und aus dem Umstande, dass die Karäer darüber einen so hartnäckigen Streit führen, erschlossen; eine ausdrückliche Nachricht darüber finde ich nirgends. Die thalmudischen Schriften sind überhaupt karg in ihren Berichten über die Samaritaner und gehn über die Erlaubniss des Fettschwanzes sehr flüchtig hinweg; auch der spätere Tractat über die Samaritaner gibt keine Andeutung hierüber. Aber auch bei diesen selbst finde ich nicht, dass sie von einer Abweichung in dieser Beziehung von den Juden sprechen. Zwar lag mir Ibrahim's Commentar vom dritten Buche an, wo vorzugsweise der Ort zur Besprechung ist, nicht vor; allein wenn er von einer solchen abweichenden Auffassung, die noch dazu mit einer wenn auch kleinen Abweichung im Texte zusammenhängt, gewusst hätte, so würde er wohl schon früher, namentlich zu 2 Mos. 29, 22, die Gelegenheit wahrgenommen haben, darüber eine Andeutung zu geben. Ja noch mehr! Die samaritanischen Uebersetzer scheinen sich sogar auf die Seite des Rabbinismus zu stellen (wie schon Ozar nechmad a. a. O. erwähnt ist). Das את vor האליה in 2 Mos. 29, 22 (nach sam. LA.), 3 Mos. 7, 3 und 8, 25 ist im samaritanischen Texte mit einem Striche oben versehen; ein solcher will bekanntlich immer andeuten, dass das Wort nicht in der häufigen Bedeutung zu lesen oder zu erklären sei, sondern nach einer ungewöhnlicheren, also dass את nicht als Zeichen des Accus., sondern in der Bedeutung „mit" zu nehmen sei, wie in der That an beiden letzteren Stellen der aramäische Samaritaner עם אליאה übersetzt, so dass das Fett nebst dem Schwanze, dieser nicht als Fettstück, dargebracht wird. In der ersten Stelle aber lässt der Uebersetzer (wenigstens in der dem Polyglottendrucke zu Grunde liegenden Handschrift — die Worte את האליה ואת החלב ganz zurück, gerade wie sich eine ähnliche Auslassung die Vulgata — d. h. ihr Führer, etwa Symmachus — 3 Mos. 7, 3 gestattet. Morinus scheint dies als einen zufälligen Abschreibefehler zu betrachten; es dürfte aber wohl eine absichtliche Auslassung sein. Bei Abu-Said begegnen wir ähnlichen Erscheinungen. Er übersetzt 3 Mos. 3, 9 ואת החלב und 8, 25 ואת האליה beide mit Wav gegen den Text seiner Genossen, wohl ohne Arg Saadias folgend, aber dann jedenfalls ohne Bewusstsein von irgend einer Differenz. So mag wohl den späteren Samaritanern, wie sie überhaupt in tiefe Unwissenheit versunken sind, ihre eignë gesetzliche Tradition in einem selten vorkommenden Punkte entschwunden sein; ihr Text aber, den sie bewahrt und

uns ausgeliefert haben, gibt uns, zusammengenommen mit andern uns bekannten Thatsachen, genügende Kunde von ihrer einstigen Lehre.

4. 5. Zwei andere Gegenstände finden wir gleichfalls von den Samaritanern nicht erwähnt, wohl aber anderweitig bezeugt. Sie gestatten nicht, dass ein dem Verenden nahes Thier (מסוכנת, כרסכים) noch geschlachtet werde und erklären das Fleisch, wenn dies geschieht, für dem Genusse unerlaubt. Ferner verlangen sie, dass das ausgetragene Junge, welches sich im Mutterleibe eines geschlachteten Viehes findet (שליל), als ein selbstständiges Wesen betrachtet und besonders geschlachtet werde.*) In beiden Punkten sind sie in Uebereinstimmung mit den Karäern (Sadducäern) und der alten Halachah, während der jüngere Pharisäismus diese Strenge abweist. Haben wir darüber keine directen Aussprüche von ihnen, so werden wir doch durch anderweitige Mittheilungen wie durch ihre eignen Uebersetzungen genügend davon in Kenntniss gesetzt (vgl. d. m. Ztschr. Bd. XVI S. 719 ff., Sadducäer und Pharisäer in jüd. Ztschr. II S. 21 ff., Sonderabdruck S. 15).

6. In vielfacher Beziehung merkwürdig ist eine andere gesetzliche Annahme ebensowohl wegen der Uebereinstimmung der Samaritaner mit den Rabbaniten gegenüber den Karäern wie wegen der sehr genauen Bekanntschaft, welche sie hier mit den Ansichten der verschiedenen jüdischen Richtungen an den Tag legen. Bekanntlich dehnt der Pharisäismus das drei Male (2 Mos. 23, 19. 34, 26. 5 Mos. 14, 21) vorkommende Verbot: Du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen, auf jeden Genuss von Fleisch und Milch zusammen aus, und man ist unsicher, ob die jüngere Halachah die ältere an Strenge überbietet oder umgekehrt. Die Mischnah Chullin 8, 1 lehrt: כל הבשר אסור לבשל בחלב, חוץ מבשר דגים וחגבים. ואסור להעלותו עם הגבינה על השלחן, חוץ מבשר דגים וחגבים ··· העוף עולה עם הגבינה על השלחן, ואינו נאכל, דברי ב"ש, וב"ה אומרים לא עולה ולא נאכל. Alles Fleisch ist untersagt mit Milch zu kochen, mit Ausnahme des Fleisches von Fischen und Heuschrecken, ebenso ist, mit derselben Ausnahme verboten, alles Fleisch zusammen mit Käse auf den Tisch zu bringen. Vogelfleisch mag, nach der Ansicht der Schule Schammai's, mit Käse zusammen auf den Tisch kommen, darf aber nicht zusammengegessen werden, die Schule Hillel's verbietet auch dieses zusammenzubringen. Daselbst 4 wird uns im Namen Akiba's mitgetheilt: חיה ועוף אינם מן התורה שנאמר לא תבשל גדי בחלב אמו שלש פעמים, פרט לחיה לעוף ולבהמה טמאה. „Das Fleisch von Vierfüsslern, die nicht zu den Hausthieren gehören, und von Vögeln in Milch zu kochen ist biblisch nicht verboten; denn das Verbot ist drei Male wiederholt mit dem Ausdrucke: das Zicklein in der Milch seiner Mutter, um (es auf Thiere zu beschränken, die gleich dem Zicklein reine vierfüssige Hausthiere sind und) auszuschliessen Waldthiere, Vögel und unreines Vieh.“ Im Namen Josse's des Galiläers wird dann gelehrt: עוף ··· יכול יהא אסור לבשל בחלב, תלמוד לומר בחלב

*) Vgl. die Anmerkung am Ende des sechsten Punktes.

אמר, יצא עוף שאין לו חלב אם „Man sollte denken, dass für den Vogel (wie das in der Stelle des Deuteronomiums vorangegangene Verbot des Aases auf ihn Anwendung findet, so auch) das Verbot sein Fleisch in Milch zu kochen Geltung habe; deshalb ist dieses mit den Worten „in der Milch seiner Mutter“ ausgedrückt (um es auf die Säugethiere einzuschränken), somit sind Vögel ausgenommen, die keine Muttermilch haben (nicht Säugethiere sind)“. Diese Ansichten sind auch in Mechiltha zur ersten St. — neben anderen erschwerenden Meinungen — und in Sifre zur letzten aufgenommen. An beiden Orten fehlt in den Worten Akiba's der Zusatz מן התורה und ist jeder Anlass zu der Deutung von Akiba's Worten benommen, als wenn nur biblisch das Verbot nicht für Waldthier und Vogel gelte, wohl aber rabbinisch. Die babylonische Gemara jedoch (Chullin 104a 116a) findet — wohl mit sehr zweifelhaftem Rechte — in dem Zusatze der Mischnah ausgesprochen, dass nach Akiba auch das Kochen des Waldthier- und Vogelfleisches mit Milch durch die Rabbinen, wenn auch nicht von der Bibel, verboten sei; dennoch gesteht sie zu, dass Josse der Galiläer in Betreff des Vogelfleisches das Verbot gar nicht anerkennt, wie sie denn hier und sonst eine Baraitha anführt, in welcher es heisst: במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב, am Orte Josse's des Galiläers ass man Vogelfleisch in Milch.

Die Karäer der ältern Zeit erheben gegen die weite Ausdehnung des Verbotes ernsten Widerspruch. Sie möchten gern — was auch Menachem ben Saruk thut — den ganzen Sinn des Verbotes dahin deuten, die unreife Frucht zur Frühreife zu bringen oder ähnlich, doch wollen sie wohl zugeben, dass namentlich durch die Stelle im Deuteronomium der wörtliche Sinn begünstigt wird, aber jedenfalls müsse es auch bei diesem bleiben, so dass das Verbot sich nur darauf bezieht, das Fleisch des Zickleins, höchstens eines jungen Säugethieres überhaupt, in der Milch seiner wirklichen Mutter zu kochen, was grausam wäre, während Fleisch in Milch zu verbieten, deren Beziehung zusammen man nicht kennt, eine Verdrehung des Bibelwortes sei (Hadassi in Eschkol f. 91b f. 132b 2 f. Ahron in Mibchar zur ersten Bibelstelle). Aengstlicher schon ist Eliah am Ende des 15. Jahrh. (Addereth, Schechitah c. 22 f. 69b), indem er nur dann Fleich in Milch zu geniessen gestattet, wenn man sicher weiss, dass diese nicht von der Mutter herrührt, bis dann endlich ein Jahrhundert später dessen Epitomator, Joseph (Anhang zu Dod Mordechai ed. Wien f. 32b) geradezu sagt: Ich möchte mich doch den Männern der Tradition zuneigen, den Genuss von Fleisch in Milch gänzlich untersagen, denn auch unsere Weisen bekennen, dass man bei Dingen, die zweifelhaft sind, sich lieber des Genusses enthalten möge.

Während wir nun die Karäer erst sehr zögernd und allmählich von ernster Bekämpfung auf den Standpunkt der Rabbaniten hinüberschreiten sehen, erblicken wir die Samaritaner jedenfalls viel früher in vollster Uebereinstimmung mit diesen, ausdrücklich die Karäer bekämpfend. Welcher Auffassung freilich sie in alter Zeit huldigten, bleibt mir zweifel-

haft. Der Zusatz an der ersten Stelle: כי עשה זאת כזבח שכח ועברה היא לאלהי יעקב, den der samarit. Text bietet und seine Uebersetzer wiedergeben, der auch in Handschriften der 70 eingedrungen, ist sehr unklar, und deutet eher auf ein zu frühzeitiges Opfer hin. Wenn die Samaritaner in ältester Zeit die weite Ausdehnung des Verbotes sich angeeignet hätten, so würden sie statt eines solchen Zusatzes weit eher ohne Bedenken dem גדי ein וכל בהמה hinzugefügt, auch das אמו weggeworfen haben. Auch die Uebersetzer geben nichts Bestimmtes an die Hand. Der aramäische Uebersetzer gibt Wort für Wort wieder und wenn er an erster Stelle עמה für אמו setzt, so kann dies zwar bedeuten wollen in der Milch seiner Gattung, wenn sie auch nicht von der Mutter herrührt, doch ist es auch möglich, dass es eine blosse, so häufig vorkommende Verwechslung der Gutturalen ist, umsomehr da sie bei den andern Stellen nicht wiederkehrt. Auch Abu-Said bleibt bei der wörtlichen Uebersetzung, und nur an der mittleren Stelle erfahren wir durch die Randnote eines Codex: Du sollst nicht Fleisch und Milch zusammenkochen. Ein altes Eigenthum scheint demnach diese weite Auffassung des Verbotes nicht gewesen, daher auch nicht geradezu in die Uebersetzung aufgenommen zu sein; wohl aber drang sie doch mit der Zeit ein. Und so finden wir sie denn bei Ibrahim als die allein herrschende nachdrücklich betont. Das Verbot, sagt er zur ersten Stelle, umfasst dem einfachen Sinne nach das Böcklein wie jedes andere Thier in der Milch seiner Mutter zu kochen; dem natürlichen Sinne widerstrebt hingegen die Erklärung, dass man das Erstgeborene nicht heranwachsen lasse bei seiner Mutter, sondern es am achten Tage dem Priester gebe (vgl. 2 Mos. 22, 29), sich darauf stützend, dass בשל auch reifen lasse bedeute. Die Partei der rabbanitischen Juden, nicht so die karaitischen — stimmen vielmehr mit uns überein, alles Fleisch mit aller Milch, auch das Vogelfleisch, zu verbieten. Dies geht eben aus der Wiederholung im Deuteronomium hervor, wo es nach der Erwähnung der reinen und unreinen Vögel, wie der andern reinen und unreinen Thiere steht. Während demnach in den zwei ersten Stellen gewarnt wird, beim thierischen Opfer einen solchen Gebrauch von der Milch zu machen, so lehrt die dritte Stelle, dass sie weder bei Vierfüsslern noch bei Vögeln angewendet werden darf. Die Karäer irren, wenn sie das Vogelfleisch vom Verbote ausnehmen, weil das Wort „Böcklein“ gebraucht wird; die ausführliche Widerlegung, welche die Rabbaniten entgegenstellen, mitzutheilen gebricht es an Zeit.

Er führt dann eine Stelle aus dem Buche des מנגא ן' אלשאער an, der sich auf seine exegetische Weisheit sehr viel zu Gute thut, den Juden aber solche Einsicht abspricht.

Auch zu der zweiten Stelle bemerkt er, Einige erklärten das לא תבשל im Zusammenhange mit dem Gebot: „am achten Tage sollst du mir es geben“, allein die Traditionen bestimmten es als Verbot des Genusses eines jeden Fleisches mit jeder Milch, und die Schrifterklärer brachten dafür entscheidende Beweise.

Trotz diesen positiven Erklärungen Ibrahim's, die über die Ansicht seiner Zeit keinen Zweifel zulassen, will es mich dennoch bedünken,

dass in der alten Zeit ebensowohl Samaritaner wie Sadducäer dem Verbote von Fleisch mit Milch fremd waren, und erst ihre Epigonen, die jüngeren Samaritaner und die Karäer, in dem Streben sich überall als die Frommen zu zeigen, den Pharisäern (Rabbaniten) auch hier einen Vorzug an Enthaltsamkeit nicht zukommen lassen wollten und daher auch dieses Verbot aufnahmen. Gehn wir nämlich tiefer in Betrachtung dieser Vorschrift ein, so ergibt sich uns wieder die alte Differenz zwischen der efraimitisch-israelitischen und der judäischen Anschauung, die sich dann in eigenthümlicher Weise forterbt. Die erstere hat überall das Opfer, das im eignen Hause auf dem Privataltare dargebracht werden kann, vor Augen (vgl. d. m. Ztschr. Bd. XIX S. 604 ff.), sie gebietet daher das Erstgeborne vom Rinde oder Schafe, sobald überhaupt das Junge als zum Opfer tauglich anerkannt wird, d. h. vom achten Tage an (3 Mos. 22, 27), alsbald an diesem Tage zu schlachten und es nicht aufzuschieben (2 Mos. 22, 29). Aber auch nicht früher soll es dargebracht werden; die ersten sieben Tage soll das Junge „unter“, „bei“ der Mutter sein, d. h. von ihr genährt werden und ist da also als Opfer überhaupt nicht tauglich, darf daher auch als Erstgeborenes, wenn dieses auch unmittelbar am achten Tage dargebracht werden soll, nicht früher Gott übergeben werden. Dieses eben ist der Sinn des zwei Male im Exodus und zwar immer im Anschlusse an die darzubringenden Erstlinge, wiederholten Gebotes: לא תבשל גדי בחלב אמו, das Junge darfst du nicht, wenn es noch in der Muttermilch ist, kochen, und es scheint dies bloss das Verbot zu enthalten, dass das erstgeborene Junge nicht zu frühzeitig als Opfer dargebracht werde.*) Das Deuteronomium hingegen, die judäische Auffassung hervorhebend, dass Opfer bloss im Tempel zu Jerusalem dargebracht werden können, verlangt, dass auch das Erstgeborene dort verzehrt werde (15, 19 f.). Natürlich konnte nun nicht mehr ein Nachdruck darauf gelegt werden, es sogleich am achten Tage als heiliges Mahl zu verzehren, vielmehr nur „Jahr für Jahr“, an dem Wallfahrtstage sollte auch das Erstgeborene, in welchem Alter es sich gerade befand, mit nach Jerusalem genommen werden, während es vorher heilig gehalten wurde und kein Gebrauch von ihm gemacht werden durfte. Die Bestimmung, das Junge sieben Tage bei der Mutter zu lassen, liess der Deuteronomiker, als für seinen Standpunkt ganz überflüssig, gleichfalls zurück. Das Verbot nun, גדי בחלב אמו nicht zu kochen, hatte in dem Sinne, das Thier, namentlich das Erstgeborene, nicht vorzeitig zu opfern, für ihn keine Bedeutung; wenn er es dennoch aufzunehmen sich gedrungen fühlte, so war es für ihn nicht mehr Opfervorschrift für die Beschaffenheit des jungen Thieres, sondern ein allgemeines Gebot, Fleisch nicht in (der Mutter-) Milch zu kochen. Das war eine bis dahin ganz unbekannte Bestimmung, die auch in gar keinem weiteren Zusammenhange mit dem Complexe der Gesetze stand; allein

*) Was hier גדי בחלב אמו heisst, wird anderswo (1 Sam. 7, 9) kürzer bezeichnet mit טְלֵה חָלָב, ein Milchlamm, d. h. ein noch saugendes Lamm.

in seiner Gewissenhaftigkeit, Nichts von dem vorliegenden israelitischen Gesetze wegzulassen, insofern es seinem Streben für die Einheit der Opferstätte nicht widersprach, ja die den Priester zunächst angehenden Gesetze auf das ganze Volk zu übertragen, behielt er die Vorschrift wörtlich bei, während ihr Sinn dem ganzen Zusammenhange nach ein anderer wurde.

Später wuchsen die israelitischen und judäischen Schriften zu Einem Pentateuch zusammen. Die Vorschrift im Exodus, dass das Erstgeborene am achten Tage alsbald Gott übergeben werde, konnte als widersprechend dem Deuteronomium und unverträglich mit dem einen Tempel und der dorthin nöthigen Wallfahrt, nicht aufrecht erhalten werden; vielmehr fasste man es dahin auf, dass dadurch nur ausgedrückt werde, es dürfe vom achten Tage an, aber auch weiterhin Gott dargebracht werden (vgl. Mechiltha und Sifra). Aber in Betreff des Verbotes, das Böcklein in der Milch der Mutter zu kochen, scheint die alte Verschiedenartigkeit der Auffassung sich theilweise fortgeerbt zu haben. Die Anhänger der altisraelitischen Lehre, Samaritaner und in manchen Stücken auch die Sadducäer, bleiben bei dem ursprünglichen Sinne, ein unreifes Thier nicht zu opfern, und nur dies kann der Zusatz sagen wollen, den der samarit. Text an der ersten Stelle hat und den auch Handschriften der 70 wiedergeben. Die bereits angeführten Worte dieses Zusatzes: כי עשה זאת כזבח שכח ועברה היא לאלהי יעקב sind unklar. Die Samaritaner übersetzen שכח nach der bibl. hebr. Bedeutung: das Vergessen, ein Vergessendes (אנשתו); das ist ganz unsinnig, die Uebersetzer hatten sicher selbst vergessen, was die ursprüngliche Bedeutung des Wortes und ganzen Satzes ist. Die Sprache desselben ist die vom Aramaismus durchzogene spätbebräische, so ist עברה nicht etwa עֶבְרָה, Zorn, (wie der aram. Samaritaner mit מרגזה übersetzt), sondern עֲבֵרָה, Uebertretung, Sünde, wie richtig die eine griech. Handschrift (cod. Vat. 58 bei Holmes): *παράβασις* (die andere, cod. Basil. in Hexapla Deuteron., weniger genau: *μίασμα*) und Abu-Said: מעציה. So ist auch שכח nach der aram. Bedeutung: finden, gefunden werden, zu nehmen; so wird es nicht bloss häufig im Chald. und Syr. gebraucht, sondern auch in dem Samaritanischen in der etwas abgewandelten Form שקה und שקע (vgl. Castellus und d. m. Ztschr. Bd. XVIII S. 815 Anm. 5). Es heisst demnach: ein im Mutterleibe gefundenes Thier, also ein noch nicht ganz ausgetragenes, als ein solches nämlich werde auch dasjenige geachtet, das zu frühzeitig, so lange es noch die Muttermilch geniesst, als Opfer dargebracht wird. Das drückt der Grieche (in cod. Bas.) aus mit *ἀσπάλαξ*, Maulwurf, hier allgemein: das des Augenlichtes noch beraubte Thier; indem es, zur Welt kommend, noch der Sehkraft beraubt ist,*)

*) Auf diese Eigenthümlichkeit, dass das נֵפֶל, das unreife Kind, die Sonne nicht sieht, in Finsterniss wandelt, wird, so oft es in der Bibel genannt wird, ganz besonders hingewiesen, Ps. 58, 9, Hiob 3, 16, Koh. 6, 3 ff. Und so scheint mir denn auch die traditionelle Erklärung, welche Thargum u. bab. Moëd katon 6b zu Ps. 58, 9 geben, die richtige zu

während die Wiedergabe in cod. Vat. mit *μῖσος* verallgemeinert ist. — Die Anhänger der judäischen Auffassung jedoch, die Pharisäer, nahmen das Verbot losgelöst vom Opfer als ein solches, das das Kochen von Fleisch in Milch untersagt. Erst später gingen Samaritaner und Karäer gleichfalls in diese Auffassung ein, während ihnen dunkel die alte Erklärung erinnerlich war.*)

4. Verbotene Ehen.

1. Neben der zweimaligen Aufzählung einer grösseren Reihe verwandter Personen, mit welchen der eheliche Umgang nicht gepflogen werden dürfe, im Leviticus (18, 6 ff. 20, 11 ff.), erwähnt der Deuteronomiker nur das Verbot, des Vaters Frau zu nehmen (23, 1), und bei dem Fluche ist wiederum nur der buhlerische Umgang mit dieser, mit der Schwester und mit der Schwiegermutter genannt (27, 20 ff.); dass hier bloss Heimliches erwähnt werde, schliesst doch andern Umgang mit Verwandten, der ebenso verborgen geschehen kann, nicht aus. Es scheint immerhin, dass die nahen verwandtschaftlichen Ehen dem judäischen Standpunkte keineswegs so gräuelhaft erschienen wie dem israelitischen. Als der Pentateuch in seiner Einheit zur Geltung kam, wurde auch das Verbot sämmtlicher in dem Leviticus untersagter Verwandtschaftsehen angenommen. Samaritaner und Sadducäer wie deren Epigonen, die Karäer, sind wiederum strenger als Pharisäer und Rabbaniten. Zwar haben auch diese nicht bloss die Verbote im Leviticus aufrecht erhalten, sondern auch mehrere an diese Verwandtschaftsgrade sich anschliessende nach der Anordnung der Soferim als verbotene Ehen des zweiten Grades betrachtet: שניות מדברי סופרים (Mischnah Jebamoth 2, 4), und die Thossefta wie die Gemaren zählen diese Ehen auf. Allein die Karäer dehnen diese Verbote durch Gleichstellung von Agnaten und Cognaten von auf- und absteigender Linie, und Uebertragung des für die eine Seite aufgestellten Verbotes auf die andere Seite — was רכוב heisst — so weit aus, dass die Späteren wieder manche Erleichterung vernehmen mussten. Die Samaritaner verbieten einige Ehen, welche die Juden erlauben, verwerfen aber die weite Ausdehnung der verbotenen Verwandtschaftsgrade bei den Karäern, deren Streitigkeiten unter sich selbst über diesen Punkt ihnen auch nicht unbekannt geblieben. So belehrt uns Abu-Said im Scholion zu 3 Mos. 18, 1 (S. 323 Anm. 4). „Die rabbanitischen Juden, sagt er, erlauben sieben [bei uns] verbotene

---

sein. Das dort dem נפל zur Seite stehende אֶשֶׁת combiniren sie nämlich mit dem mischnaitischen und thargum. אשות, welches Maulwurf bedeutet, בריה שאין לה עינים; אשת ist demnach dort gerade wie das griech. *ἀσπάλαξ* Bezeichnung des noch des Sehvermögens entbehrenden Kindes, und steht nicht für den wirklichen Maulwurf.

*) Ob damit die Verschiedenheit in Betreff des im Mutterleibe gefundenen ausgetragenen Thieres, welche oben als fünfter Punkt kurz berührt ist, in Zusammenhang steht, indem eben nach der alten Ansicht mit dem unreifen Thiere bis zur vollen Reife gewartet werden soll, will ich hier bloss andeuten; mir ist Dies sehr wahrscheinlich.

Ehen, nämlich: mit der Tochter des Bruders, der Tochter der Schwester, dem Weibe des Oheims väterlicher Seite (Vaterbruders), dem Weibe des Oheims mütterlicher Seite (Muttersbruders), dem Weibe seines Bruders von Mutterseite, der Tochter des Mannes seiner Mutter und der Schwester der Frau.“ Nachdem er die Begründung dieser Verbote kurz versucht, fährt er fort: „Sie (die Rabbaniten) weichen darin ab. Die Karäer wenden die schlechte „Therkib“ genannte Uebertragung an und verbieten dadurch viele wirklich erlaubte Ehen; sie sind aber unter sich selbst uneinig.“ Wir erfahren hier die Feststellung der Samaritaner, wenn Abu-Said auch mit der der rabbanitischen Juden nicht ganz im Reinen ist. Denn wenn er als verbotene Ehen, welche die Juden erlauben, die mit dem Weibe des Vatersbruders und des Muttersbruders aufzählt, so ist er im Irrthume, da beide auch den Rabbaniten als verboten gelten, die erstere als biblisch, die andere als rabbinisch. Ebenso gilt den Rabbaniten die Ehe mit der Frau des Bruders mütterlicher Seite ebenso verboten wie mit der Frau des Bruders väterlicher Seite. Umgekehrt erwähnt er nicht die Tochter der Frau des Vaters; er findet nämlich diese in den Worten בת אשת אביך (V. 11) ausdrücklich genannt. Allein bekanntlich gestatten die Rabbaniten die Ehe aller zusammengebrachten Kinder, mag das Mädchen von dem zugebrachten Vater oder der zugebrachten Mutter herrühren. Der Streit endlich über die Schwester der Frau ist natürlich nach dem Tode der Frau; bei deren Lebzeiten ist sie ausdrücklich in V. 18 verboten. Nach dem Tode der Frau jedoch gestatten die Rabbaniten deren Schwester zu heirathen, während die Samaritaner sie gleich den in dem vorhergehenden Verse von der Frau Abstammenden zu allen Zeiten verboten erachten.

Wir wollen auf diesen Streit — mit Ausnahme des Punktes über die Schwagerehe, worüber später — nicht weiter eingehn; er reicht sicher sehr hoch hinauf. Die den beiden Versen, welche über die Schwester handeln (V. 9 u. V. 11), beigegebenen näheren Bestimmungen in dem ersteren מולדת בית או מולדת חוץ, in dem letzteren מולדת אביך, — sowohl in Cap. 20, V. 17 als auch in 5 Mos. 27, unerwähnt — widersprechen einander dem einfachen Sinne nach; denn nach der ersteren wird die Tochter des Vaters oder der Mutter, wenn auch ausserhalb geboren, verboten, und das scheint nichts Anderes zu bedeuten als die zugebrachte, weder dem eigenen Vater noch der eigenen Mutter entsprossene Schwester, während die andere Bestimmung nur dann die Tochter des Vaterweibes verbietet, wenn sie von dem eigenen Vater gezeugt ist. Beide nähere Bestimmungen scheinen Zusätze späterer Zeit, die von zwei verschiedenen gesetzlichen Anschauungen aus hinzugefügt worden und beide sich erhalten haben; der Ausdruck מולדת, der sonst bloss als Collectivum: Nachkommenschaft, Familie gebraucht wird und nur hier als ein Femininum für das einzelne geborne Mädchen sich findet, scheint für die spätere Zeit, welche eine solche Umwandlung der Collectiva in Einzelwörter liebt (vergl. Lehrbuch zur Sprache der Mischnah § 20, 6 S. 49), zu sprechen.

Aus Ibrahim konnte ich nichts Näheres erfahren, da mir der Commentar zum Leviticus nicht vorlag. Dass er jedoch die Ehe mit der Tochter der Schwester für untersagt hält, bemerkt er bereits bei Gelegenheit seiner Entrüstung über die Annahme, dass Joseph's Frau die Tochter seiner Schwester Dinah gewesen sei (vgl. d. m. Zeitschr. Bd. XX, S. 156 u. 170 Anm.).

2. Bereits ist in der Abhandlung über die Leviratsehe (Jüd. Zeitschr. Bd. I S. 19 ff.) nachgewiesen, dass die abweichende Auffassung über dieselbe hoch hinaufreicht. Die israelitische Gesetzgebung kennt dieselbe nicht, sie hat die Sorgfalt für die Erhaltung des Namens und Erbes innerhalb derselben Familie nicht, höchstens dass dieses im Stamme erhalten werde (4 Mos. 32, vgl. 27, 1—11), vielmehr verbietet sie, die überhaupt die Ehen innerhalb der nahen Verwandtschaft strenger untersagt, auch die Ehe mit dem Weibe des Bruders (3 Mos. 18, 16. 20, 21), ohne den Fall anzunehmen, dass der Bruder, ohne Söhne (oder überhaupt ohne Kinder) hinterlassen zu haben stirbt. Nur geschichtlich wird aus der Familie Juda's der Schwagerehe gedacht (1 Mos. 38, 8), wie sie später in diesem Stamme bei der Ahnenmutter des davidischen Hauses, Ruth, wieder auftritt. Die judäische Gesetzgebung gedenkt ihrerseits eines Verbotes in Betreff der Brudersfrau gar nicht und enthält das Gebot der Schwagerehe (5 Mos. 25, 5—10), in dem Bestreben, Namen und Erbe in jeder Familie zu erhalten, wie Dies auch bei Juda und Ruth besonders hervorgehoben wird. Als der Pentateuch zu einer Einheit sich gestaltet hatte, mussten diese Widersprüche zur Ausgleichung gebracht werden. Man nahm auf judäischem Standpunkte zwar das Verbot der Ehe mit des Bruders Frau an, nahm aber den Fall aus, wenn der Bruder ohne Kinder zu hinterlassen gestorben, wo vielmehr die Verpflichtung der Schwagerehe eintrat: so Pharisäer und Rabbaniten. Vom israelitischen Standpunkte aus liess man die Gestattung der Schwagerehe nur dann zu, wenn der Bruder die Frau zwar nach allen Gesetzesformen zu seinem Weibe erklärt und sich angeeignet, aber noch keinen ehelichen Umgang mit ihr gepflogen hatte; sie hiess dann ארוסה, nicht נשואה. Das behaupten die alten Samaritaner, wie die thalmudischen Schriften mehrfach und zwar als Veranlassung, um das Verbot einer Verschwägerung mit ihnen zu begründen, angeben: מיבמין את הארוסות ומוציאין את הנשואות, sie vollziehen die Schwagerehe nur mit den Angetrauten, lassen aber die, mit welchen bereits der eheliche Umgang gepflogen worden, frei ausgehen (nicht vom überlebenden Bruder, sondern von Fremden heirathen, jerus. Gem. Jebamoth 1, 6. Gittin 1, 4, babyl. Gem. Kidduschin 65 b, Tractat von d. Samarit. S. 36), und der aramäisch-samaritanische Uebersetzer übersetzt wirklich החוצה mit בראותה, es soll nicht das Weib des Verstorbenen, „das noch ausserhalb befindliche, noch nicht in das Haus aufgenommene", eines fremden Mannes werden u. s. w. Den Standpunkt der Samaritaner scheinen auch die Sadducäer eingenommen zu haben, und wenn sie nach den synoptischen Evangelien (Matth. 22, 23 ff., Marc. 12, 18 ff., Luc. 20, 27 ff.) an Jesus die Frage richten, wie es bei der Auferstehung mit der Frau

sein werde, welche durch die Schwagerehe an sieben Brüder verheirathe
gewesen, so wollen sie damit nicht bloss die pharisäische Lehre von de
Auferstehung, sondern auch die pharisäische Satzung von der Schwagereh
verspotten. Dies bestätigt auch die Deutung der alten Halachah, wen
sie behauptet, Er, der älteste Sohn Juda's, habe gleichfalls seiner Fra
den natürlichen ehelichen Umgang verweigert, und er sei deswegen m
dem Tode bestraft worden, eine Annahme, die bloss darin ihre Begrün
dung hat, dass damit die Verpflichtung Onan's zur Schwagerehe, d
diese bloss bei einer „Arussah" eintritt, gerechtfertigt werden soll. –
Dieselbe Ansicht finden wir noch von den alten Karäern vertreten. S
wird von Benjamin Nahawendi und Joseph Kirkesani übe
liefert (Eliah in Addereth, Naschim c. 5 f. 93a und Joseph im Supe
comm. zu Ahron's Mibchar z. St.), und in Benjamin's Buch „Dinim
das uns erhalten ist, haben offenbar spätere Abschreiber, weil mit dies
Lehre nicht einverstanden, an der betreffenden Stelle (f. 6d) die B
stimmung zurückgelassen, wie sich aus dem Zusammenhange ergibt.

Denn allerdings hatten die späteren Karäer gerade wie die spätere
Samaritaner diese Anordnung für die Leviratsehe aufgegeben und si
einer andern zugewendet, die auch ihre Wurzeln schon in der alt
israelitischen Anschauung hatte. Nach ihr sollte eine Erbtochter b
ihrer Verheirathung im Stamme verbleiben, und so sollte denn au
eine Wittwe, die ihr Mann kinderlos hinterlassen, wenn sie auch d
eignen Bruder ihres Mannes nicht heirathen durfte, doch Jemanden a
seiner Familie heirathen, und auch Dies galt als die Erhaltung d
Todten auf seinem Erbe (Benjamin a. a. O.). Darauf nun beschränkt
die Späteren die Leviratsehe, so dass der wirkliche Bruder niem
verpflichtet, wie es ihm niemals, auch wenn sie bloss „Arussah" g
blieben, gestattet war, die hinterbliebene Wittwe zu heirathen.
heisst, behaupten sie, hier nicht leiblicher Bruder, sondern Verwandt
(Jefeth bei Pinsker in Lickute S. 67, Hadassi in Eschkol f. 118 c. f
Aharon in Mibschar z. St., vgl. Aben Esra das., Eliah in Addereth a. a. O
Derselben Ansicht huldigen die neueren Samaritaner. So berich
Petermann (Reisen I S. 279). Daher übersetzt auch Abu-Said (na
dem Berliner cod.) החוצה einfach mit: nach aussen hin, nicht: die auss
halb Befindliche. Dasselbe sagt Ibrahim zu 1 Mos. 38, 8, vor der Gese
gebung sei es zwar gestattet gewesen, die Wittwe des kinderlos
Bruders zu heirathen; als aber durch dieselbe die Ehe mit des Brud
Weib verboten worden, sei die Verpflichtung der Leviratsehe auf G
schwisterkinder übergegangen.*)

So haben die Samaritaner ihre alte Bestimmungen gänzlich v
gessen, aber wiederum stehen sie in früherer wie in späterer Zeit
gleichem Standpunkte mit den Karäern.

---

*) Die Originalstelle aus Ibrahim ist in Jüd. Zeitschr. a. a. O.
geführt, sowie der ganze Gegenstand dort umständlicher entwickelt
und verweise ich darauf.

3. Ueber Priesterehen spricht sich das 21. Cap. des Leviticus aus, das überhaupt priesterlichen Inhaltes ist. Von den Priestern im Allgemeinen heisst es (V. 7), sie sollen kein buhlerisches, kein geschwächtes und kein von dem Manne verstossenes Weib nehmen. Von dem Priester aber, „der grösser als seine Brüder, auf dessen Haupt das Salböl gegossen, der geweiht worden, die Gewänder zu tragen" (V. 10), heisst es, dass er noch ausserdem nicht eine Wittwe heirathe, sondern eine Jungfrau מֵעַמָּיו (V. 14). Dass das Deuteronomium diese Bestimmungen übergeht, versteht sich von selbst; was Ezechiel darüber sagt, werden wir noch besprechen. Suchen wir uns zuerst über das Wort מעמיו, welches zur näheren Bezeichnung des jungfräulichen Weibes gebraucht wird, klar zu machen; der Ausdruck wird gerade in diesem Cap. vielfach gebraucht (V. 1. 4. 15). Vergleichen wir die Stellen, in welchen עמים nicht als Plural in der Bedeutung: Völker vorkommt, so finden wir das Wort vorzugsweise und regelmässig in den Phrasen: נכרת מעמיו und נאסף אל עמיו angewendet. Niemals heisst es im Sing. נִכְרַת מֵעַמּוֹ, sondern dann steht נכרת מִקֶּרֶב עמו, sonst noch מלפני ה׳, מעדת ישראל, מישראל, מתוך הקהל, jedoch nicht מעמו ohne קרב. Die Bedeutung des עמים ist hier offenbar: die Seinigen, die ihm nahe Stehenden, was wenn עם „sein Volk" im allgemeinen Sinne steht, dann durch מקרב, aus der Mitte, dem Innern seines Volkes, näher bezeichnet wird, so dass es wieder den engern Sinn hat: von den Seinigen, seiner Familie abgeschnitten werden. Ebenso heisst נאסף אל עמיו nicht: zu seinem Volke, sondern: zu den Seinigen, mit ihnen vereinigt, gerade wie נאסף אל קברותיו, zu seinen Gräbern, d. h. in die Familiengruft, versammelt werden (2 Kön. 22, 20. 2 Chr. 34, 28), und dem Sinne nach entspricht: בא אל אבותיו, zu seinen Vätern kommen.*) Auch hier wird nie der Ausdruck gebraucht נאסף אל עמו, und wenn einmal עַמִּי im Singular vorkommt (1 Mos. 49, 29), so ist Dies eine bloss falsche Punctation für עַמַּי. Der feinere Unterschied in dem Gebrauche der verschiedenen Wortformen war der späteren Zeit abhanden gekommen, und die Punctatoren setzten da wo die Wortform sie nicht zwang den Plural anzuerkennen (wie Dies bei עמך, עמיו, עמיה der Fall ist), die Vocalisation des Singular, aber nicht mit Recht. Noch willkürlicher, wie immer, verfuhr der samarit. Text, indem er auch da, wo der Plural durch die Consonanten entschieden bezeugt wird, geradezu durch Streichung des Jod den Plural beseitigt und ihn in den Singular verwandelt, obgleich die Samaritaner, wie wir bald sehen werden, die Bedeutung, wie sie im gesetzlichen Leben einen Unterschied begründet, treuer festgehalten haben als der Pharisäismus es gethan, trotzdem er das Wort ungeändert bewahrt hat.

---

*) Richtig führt Sifre zu והאסף אל עמיך (5 Mos. 32, 50) aus: אצל אברהם יצחק ויעקב אבותיך אצל קהת ועמרם אבותיך אצל אהרן ומרים אחיך. Wessely nähert sich der Erfassung der richtigen Bedeutung, erkennt sie aber doch nicht ganz.

Gehen wir nun mit dieser genaueren Erkenntniss der Wortbedeutung an die Verse unseres Capitels, so finden wir, dass in V. 1 die Priester davor gewarnt werden, sich an den Ihrigen, mit Ausnahme der nächsten Verwandten, wenn sie gestorben, zu verunreinigen. Dass sie die Berührung eines Todten von ihrem Volke, von Israel, vermeiden, brauchte den Geheiligten nicht empfohlen zu werden, wohl aber musste ausdrücklich befohlen werden, dass sie es auch bei Gliedern ihres Stammes, bei Priestergenossen unterlassen. Dasselbe bedeutet nun das Wort in V. 4, dessen Sinn freilich nicht ganz klar ist, in dem aber die alten Uebersetzer und Erklärer zum grössten Theile das בעמיו seiner wahren Bedeutung nach richtig erkennen. Wenden wir uns nun zum V. 14, so erkennen wir, dass nach ihm dem Hohenpriester noch die Verehelichung mit der Wittwe untersagt wird, „sondern eine Jungfrau von den Seinigen nehme er zum Weibe“, also eine Jungfrau aus priesterlichem Geschlechte. In dieser Bestimmung finden wir die vollkommene Durchführung der fortschreitend erweiterten Auszeichnung, welche für die Priesterehen verlangt wurde. Den Zadokitenpriestern, welche Ezechiel aus den übrigen Levitenpriestern hervorhebt und auf die er die priesterlich auszeichnenden Gesetze beschränkt, untersagt derselbe die Ehe nicht bloss mit einer von ihrem Manne Verstossenen, sondern auch mit einer Wittwe, sie sollten bloss Jungfrauen von dem Samen des Hauses Israel nehmen, wohl aber mochten sie die von einem Priester Verwittwete heirathen (והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו, 44, 22). Unser Capitel, offenbar ein pentateuchischer Nachwuchs, worauf schon sprachliche Erscheinungen hinführen,*) geht weiter. In ihm nun wird was Ezechiel bloss den rein gebliebenen zadokitischen Priestern als Vorzug beilegt, zur Auszeichnung aller ahronitischen Priester gemacht, und nur das Verbot einer israelitischen Wittwe wird für den gewöhnlichen Priester zurückgelassen; hingegen wird dem Hohenpriester, dem Haupte der herrschenden Zadokiten, die Wittwe überhaupt untersagt und ihm auferlegt, nicht bloss eine Jungfrau, sondern eine solche „von den Seinigen“, also aus dem Priesterstamme, zu ehelichen. Diese Auffassung der Stelle war der alten Zeit nicht fremd, und die Priester, die auf standesgemässe Ehen sehr hielten (vgl. z. B. Josephus, Alterthümer III. 12, 2; gegen Apion 1, 7. Babli Berachoth 44 a), beobachteten sie gewiss streng in der Praxis. So sagt Philon (de monarchia): *προστάξας τῷ μὲν ἀρχιερεῖ μνᾶσθαι μὴ μόνον γυναῖκα παρθένον, ἀλλά καὶ ἱερέαν ἐξ ἱερέων.* An dieser Deutung halten Samaritaner und Karäer fest. Aus der Uebersetzung des aramäischen Samaritaners erfahren wir zwar Nichts, wohl aber aus der Abu-Said's, der die verwischende samar. Lesart מעמו mit מן עדה übersetzt, indem er מֵעמו liest und dadurch den Sinn sich erschliesst, dass der Hohepriester aus denen die „bei ihm“, also von seinen Stammesgenossen, eine Jungfrau zum Weibe sich erwähle. Diese Erklärung, zu der sein Text nur gewaltsam eine Handhabe bietet, ist eben eine

*) Namentlich der Ausdruck הכהנים בני אהרן und Anderes, vergl. Jüd. Zeitschr. Bd. III S. 111 f.

priesterlich-traditionelle, und die Samaritaner befolgen sie streng in der Praxis. So erzählt der Reisende Benjamin aus Tudela von den Samaritanern (ed. London p. 32 f.): Sie haben Priester vom Samen Ahron's ... und unter ihnen verschwägern sich Priester nur wieder mit Priestern, eine Bemerkung, die dem naiven Reisenden nicht auffallend gewesen und des Berichtes werth erschienen wäre, wenn er sie nicht von den Samaritanern selbst mit Nachdruck hätte betonen hören. Ebenso bleiben die Karäer bei der Erklärung, dass unter מעמיו eine Priestertochter zu verstehen sei (Jakob ben Ruben zu Ezechiel a. a. O., Ahron in Mibchar z. St. und Ahron II. in Kether Thorah z. St. bei Asaria de' Rossi in Meor 'Enajim, zweitem Anhang ed. Wien f. 309 a), und offenbar will auch der tiefblickende Samuel ben Meir diese Erklärung andeuten, wenn er auch zur Stelle selbst schweigt, um nicht gegen die gültige Halachah anzustossen.*)

Der Pharisäismus nämlich will, treu seinen judaistischen Grundsätzen, diese besondere Priesterheiligkeit nur soweit zulassen, als er eben durch die priesterlichen Bestandtheile des Pentateuchs entschieden genöthigt ist. Er verwischt daher die nähere Bestimmung, welche in מעמיו liegt, vollständig, verlangt für den Hohenpriester lediglich eine Jungfrau, gleichviel ob sie aus priesterlichem oder anderem Stamme ist. Er geht so weit, dass er nicht einmal den Sinn zulässt, welcher doch jedenfalls in מעמיו anzuerkennen wäre, nämlich dass die Jungfrau aus seinem Volke, d. h. von Israeliten geboren sei, was Ezechiel deutlich sagt: von dem Samen des Hauses Israel; er gestattet vielmehr auch die von Proselyten abstammende Jungfrau (Mischnah Bikkurim 1, 5. Kidduschin 4, 6 f.), und will gerade umgekehrt in מעמיו die Erlaubniss für die Tochter einer ammonitischen Proselytin finden (Sifra z. St., angef. jerus. Jebamoth 8, 3, babli das. 77 b). Nun macht aber die Stelle in Ezechiel, welche den zadokitischen Priestern eine Wittwe, mit Ausnahme der von einem Priester hinterlassenen, verbietet, Schwierigkeiten. Für die Samaritaner freilich ist sie sogut wie nicht vorhanden. Auch die Karäer wissen sich mit ihr auseinander zu setzen. Dem Hohenpriester, sagen sie, ist jede Wittwe untersagt, aber den schlichten Priestern mag — wenn auch der Pentateuch davon schweigt — gleichfalls nur die Priesterwittwe gestattet sein, oder auch die Zadokiten nehmen als in wirklichem Dienste befindliche Priester eine höhere Stufe der Heiligkeit ein, die sie in Beziehung auf Ehen in eine Mittelstellung zwischen den Hohenpriester und den einfachen Priester versetzt, oder endlich Ezechiel spricht von zukünftigen Zuständen, in welchen die Heiligkeit noch zu höherem Grade sich erhebt — wie Hitzig z. St.: „in der idealen Theokratie" (vgl. Jakob ben Ruben und Ahron a. A. aa. OO.). Dem Pharisäismus jedoch bleiben alle diese Lösungsversuche unmöglich; gibt er schon bei dem Hohenpriester nicht zu, dass seine Frau aus priesterlichem Stamme

*) Zu V. 1 bemerkt er nämlich, מעמיו bedeute בעם הכהנים wie בתולה מעמיו יקח אשה. Vgl. Satnov zu de' Rossi's Meor 'Enajim ed. Wien f. 296 b Ende.

sein müsse, wo doch der einfache Sinn des pentateuchischen Wortes dafür spricht, so kann er es umsoweniger über sich gewinnen, bei dem schlichten Priester einen Unterschied zu machen zwischen der Wittwe eines Priesters und der eines andern Israeliten, zumal der Pentateuch für diese Bestimmung keine Andeutung darbietet. Er deutet und zwängt die Stelle so lange, bis sie, übereinstimmend mit seiner Auffassung des pentateuchischen Wortes, nichts Anderes aussagt als der Hohepriester dürfe keine Wittwe, sondern nur Jungfrauen aus dem Samen des Hauses Israel nehmen, während dem einfachen Priester die Wittwe gestattet sei, eine Erklärung, welche die Baraitha Kidduschin 78b gibt, und der in ihrer Künstlichkeit das Thargum und die Accentuatoren folgen (vgl. in Kürze Hitzig z. St.).

So ergibt sich hier wieder, wie Samaritaner, mit ihnen übereinstimmend (Sadducäer und) Karäer, von den Pharisäern und Rabbaniten abweichen, indem beide Theile, wenn auch auf gleichem Schriftgrunde stehend, ihrer geschichtlichen Abstammung nach und den daran sich anknüpfenden abweichenden Richtungen und Traditionen gemäss auseinandergehen, jene die priesterlich-israelitische, diese die antipriesterlich-judäische Deutung begünstigen.

5. Unreinheit.

1. Die priesterlich-israelitische Gesetzgebung hebt überall mit Nachdruck hervor die Bestimmungen über die Reinheit und Unreinheit, die judäische erwähnt dieselben kaum. Für jene ist der Genuss vom Aase verunreinigend, ein Verbot des Essens davon wird nicht besonders angeordnet, nur dass man sich, wenn man es gethan, wieder zu reinigen hat, gerade wie wenn man das Aas getragen oder überhaupt berührt hat, verschieden von den unreinen Thieren, die als Greuel zum Genusse verboten sind (3 Mos. 11, 40. 17, 15). Nur der Priester, welchem eine jede Verunreinigung untersagt ist, darf nicht davon essen (3 Mos. 22, 8. Ezech. 4, 14. 44, 31). Deshalb da das Fleisch des Aases dem Nichtpriester nicht verboten ist, nur dass er dann sich zu reinigen hat, muss für das Fett von opferfähigem Viehe, wenn es gefallen ist, besonders gesagt werden, dass es wie anderes Fett dieser Thiere nicht gegessen werden darf (3 Mos. 7, 24). Die judäische Gesetzgebung will soweit wie möglich weder von Verunreinigung noch von einem Unterschiede zwischen Priestern und Nichtpriestern wissen und verbietet einfach den Genuss des Aases für Alle (5 Mos. 14, 21).

Diese Verschiedenheit findet wieder ihre Nachwirkungen, auch nachdem die Denkmale beider Anschauungen zu Einem Pentateuch sich geeinigt haben. Die Anhänger des Judaismus, und so die Pharisäer, hielten sich zunächst an das Verbot des Fleischgenusses; dem Fleische mussten sie auch zugleich die verunreinigende Kraft zuschreiben, alle anderen Bestandtheile des Aases, Haut, Knochen, Fett u. dgl., da sie nicht gegessen wurden, verunreinigten auch nicht. Umgekehrt die Anhänger des Israelitismus. Sadducäer, später auch die Karäer, und Samaritaner heben die Unreinheit des Aases hervor, welche für alle Theile

desselben bestand, und natürlich auch den Genuss des Fleisches zum verbotenen machte. Diese abweichende Ansicht ist, bei der für uns anscheinenden Geringfügigkeit, für die Parteien sehr tiefgreifend und hat auf Uebersetzung und Erklärung vieler Bibelstellen Einfluss geübt. Dies ist bereits in d. m. Ztschr. Bd. XVI S. 717 ff. näher erörtert (vgl. auch Sadducäer und Pharisäer in Jüd. Ztschr. II S. 21 ff., Sonderabdruck S. 15 ff.) und begnüge ich mich damit, darauf zu verweisen.*)

2. Auch von geschlechtlichen Unreinheiten spricht der Deuteronomiker mit keiner Sylbe. Nur dass das unfreiwillige nächtliche Begegniss des Mannes verunreinigt, gedenkt er (23, 11 f.), aber lediglich im Kriegslager und stellt es allen unreinen Absonderungen gleich (V. 13 ff.). Dass der natürliche Beischlaf verunreinige, erfahren wir von ihm nicht, während es die israelitische Gesetzgebung einschärft (3 Mos. 15, 18). Der Pharisäismus spricht auch bloss von dem Bade, das Esra für diejenigen angeordnet habe, welche ein nächtliches Begegniss gehabt, עזרא תיקן טבילה לבעלי קריין (Baraitha in babyl. Baba kamma 82a). Es werden freilich die Unreinheiten alle aufgenommen, schon um der Priesterschaft keinen Vorzug zu lassen, dennoch wird von den gewöhnlichen zugestanden, dass sie bloss beim Genusse von priesterlicher Speise Geltung haben, כל אלו שאמרו טהורין לחולין וטמאין לתרומה (Thossefitha Mikwaoth c. 6). So ist das ganze Gebiet im Pharisäismus und Rabbinismus ziemlich zusammengeschrumpft. Das Bad für das nächtliche Begegniss fiel weg, trotzdem dass es nochmals auf Esra zurückgeführt wurde, nicht minder für den Beischlaf. Die Vorschrift über das Bad für das nächtliche Begegniss, das freilich als nicht bloss für das Heerlager bestimmt betrachtet wird, erfuhr sehr abweichende Deutungen, und während selbst der Deuteronomiker sagt, das Bad solle erst mit der Wende des Abends genommen und der Mann dann mit Untergang der Sonne rein werden, behauptet der Pharisäismus, das Bad könne zu jeder Zeit am Tage genommen werden, während er das strengere Gebot auf das nächtliche Begegniss eines Eiterflüssigen einschränkt. Die Karäer bekämpfen diese laxe Praxis ganz entschieden (vgl. Pinsker in Lickute Anhang S. 28 und die Anführungen bei Aben-Esra), die Samaritaner ändern den Text, indem sie den Ausdruck לפנות ערב, welcher die Dämmerung nicht scharf genug ausdrückte, ganz beseitigen und setzen für יהיה לפנות ערב ירחץ die Worte כי אם רחץ בשרו.

Nur die Menstruirende und die Wöchnerin blieb neben krankhaften Zufällen als verunreinigend. Aber auch mit der Menstruirenden erleichtert der Pharisäismus den Verkehr mit Ausnahme des ehelichen Actes, und will gegenüber den alten Lehrern, dass sie sich schmücke, um nicht die Gunst des Mannes zu verlieren (Baraitha bab. Schabbath 64b). Sicher protestiren die Samaritaner gegen alle diese Erleichterungen ebenso entschieden, wie wir dies von den Karäern wissen, nur liegen

*) Vgl. noch die Erklärungen alter Karäer bei Jakob ben Ruben im Pinsker's Lickute Anhang S. 85.

darüber keine Documente vor. — Von der Wöchnerin heisst es (3 Mos. 12, 1 ff.), dass sie nach der Geburt eines Knaben sieben Tage unrein sei, dann noch 33 Tage im Blute ihrer Reinigung verharre, nach der eines Mädchens 14 Tage unrein sei und 66 Tage im Blute der Reinigung verharre und während dieser Reinigungstage nichts Heiliges berühren dürfe. Nun geht offenbar aus diesen Worten hervor, dass die Frau während der 33, resp. 66 Tage der Reinigung nicht in dem Grade unrein ist wie in den vorangegangenen 7, resp. 14 Tagen; dass jedoch bei ihrem fortdauernden Blutabgange dem Manne der eheliche Umgang mit ihr gestattet sein soll, ist schwerlich die Meinung des Gesetzes. Dennoch gestattet es der Pharisäismus, und liest deshalb דמי טהֳרָה, um es nicht zu übersetzen: Blut ihrer Reinigung, sondern: Blut der Reinheit, reines Blut, indem er den Abgang geradezu für rein erklärt. Dass die Samaritaner diese Meinung nicht theilen, erfahren wir aus ihren Uebersetzungen, die das He mit Mappik lesen und „ihre Reinigung“ wiedergeben. Die Karäer finden gleichfalls hierin einen Streitpunkt gegen die Rabbaniten, deren Lesart sie zwar annehmen und dennoch die alte sadducäische und samaritanische Auffassung beibehalten. Auch dieser Punkt ist ausführlicher bereits besprochen in der Abhandlung über Symmachus (Jüd. Zeitschr. I S. 51 f.) und Sadducäer und Pharisäer (das. II S. 27 f., Sonderabdruck 21 f).

6. Civilrechtliches.

In diesem Gebiete liegt für die Parteien keine principielle Verschiedenheit, und ihr Kampf wird auf ihm wenig geführt, es sind lediglich einzelne Abweichungen in der Erklärung der Verse ohne tiefere Wurzel in der ganzen Richtung. So finden wir auch eine Bestimmung, in deren Erklärung die Samaritaner mit den Rabbaniten Hand in Hand gehn und ausdrücklich die Deutung der Karäer abweisen. 2 Mos. 21, 37 heisst es nämlich: Wenn Jemand einen Ochsen oder ein Lamm stiehlt, dann schlachtet oder verkauft, so muss er fünf Rinder statt des Ochsen, vier Schafe statt des Lammes zahlen, und dann heisst es 22, 3: findet sich das Gestohlene in seiner Hand von Ochs bis Esel bis Lamm lebend, so hat er (bloss) zweifach zu zahlen. Diese doppelte Rückerstattung soll sicher für alles Vieh gelten, Ochs, Esel und Lamm werden als die gewöhnlichen Hausthiere genannt, ohne dass andere dadurch ausgeschlossen werden. Dies ist die übliche biblische Ausdrucksweise, die sich hier nach ihrem allgemeinen Sinne um so mehr kund gibt, als gesagt wird: von . . . bis, also alles Dazwischenliegende noch eingeschlossen werden soll. Ist ja überhaupt die zwiefache Rückerstattung nicht bloss für Thiere, sondern für alle gestohlenen Gegenstände vorgeschrieben (V. 6 u. 8). Allein der vier- und fünffache Ersatz scheint jener auf das Lamm, dieser auf den Ochsen beschränkt zu sein. So fasst es der Pharisäismus auf, wie die Mischnah (Baba kamma 7, 1) lehrt: מרובה מדת תשלומי כפל ממדת תשלומי ארבעה וחמשה, שמדת תשלומי כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים ובין בדבר שאין בו רוח חיים, ומדת תשלומי ארבעה וחמשה אינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד. Und bereits

früher (5, 7) zählt sie unter vielen Dingen auch תשלומי כפל auf, bei denen אחד שור אחד כל בהמה, וכן חיה ועוף כיוצא בהן ein jedes Thier, auch Waldthiere und Vögel dem Ochsen gleichstehen, und wenn die Schrift bloss Ochs oder Esel nenne, so sei dies, weil sie die häufigen Haus- und Arbeitsthiere sind: אם כן למה נאמר שור או חמור, אלא שדבר הכתוב בהווה.

In dieser Auffassung, nämlich die Erstattung des Zweifachen auf alle gestohlenen Thiere auszudehnen, die Erstattung des Vier- und Fünffachen für das geschlachtete oder verkaufte gestohlene Vieh hingegen auf Lamm und Ochs allein einzuschränken, stimmen ohne Zweifel auch die älteren Samaritaner ein. Dies beweist uns der samaritanische Text. Zu 22, 3 fügten sie ihrer Gewohnheit nach עד כל בהמה hinzu, um eben alle Thiere auch ausser den ausdrücklich genannten mit einzuschliessen, hingegen 21, 37 lassen sie den Text ohne Zusatz, weil die Bestimmung wirklich ausschliesslich von den genannten Thieren gelten soll. Einen andern Weg schlagen jedoch die Karäer, wenigstens die älteren, ein; sie glauben, dass dem Ochsen gleich jedes grosse, dem Lamme gleich jedes kleine Thier, das freilich nicht kleiner als das Lamm sein dürfe, gerichtlich behandelt werde. So lehrt Benjamin Nehawendi (Mashoth Benjamin f. 2a 2): והגונב שור ושה וכל דומיהם מגמל מחמור ועד שה ולא קטן משה וטבחם או מכרם ישלם לבעליהם ה' מגמל ועד חמור וד' לשה. Dasselbe sagt Hadassai (Eschkol f. 126b 2): משפט ארבעה וחמשה בצאן ארבעה ובדומיו הקטנים ואם הוא גדול מכל הבהמות כשור ישלם חמשה שנא' כי יגנב איש שור או שה וטבחו או מכרו וגו' להקיש בדומיהן לפניך. Dasselbe hat wohl auch Jeschuah im Sinne, wenn er (bei Aben Esra z. St.) die höhere Strafe bei dem Ochsen deshalb angesetzt wissen will, weil derselbe nicht so leicht zu verbergen ist wie das Lamm, nur ein schon geübterer Dieb einen solchen Diebstahl vollziehen kann, was natürlich von jedem grösseren Thiere gilt, während der Rabbanite Saadias auf die vom Thalmud angegebene Begründung zurückgeht, dass dem Eigenthümer durch das Stehlen eines Ochsen, als eines Arbeitsthieres, ein grösserer Schaden zugefügt wird. Ahron in Mibchar drückt sich unbestimmt aus und führt die beiden, auf verschiedenen Principien beruhenden Gründe an, sein Commentator glaubt, er stimme gegen die anderen Karäer mit den „Männern der Tradition" in diesem Punkte. — Abu-Said im Scholion z. St. weiss eine sehr künstliche Begründung für die fünf- und vierfache Erstattung aufzufinden. Der Ochs sei in fünffacher Weise ausgezeichnet worden als Bundesopfer bei dem Dekaloge, als Sühnopfer des Hohenpriesters, als Sühnopfer für die ganze Gemeinde, als genickte Kalbin und als rothe Kuh, das Lamm bloss vierfach als Osterlamm, Schuldopfer, Ganzopfer und Bock des Versöhnungstages, und dann fährt er fort: „Die Erklärer unter den karäischen Juden irren und glauben, die Erstattung für einen Esel betrage ebensoviel wie für einen Ochsen, für diesen müsse deshalb ein höherer Ersatz gegeben werden, weil er grösser sei als das Lamm; was ich von den Auszeichnungen erwähnt, davon wissen sie gar Nichts. Was die Rabbaniten betrifft, so habe ich über diesen Gegenstand überhaupt Nichts bei ihnen

gefunden. Die Karäer noch weiter zu widerlegen, ist nicht nothwendig." Wäre er bekannter gewesen in der rabb. Literatur, so hätte er zwar von seinen „Auszeichnungen" Nicht gefunden, aber doch eine weit einfachere Begründung.

7. Tradition und auf sie sich stützende Vorschriften.

Natürlich verwerfen die Samaritaner mit gleicher Entschiedenheit wie die Karäer das Vorgeben der Rabbaniten von einer mündlichen Tradition, weisen die von dieser in der Schrift selbst für dieselben gesuchten Andeutungen zurück ebenso wie die darauf begründeten Vorschriften. Dafür bedarf es keiner besonderen Belege, jedoch werden einige Aussprüche Ibrahim's darüber nicht ohne Interesse sein. In einer Disputation mit rabbinischen Juden mag ihm ein solcher wohl auch den Ausspruch 2 Mos. 13, 9: damit die Lehre Gottes „in Deinem Munde" sei, zum Beweise für das Dasein einer mündlichen Lehre und für die Pflicht von deren mündlicher Ueberlieferung gebracht haben — in rabbinischen Schriften finde ich keine solche Anwendung von diesem Verse; Ibrahim erklärt vielmehr, man solle die Gotteslehre kennen und üben. So weist er denn auch die rabbinische Deutung dieses Verses und des folgenden V. 15 auf die Thefillin ab, es heisse vielmehr, man solle sorgfältig in der Schrift forschen, die Begebenheit unserer Befreiung aus Aegypten mit ihrem Zwecke im Herzen treu bewahren und sich oft wiederholen, damit man ihrer eingedenk sei, gleichwie man sich ein Zeichen an die Hand zur Erinnerung knüpfe, dasselbe bedeute die Stelle in 5 Mos. 6, 8 f., wo er sich ausführlich darüber aussprechen werde.

Das schliesst natürlich nicht aus, dass dennoch gar Manches aus dem Rabbinismus zu den Samaritanern gewandert ist, sprechen sie ja sogar von 613 biblischen Geboten wie die Thalmudisten. Und so ist auch offenbar das Fasten am Montag und Donnerstag, wovon das samarit. Buch Josua (c. 42) und Abulfath (S. 41 Z. 18) berichtet, ein Eindringling aus dem Pharisäismus. Wo eben das Princip nicht sichtbar war, wird gegenseitig entlehnt. Legenden sind in Masse zu den Samaritanern aus dem Midrasch gewandert. Doch mag hier diese Andeutung genügen und nun noch zum Schlusse

8. das Verhältniss zu den Karäern

etwas näher betrachtet werden.

Ihre geistige Verwandschaft mit den Karäern beruht, wie wiederholentlich bereits hervorgehoben worden, erstens auf dem Umstande dass auch die Sadducäer, die Ahnen und Vorgänger der Karäer, sich als Priester möglichst enge an den israelitischen Standpunkt gegenüber dem das Priesterthum weniger beachtenden Judaismus hielten, daher den Samaritanern näher standen als die Pharisäer, bei denen der Judaismus überwog. Zweitens aber klammerten sich Samaritaner gleich Sadducäern an das Altbestehende gegenüber dem kühn vorwärtsstrebenden Pharisäismus. Im Gange der Entwickelung schlugen aber darum

dennoch Samaritaner und Karäer abweichende Bahnen ein und bekämpften einander gegenseitig. Diese bekennen sich ja zu sämmtlichen Büchern der heiligen Schrift und ehren Jerusalem als das Heiligthum; jene verwerfen sämmtliche Schriften ausser dem Pentateuch, und Garisim ist ihre heilige Stätte. So erscheinen sie einander gegenseitig als Ketzer. Dass die Karäer die Samaritaner so betrachten, geht zur Genüge aus dem Urtheile hervor, dass Hadassi (Eschkol f. 41 c) über sie fällt. Ja, Abu-Said sieht sich genöthigt, ein schweres Verdammungsurtheil, welches der alte karäische Bibelcommentator Abulfaradj Harun über die Samaritaner ausspricht, ernst abwehren. Dieser nämlich wendet zur Erklärung von 2 Mos. 20, 23 (19): Ihr sollt keine goldenen Götter neben mir machen u. s. w. (vgl. Mechiltha z. St.) die Worte an, welche der jüdäische Berichterstatter im zweiten Buche der Könige (17, 33) von den Samaritanern gebraucht: sie ehrfürchteten Gott und dienten zugleich ihren Götzen. Abu-Said z. St. (S. 213 Anm. 1), der die Quelle nicht zu kennen und den Satz Harun selbst beizulegen schien, ist über diesen Ausspruch sehr entrüstet und schreibt ihn blinder Leidenschaftlichkeit zu.

Ausser den gesetzlichen Abweichungen von den Karäern, welche schon mehrfach oben erwähnt worden, finden sich noch Bestreitungen von untergeordneter Art. Wie schon früher bemerkt (vgl. d. m. Ztschr Bd. XX, S. 152), thun sich die Samaritaner, den minder ängstlichen Juden gegenüber, viel darauf zu gut, dass sie eine jede Anthropopathie von Gott fern halten und z. B. נחם, wenn es von Gott gebraucht wird, nicht mit „bereuen", sondern mit „sich abwenden", oder „verwischen" wiedergeben. Abu-Said übersetzt es 1 Mos. 6, 6 mit „sich betrüben", macht dieselbe Bemerkung und spricht auch gegen den karäischen Erklärer Ibn Assad denselben Tadel aus, indem dieser zwar das Wort vermeide, aber doch einen ähnlichen Ausdruck „zurückkehren von" gebrauche. —

Der Beachtung der Münzkundigen empfehle ich die Stelle, welche eine Differenz zwischen Samaritanern und Karäern über den Werth des bibl. Schekel darlegt. Abu-Said sagt darüber zu 2 Mos. 30, 24, der israelitische Kintar, das für כִּכָּר gesetzt wird, umfasse 3000 heilige Schekel, dieser betrage 24 gegenwärtige damascenische Rítl. Die karäischen Erklärer irrten, wenn sie glaubten, der Schekel = Dirhem, sei ein gegenwärtiger Dirhem von 20 Danek, vielmehr enthält der alte Dirhem (Schekel) 4⁴/₅ gegenwärtige, wie das Gewicht der bei den Samaritanern vorhandenen alten samaritanischen Dirhem hinlänglich darthue. Wenn es V. 13 hiesse, der heilige Schekel enthalte 20 Danek, גֵּרָה, so sei unter dem (damaligen) Danek ein (gegenwärtiger) Denar zu verstehn. Das gehe auch aus den Summen bei der Auslösung für Menschen und bei der Anfertigung der Geräthe für die Stiftshütte hervor. — Wie Werth und Gewicht der Münzsorten aus diesen Stellen hervorgehn, erfährt man von Abu-Said nicht; nur das gegenseitige Verhältniss der einzelnen Münzsorten unter einander ist bald ausdrücklich angegeben, bald lässt es sich erschliessen, aber damit ist noch immer nicht eine nähere Bestimmung über deren Gehalt für uns gegeben. Ibrahim gibt uns an

einer andern Stelle Aufschluss über das was Abu-Said meint, sowie seine Worte wieder durch dessen Mittheilungen aufgehellt werden. Ibrahim spricht nämlich am Anfange des dreizehnten Cap. im Exodus gleichfalls über den Schekel und sagt, die Juden — er nennt sie speciell die Karäer — hätten den Schekel einfach mit Dirhem wiedergegeben, allein darin hätten sie und so viele von den Samaritanern ihnen gefolgt seien, sehr geirrt, denn was die Ehe und überhaupt hohe Gegenstände — also wie die Auslösung eines Menschen, die Geräthe der Stiftshütte — betreffe zieme es sich die Werthe höher zu bestimmen. Wenn ich den Sinn seiner Worte — die mir entweder durch die Schuld der Handschrift selbst oder meiner flüchtig gemachten Notizen, wie es scheint, fehlerhaft vorliegen — richtig eruirt habe, so will er damit beweisen, dass der Schekel nicht einem Dirhem seiner Zeit gleichgestellt werden könne, weil sonst die fünfzig Schekel, welche als Morgengabe der Jungfrau angesetzt werden, wie das Lösegeld für den Menschen u. dgl. dann viel zu geringfügig sein würde. Und darauf scheint auch Abu-Said hinzuzielen.

In der That finden wir die geringere Werthbestimmung für den Schekel bei Benjamin Nehawendi, indem er den Gerah mit Danek identificirt, so dass er nur zwanzig solcher Danek enthalte, und 'Anan setzt ihn noch gar um die Hälfte herab, indem er den Gerah mit Kerat, wohl gleich einem halben Danek, identificirt. Benjamins Worte lauten (Masheth f. 2c):
והככר י"ד אפלים מעות הוא לכל מעה שש גרה, שכן אומר וכסף פקודי העדה מאת ככר ואלף ושבע מאות וחמשה ושבעים שקל בשקל הקדש, בקע לגלגלת מחצית השקל וגו' מלמד שכל הפקודים של ישראל היוצאים ממצרים הנותנים מחצית השקל מבן עשרים שנה ומעלה הי' שש מאות ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים, וכסף מחצית השקל אשר נתנו שלש מאות שקלים (l. אלפים) ואלף ושבע מאות וחמשה ושבעים שקל, ושקל כ' גרה הוא שנאמר עשרים גרה השקל, ומעה א' של דורותינו ו' גרות הוא שש דאנג לפיכך שקל שלש מאות (l. מעות) ושתי גרות, הילכך שלשת שקלים י' מעות ושלשים שקלים מאה מעות, ושלש מאות שקלים אלף אלפים (ist zu streichen) מעות הם, ומאה ככר הם כל ככר י' אלפים מעות הווה שלשת אלפים שקלים, ללמדך כי מדברי אני בנימין בן משה ככר הוא י' אלפים מעות . . . אבל דברי ענן ז"ל כי ככר חמשת אלפים מעות שש דאנג, וגירה קיראט.

Ob die Differenz in der Werthbestimmung tiefer in abweichenden Anschauungen wurzelt, ist mir unbekannt.*)

Möge es mir durch die bisherigen Erörterungen gelungen sein, einen Beitrag zu liefern zur Erkenntniss der eigenthümlichen Auffassung der biblischen Gebote von Seiten der Samaritaner und so in deren Geistesleben tiefer einzuführen. Namentlich möge das Ergebniss dazu dienen, dass die Aufmerksamkeit mehr auf diese Seite des samaritanischen religiösen Lebens und auf die Schriften, welche darüber Aufschluss geben, gelenkt werde, in der Erkenntniss, dass hier die tiefste Treu-

---

*) Vgl. noch Neubauer, aus der Petersburger Bibliothek S. 45 und S. 119.

ung des Sektenwesens zu finden ist und dass wir gerade von dieser Seite aus nicht bloss die Wurzel des Samaritanismus klarer enthüllen, sondern auch in ihr uns eine Phase des Judenthums sich darstellt, in welcher der Israelitismus vorwiegend ist, wenn er auch bereits vom Judaismus durchzogen ist, und wir höher hinauf zu dem Kampfe zwischen diesen beiden Factoren, zu der innern Geschichte des ältesten Judenthums, in welcher der Judaismus den Israelitismus immer mehr verdrängt, aber dennoch denselben in sich aufnimmt, vorzudringen vermögen.

Mir lagen zu den gegebenen Untersuchungen nur verhältnissmässig dürftige Notizen aus dem Commentare Ibrahim's vor; nur aus den zwei ersten Büchern konnte ich mir kurze, hie und da flüchtige Auszüge machen bei der kurzen Zeit, die mir vor einigen Jahren zu ihrer Durchforschung vergönnt war, und da auch diese nicht nach einem bestimmten Plane gemacht wurden, so mag mir manches hierher Gehörige entgangen sein. Es wäre daher von hohem Interesse, wenn vollständige samaritanische Commentare uns zugänglich gemacht oder wenigstens in reichen Auszügen mitgetheilt würden. Wenn Firkowitsch wirklich reiche Schätze in dieser Beziehung gesammelt hat, so ist es hohe Pflicht, dieselben in rechter Weise zu verwerthen.

Frankfurt a. M., 24. December 1865.

5. Jüdische Begriffe und Worte innerhalb der syrischen Literatur.

[Bd. XXI, S. 487—492].

In verwandten Dialekten kennzeichnet sich die Aufnahme von Begriffen und den dieselben bezeichnenden Ausdrücken aus dem einen in den andern vorzugsweise durch den Umstand, dass die betreffende Wortbildung gerade in der Bedeutung, welche sie zum Ausdrucke dieses Begriffes annimmt, keinen vollkommen entsprechenden Stamm im eignen Dialekte nachweisen kann, während derselbe in dem andern nahe verwandten naturgemäss hervorgetreten. Es ist dann sicher, dass das fertige Wort mit seinem Begriffe eingewandert ist. Das ist dem Syrischen gewiss schon in alter Zeit von Seiten des Hebräischen, namentlich von dessen späterer Entwickelung, widerfahren; in das Syrische, ursprünglich die Sprache eines heidnischen Volkes, drangen jüdische wie später christliche Elemente ein und diese haben neue Begriffe wie Ausdrücke mit hineingetragen. Allein wir haben keine vorjüdischen Denkmale des Aramäismus; die Uebersetzung der hebräischen Bibel ist das älteste uns aufbewahrte syrische Schriftstück, und sie gibt nicht bloss ein jüdisches Buch wieder, sondern sie fasst es auch vollkommen nach damals herrschenden jüdischen Anschauungen auf. Bei dem massgebenden Einflusse nun, den die Peschito für das ganze weitere syrische Schriftthum gewann, haben sich viele sicher von ihr zuerst und in einem von den frühern abweichenden Sinne gebrauchte Ausdrücke in der Sprache eingebürgert, auch wohl zahlreiche Schösslinge getragen, so dass ihre ursprüngliche Fremdheit nicht mit solcher Bestimmtheit nachzuweisen ist. Es fehlt auch hier freilich nicht an Kriterien, wonach die Einwanderung der Begriffe und Worte, die Umgestaltung der Bedeutungen aufgezeigt werden kann, dennoch unterliegt die Combination dann immer noch dem anzweifelnden Widerspruche.

Weit grössere Sicherheit bietet sich uns dar, wenn derartige Ausdrücke eine Zeit lang von einflussreichen Schriftstellern gebraucht werden und dennoch das Bürgerrecht nicht gewinnen konnten, sich vielmehr später wieder verloren; hier wird die Aufnahme anderswoher fest verbürgt. Wenn demnach Ephräm Worte gebraucht, welche in dem

Judenthume seiner Zeit und Gegend üblich waren, dieselben dem Syrischen mehr angepasst als entstammt sind und in der späteren Literatur nicht wiederkehren: so wird man ohne Bedenken zugeben, dass dieselben im Ideen- und Wortaustausche von den Juden entlehnt worden. Die geistige Bewegung war in den persischen Provinzen zur Zeit Ephräm's unter den Juden mächtig genug, und was in deren Schulen als Begriff und entsprechendes Wort, sei es als von früher überkommen, sei es als neu ausgeprägt, seine anerkannte Geltung hatte, erwarb sich auch unter den christlich syrischen Zeitgenossen Aufnahme, ohne jedoch zu einem solchem untrennbaren Eigenthume zu werden, dass es auch für alle Zeit sich erhalten hätte.

Es mögen im Folgenden einige derartige Worte vorgeführt werden, die zugleich in Betreff des durch sie ausgedrückten Begriffes Beachtung verdienen.

1. רחמנא. Dieses Wortes bedient sich ausschliesslich Ephräm und zwar im Sinne von: barmherzig; er gebraucht es namentlich auch von Gott (vgl. Bickell, carmina Nisibena s. v. p. 65). רחם heist eigentlich im Syrischen: lieben, nicht wie im Hebräischen: sich erbarmen. Es findet sich zwar in den Bibelübersetzungen auch in diesem Sinn, fast häufiger jedoch wird רחה gebraucht, das dem Syrischen in dieser Bedeutung eigenthümlich ist, und jedenfalls kommt רחמנא nicht früher vor. Diese Form רַחְמָן chald. רחמנא ist aber dem spätern Judenthume sehr geläufig, und namentlich bedient sich der babylonische Thalmud des Wortes ganz gewöhnlich für: Gott. Diese Bezeichnung Gottes als des „Barmherzigen" ist nun von den Juden zu den christlichen Syrern übergegangen, gerade wie auch Mohammed אל רחמן aufgenommen hat, sei es dass er unmittelbar aus der jüdischen oder mittelbar aus der syrisch-christlichen Quelle geschöpft hat. Wie das Wort trotz dem Ansehen Ephräm's sich nicht im Syrischen behaupten konnte, so hat es auch der noch grösseren Autorität des Koran widerstanden und von vorn herein unter den Arabern Widerspruch gefunden (vgl. Sprenger, das Leben und die Lehre des Mohammed I, S. 79. II, S. 198 ff.)

2. שכינתא. Das Verbum שָׁכַן, dem Hebräer so geläufig, in der Bedeutung: wohnen, ist im Syrischen dafür weit weniger üblich; der Aramäer setzt dafür שרא. Von Gott gebrauchen es die biblischen Schriftsteller häufig: in der Mitte der von ihm Auserkornen weilen. Man fand diesen Ausdruck später als etwas zu stark sinnlich und milderte ihn dadurch, indem man dafür setzte: Gott lasse seinen Namen ruhen שַׁכֵּן שְׁמֵהּ (vgl. m. Urschrift S. 322), eine Aenderung, die auch in den biblischen Chaldaismus Esra 6, 12 eindrang. Dieser Ausdruck ist jedoch in seiner ursprünglichen Gestalt als שְׁכֵן wie in seiner Aenderung in Pael mit dem Zusätze von שְׁמֵהּ ein Eindringling aus dem Hebraismus in den bibl. Chaldaismus; der Syrer (wie auch das Thargum) setzt durchgehends dafür אשרי שמה, während Esra 6, 12 in seiner Uebersetzung eine Corruption verschiedener Wiedergaben sich findet. Im Judenthum nun bildete sich daraus der Begriff der שְׁכִינָה, worunter man sich einen

sichtbaren Lichtausfluss der unsichtbaren Gottheit dachte, ähnlich wie כָּבוֹד in der Bibel und die Doxa bei den Alexandrinern. Begriff und Wort findet sich nun bei Ephräm (Bickell p. 67), und wiederum nur bei ihm, gerade wie im Koran (vgl. Sprenger III S. 251 Anm.).

3. קדש und אתקדש. Wenn die zwei bisher besprochenen Worte unmittelbare Beziehung auf Gott haben, so betrifft dieses dritte eines der wichtigsten sittlichen Lebensverhältnisse, die Ehe. Nur das Judenthum bildete von der Wurzel קָדַשׁ, heilig sein, das Piel: heiligen mit dem Sinne: ein Weib sich antrauen, sich ausschliesslich weihen. Man mag von den Formen, unter welchen das Judenthum die Schliessung der Ehe feststellt, urtheilen wie man wolle: dieser Ausdruck, welchen das nachbiblische Judenthum für die Aneignung der Frau von Seiten des Mannes constant gebraucht, bezeichnet die Heiligkeit, welche dem ehelichen Bunde beigelegt wurde, auf das Entschiedenste. Ephräm kennt wiederum das Wort (Bickell p. 62), aber auch nur er!

4. אמורא. Wie dieses Wort, das seinem Stamm und seiner Form nach nichts anderes als „ein Sagender" bedeuten kann, bei Ephräm (vgl. Bickell p. 37) im Sinne von studens, laborans, also: den Studien obliegend, gebraucht wird, begreift man auch erst, wenn man die Sitte in den damaligen jüdischen Lehrhäusern sich vergegenwärtigt, nach welcher das Wort zu dieser Bedeutung gelangte. Der Hauptlehrer hielt seinen Lehrvortrag, der aber durch einen mit lauter Stimme begabten jüngern Mann, der zugleich die Worte des Vortragenden dem Verständnisse des Publikums näher zu bringen hatte, wiederholt wurde; er war der Nachsagende, der אמורא, und das war dann die stehende Bezeichnung für den Lehrer der untergeordnetern Stufe (vgl. auch Levy im chald. Wörterbuche s. v.). In diesem Sinne nimmt Ephräm das Wort auf.

5. מנה ובה. Von diesem Schulausdrucke, der sich, wie es scheint, auch nur bei Ephräm und Zeitgenossen (vgl. ausser der bei Bickell p. 52 besprochenen Stelle noch carmina Nisibena 46, 179. 48, 103. 111. 55, 3. 61, 83. 75, 103 und den dem Eusebius zugeschriebenen Stern ed. Wright S. 13 Z. 16) findet, lässt sich allerdings nicht mit solcher Bestimmtheit behaupten, dass ihn die Syrer nicht selbst gebildet, sondern ihn von den Juden entlehnt haben. Doch dürfte dies wohl deshalb wahrscheinlich sein, weil er unähnlich der den Syrern gewöhnlichen Breite weit mehr den knappen Charakter der thalmudischen Schulausdrücke an sich trägt und weil er später nicht mehr vorkommt, daher auch seiner eigenthümlichen Bedeutung nach noch nicht ganz genau erklärt ist. In der thalmudischen Discussion wird oft aus der Combination verschiedener Lehraussprüche eine weitere Bestimmung erschlossen, so dass auch fernliegende Gegenstände mit in Betracht gezogen werden müssen. Dem gegenüber wird nun von einer Folgerung, die es nicht nöthig hat, dass zu ihrer Feststellung Entlegenes zur Hülfe gerufen wird, gesagt, sie folge מיניה וביה aus ihm und durch ihn, aus der Sache selbst ohne alle weitere Beihülfe. In diesem Sinne nun gebrauchen den Ausdruck auch die syrischen Kirchenväter.

Mit dieser kleinen Lese entlehnter Begriffe und Worte dürfte wohl die an der Spitze ausgesprochene Behauptung von dem zu einer Zeit ausgeübten Einflusse des Judenthums auf die syrische Anschauung belegt sein. Bei der noch herrschenden lexikalischen Unsicherheit im Syrischen muss man freilich darauf gefasst sein, dass die Angabe, ein Ausdruck finde sich ausschliesslich bei Ephräm und seinen Zeitgenossen, später widerlegt werden mag durch ein sorgfältigeres Nachsuchen in der weiteren syrischen Literatur; doch haben die besprochenen Worte bis jetzt ihre Aufnahme lediglich nach Ephräm gefunden, und sind sie auch mir sonst nicht weiter aufgestossen.

Bei einem Worte möchte ich nur eine Vermuthung aufstellen. Ephräm gebraucht הַמון an einigen Stellen für die Unterwelt. Bickell (S. 42) vergleicht dafür das Hebr. הָמוֹן; allein dasselbe wird nirgends in diesem Sinne gebraucht. Dennoch scheint es von Juden der damaligen Zeit so aufgefasst worden zu sein, obgleich mir in den Ueberresten ihrer Literatur keine Andeutung davon bekannt ist. Symmachus nämlich nimmt, wie ich in meiner Abhandlung über ihn (Jüd. Zeitschr. f. Wissenschaft und Leben I S. 57) darauf hingewiesen habe, zu Jes. 33, 3 das hebr. המון buchssäblich in seine Uebersetzung auf, d. h. er betrachtet es als Eigennamen. Ihm folgt Hieronymus insofern, als er bemerkt, die Hebräer verstünden unter diesem Worte den Engel Gabriel, und so übersetzt er denn schlechtweg: angelus, was in der Vulgata beibehalten worden. Nun wüsste ich, wie gesagt, diese Andeutung des Symmachus — keine der sonstigen alten Uebersetzungen theilt sein Verfahren — und die Behauptung des Hieronymus sonst nicht aus der jüdischen Literatur zu belegen. Freilich behält auch das Thargum das Wort bei, aber dasselbe thut es gleichfalls nicht bloss Jes. 13, 3, sondern auch 16, 14, wo die Bedeutung sicher die der Menge ist. Auch wenn ein Thalmudist den folgenden Theil des Verses: vor Deiner Erhebung wurden die Völker zerstreut, dahin deutet, die Scharen des Sanherib hätten die heiligen Himmelsthiere (am Ezechiel'schen Gotteswagen) Loblieder singen hören und seien davon gestorben (Sanhedrin 95 b), so kann daraus noch nicht geschlossen werden, dass er auch im vorangegangenen Theile sicher die Stimme des המון als solche eines Engels aufgefasst habe, obgleich der Zusammenhang dann wohl die Deutung unterstützen würde, darunter den Todesengel zu verstehen. Jedoch wenn auch sonst kein Beleg vorliegt, Symmachus und Hieronymus genügen uns als Zeugen, dass man damals המון als einen Engel und zwar als einen die Frevler strafenden, dem Abgrund zuführenden, betrachtete, und so ist es sehr wahrscheinlich, dass Ephräm diesen Namen von den Juden aufgenommen habe.

In diesen Zusammenhang gehört auch das in d. m. Z. Bd. XX S. 462 f. besprochene רבוּלי (רבוני), nur datirt die Herübernahme des Wortes schon aus früherer Zeit, und hat es sich länger erhalten. Es ist aus dem Späthebräischen רִבּוֹן in dessen enger Bedeutung, als bloss von dem Herrn der Welt gebraucht, zunächst in das Evangelium Johannis 20, 16 aufgenommen, wo die den auferstandenen Jesus wiedererkennende Maria

Magdalena ihre ganze Verehrung mit diesem einen Worte ausdrückt, und ist mit diesem einen Worte schon wieder die eigenthümliche Stellung, welche dieses Evangelium Jesu beilegt, hinlänglich charakterisirt. Wir begegnen dem Worte dann wieder in dem von Wright herausgegebenen Maria-Büchlein und der Chronik des Dionysius; eingebürgert hat sich das Wort jedoch nicht. Daher ist man auf den irrigen Gedanken gekommen, indem noch die Stellen aus der Chronik übersehen worden, das Wort als „Klein- oder Zärtlichkeitswort" zu fassen, während es gerade im Gegentheile ein Wort der Verehrung ist, das ausschliesslich von Gott oder Christus gebraucht wird. Mit Ignorirung des Ursprungswortes רבון will nun der Urheber jener unrichtigen Auffassung dieselben festhalten, indem er meint (Gött. gel. Anz. N. 46 S. 1831), „dass man auch in der gemeinen deutschen Rede wohl vom „lieben Gotte" spricht." Wir überlassen getrost die Entscheidung den Sachkennern.

Frankfurt a. M., 25. November 1866.

Druck von G. Bernstein in Berlin.

Z L

Abraham Geiger's

Nachgelassene Schriften.

Herausgegeben

von

Ludwig Geiger.

Vierter Band.

Berlin, 1876.
Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung.

London, Asher & Co.
13, Bedford Street, Covent Garden, W. C.

Vorwort.

Das Erscheinen dieses Bandes ist theils durch die Schwierigkeit der Herstellung, theils durch die Langsamkeit des Druckes sehr verzögert worden. Die Herren Löw und Dr. Klein, die mir schon bei der Redaction und Correctur der früheren Bände sehr behülflich gewesen waren, haben sich auch bei diesem Bande mit der grössten Sorgfalt und Ausdauer der schwierigen und zeitraubenden Aufgabe, das Manuscript druckfertig zu machen und den Druck zu überwachen, unterzogen, und ihrem Fleisse ist es vor Allem zu danken, wenn diese Vorlesungen in einer würdigen Gestalt erscheinen. Für diese ihre hingebende Thätigkeit sei ihnen auch an dieser Stelle öffentlich der beste Dank gesagt.

Die beiden in diesem Bande mitgetheilten Schriften, bisher ungedruckt gebliebene Vorlesungen an der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, sind unvollendet; sie sollten in dem Winter 1874—75 zu Ende gebracht werden. Doch schienen mir die Abhandlungen auch in ihrem fragmentarischen Zustande werth, der wissenschaftlichen Welt vorgelegt zu werden. Von der ersten Schrift ist ein kleines Stück, Seite 276—279, wie an der betreffenden Stelle bemerkt ist, nicht mehr gelesen worden; es enthält die Arbeit der letzten Lebenstage meines Vaters. Ein Plan über die Art der Fortsetzung hat sich im Nachlasse durchaus nicht vorgefunden.

Die Art der Bearbeitung ist dieselbe geblieben, wie bei den im 2. Bande veröffentlichten Vorlesungen. Auch hier konnten und wollten wir nicht die kurzgefassten, trotz ihrer Knappheit streng zusammenhängenden Bemerkungen zu einer wohlstylisirten

schriftstellerischen Arbeit umformen; vielmehr haben wir uns darauf beschränkt, einzelnes zu fragmentarisch Dargebotene zu streichen, die hebräischen Stellen, wenn sie sich gar zu sehr häuften, auszulassen, oder zu übersetzen, oder nur auf ihren Fundort hinzuweisen, einige Andeutungen auszuführen. Aus diesem Grunde macht das hier Gedruckte keinen Anspruch darauf, die wirklich gehaltenen Vorlesungen, die sich ausser durch anregenden Inhalt auch durch eine wohlausgearbeitete Form auszeichneten, wiederzugeben.

Die dritte für diesen Band in Aussicht genommene Schrift: „Die Geschichte der Stämme“ konnte nicht zum Abdruck gebracht werden, da sie zum Theil in der „allgemeinen Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums“, zum Theil in der „Einleitung in die biblischen Schriften“ verwerthet, zum Theil durch spätere Forschung überholt worden ist, zudem sich in einer Form befand, welche ohne vollständige Umarbeitung zum Drucke nicht verwendet werden konnte.

Auch für den 5. Band ist eine Aenderung des ursprünglichen Planes in Aussicht genommen. Nach dem Rathe bewährter Freunde meines Vaters habe ich mich nämlich entschlossen, nicht den ganzen letzten Band der Biographie einzuräumen, sondern nur die zweite Abtheilung, die erste dagegen zu benutzen, um in derselben die in Deutschland fast gar nicht bekannten hebräischen Aufsätze meines Vaters zu veröffentlichen. Diese erste Abtheilung wird voraussichtlich im Herbste d. J., die zweite und damit der Schluss des ganzen Werkes, spätestens Ostern 1878 erscheinen.

Berlin, März 1877.

Ludwig Geiger.

Inhalts-Verzeichniss.

I. Einleitung in die biblischen Schriften. S. 1—279.

II. Pirke Aboth. S. 281—344.

I.

Einleitung in die biblischen Schriften.

Vorlesungen,

gehalten an der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, Sommer 1872 bis Sommer 1874.

Einleitung.*)

§ 1.

Die Einleitung in die biblischen Schriften fasst diese in eine Einheit zusammen, will daher die Bekanntschaft mit den Eigenthümlichkeiten, welche denselben von vorne herein gemeinsam waren, wie mit den Schicksalen, welche wiederum allen gleichmässig widerfuhren und welche daher auf die Gestalt des Textes, in der sie sämmtlich zu uns gelangt sind, eingewirkt haben, vermitteln. Die Kenntniss der Sprache, in der sämmtliche Bücher geschrieben, ist eine für alle gemeinsame, nothwendige Voraussetzung, Vorbereitung, und sondert sich demgemäss von der Einleitung ab; die Erkenntniss des Sprachbaues, der Wortverbindung und des Satzgefüges ist die specifische Wissenschaft der Grammatik, das Verständniss der Worte nach ihrer Bedeutung ist Lexikographie. Ebensowenig gehört die Erklärung der einzelnen Bücher nach besonderem Sprachcharakter, nach Verständniss der einzelnen Sätze und dem ganzen Gedankengang in die Einleitungswissenschaft, dies ist vielmehr die Aufgabe der speciellen Exegese. Nur insofern das Verfahren in der Erklärung für alle Bücher der geeinten Sammlung ein durch deren gemeinsame Eigenthümlichkeit bedingtes und so auch eigenartiges ist, müssen die hier besonders zu befolgenden Grundsätze für das exegetische Verfahren von vorne herein festgestellt werden. Aber auch die Betrachtungen über die abweichende Eigenthümlichkeit eines einzelnen Buches oder mehrerer Bücher, desgleichen über deren verschiedenartigen Inhalt gehören streng genommen nicht in die Einleitung, die bloss das Gemeinsame in's Auge zu fassen hat, und können nur

---

*) (Sommersemester 1872).

insofern eine Aufnahme beanspruchen, als die aus der Gesammteigenthümlichkeit heraustretenden Abweichungen nur eine Seite dieser, die in den andern Büchern weniger sich offenbart, besonders hervorhebt und daher die Darlegung des Gesammtgeistes ergänzt. Man hat sich daher, zumal bei dem geringen Umfange der als eine Einheit uns entgegentretenden Sammlung daran gewöhnt, nach einer allgemeinen Einleitung eine solche auch in die einzelnen Bücher, als ihren integrirenden, sie explicirenden Theil, zu geben, dies umsomehr, als man allen insgesammt einen gemeinsamen, so scharf ausgeprägten Charakter zuschrieb, dass sie, von allen andern Schriftdenkmälern gesondert, auch einzeln danach aufzufassen seien.

§ 2.

Die Einleitung hat demnach zuerst zwei Vorfragen zu erledigen: 1) Welches sind die biblischen Schriften, 2) inwiefern bilden sie eine Einheit? In ihre eigentliche Aufgabe eingehend, muss sie rückschreitend zu Werke gehen.

Um ein Urtheil über den Charakter der Bücher zu gewinnen, muss sie möglichst sich erst des richtigen, ursprünglichen Textes zu bemächtigen suchen. Sie wird daher zunächst den Text, so weit er urkundlich zu verfolgen ist, behandeln und die Anleitung zu dessen Feststellung geben. Indem unsere Ausgaben und Handschriften — letztere mit einer geringen Ausnahme — sämmtlich auf einer Textesrecension beruhen, welche man die recipirte oder massorethische nennt, hat sie die Massorah nach ihrem Inhalte und ihrem Charakter, Vocalisation, Accentuation und sonst vorkommende Zeichen zu behandeln. Besondere Beachtung verdienen dann zweitens die uns zugänglichen, von unserem Texte abweichenden Urkunden, und zwar der althebräische Schriftcharakter, der samaritanische Pentateuch und endlich die sogenannte assyrische oder babylonische Textesrecension mit ihrer gleichfalls abweichenden Vocalisation und Accentuation. Als drittes Hülfsmittel sind dann zu befragen die alten Uebersetzungen,*) insofern sie uns Auf-

*) Mittelbare Uebersetzungen haben bloss subsidiären Werth, jüngere gar keinen, sie gehören in die Geschichte der Erklärung. Ebenso schränken freie Uebersetzungen und Missverständnisse bloss den Werth ein und verdienen bloss warnende Beachtung, nicht ausführliche Behandlung.

schluss geben über die Gestalt des Textes, wie er den Uebersetzern vorgelegen, also wohl auch damals, zumal in ihrer Gegend, der übliche, cursirende war. Mit dem Einblicke in diese geschichtliche Bewegung wird es gelingen, die Veranlassungen zu erkennen, welche zu einem freieren Schalten mit dem Texte gedrängt hatten, und sich dem ursprünglichen Texte zu nähern, wie er, noch rein von diesen Einflüssen, gewesen. Mit dieser Erkenntniss ausgerüstet, dürfen wir wagen weiter vorzuschreiten, und viertens diese Beweggründe, deren Einfluss auf die Umgestaltung des Textes noch nach dessen eigentlich schon feststehendem Typus historisch nachweisbar ist, höher hinauf zu verfolgen und sie in noch verstärktem Masse als für die Schlussredaktion leitend anzuerkennen und so durch Vermuthung zu erschliessen, wie die Texte aus der Hand der Verfasser hervorgegangen sind, dann aber zusammengeschlossen und zur Herstellung des einheitlichen Charakters umgestaltet worden. Dem schliesst sich auch ferner an das Nachspüren nach von alter Zeit her eingeschlichenen Irrthümern, sei es durch Sorglosigkeit oder durch Missverständniss.

Erst nun nachdem der Text möglichst gesichert ist, können wir fünftens die Hauptaufgabe übernehmen, den Charakter dieser Schriftsammlung festzustellen, die leitenden Gedanken aufzusuchen und sechstens wird dann sowohl die Textesgeschichte als auch die Erkenntniss des die Sammlung erfüllenden Geistes sich in der Betrachtung der einzelnen Bücher oder in der besonderen Einleitung in dieselben, soweit sie in allgemeinen Grundzügen und schlagenden Beispielen zusammenzufassen ist, zu berühren haben.

Erster Abschnitt.

I.

Die biblischen Bücher.

§ 3.

Die biblischen Bücher sind die uns in der hebr. Bibel vorliegenden, bereits in der ältesten Zeit als zusammengehörige Sammlung betrachteten Schriftwerke, welche auch in einer Baraitha Baba b. 14b vollständig aufgezählt werden. Eine Theilung von Esra und Nehemia kennt der Thalmud nicht, noch weniger eine Zweitheilung von Samuel, Könige, Chronik; auch auf die Fünftheilung der Psalmen wird keine Rücksicht genommen (höchstens in späten Haggaden erwähnt), obgleich dieselbe in unserem Texte angedeutet ist. (Das Ende des ersten Buches durch den Schluss von Ps. 41, das des zweiten durch den von Ps. 72, das des dritten durch den von Ps. 89, das des vierten durch den von Ps. 106 und das Folgende als das Fünfte, dessen Schluss vielleicht Ps. 150 6 כל הנשמה וגו' bezeichnen soll, wenn nicht der ganze Psalm dazu dient.) Wohl aber kennt er die Fünftheilung der Thora, so dass an vielen Stellen der Ausdruck חמשה חֻמשי תורה (Pentateuch) vorkommt, und für jedes einzelne חֻמֶּשׁ und zwar auch mit ihren besonderen Namen, bald nach den Anfängen, bald nach dem Inhalte: בראשית, ואלה שמות (auch ספר שני), ויקרא, aber gewöhnlich תורת כהנים, וידבר, (סיני) במדבר, aber älter חמש הפקודים, הדברים älter: משנה תורה, durchgehends nach dem Inhalte bei den 70: *γένεσις*, *ἔξοδος*, *λευιτικόν* (bedeutsam dem Thorath Kohanim gegenüber) *ἄριθμοι* und *δευτερονόμιον*. Diese Theilung steht auch bei den alten Kirchenvätern fest, bei

Melito von Sardes, gest. 171 (in Euseb. Kirchg. I, 26, syr. in Cureton's Spicilegium S. 36) mit den angegebenen griechischen Namen, dgl. bei Origenes (gest. 254, auch bei Euseb. das. VI, 25) gleichfalls griechisch, aber auch hebräisch *παρὰ δὲ Ἑβραίους* und zwar *ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς βίβλου* (was nicht für alle Namen passt) und zwar *Βρησίθ*, *Ουαλεσμώθ*, *Οὐϊκρά* (nicht ח"כ), hingegen für IV: *Ἀμμεσφεκωδείμ*, *Ἔλλε ἀδδεβαρίμ*. — Die Zahl ist demnach 24, und wenn es auch natürlich auf diese Zahlangabe dem Thalmud nicht ankommt, so spricht er doch gelegentlich von den 24, wofür es genügt, auf die bedeutsame Stelle im Midr. Koheleth Ende hinzuweisen: כל המכנים בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרי' מהומה הוא מכנים בביתו (s. S 13). Noch weit weniger wird — mit Ausnahme der Thorah — die Zahl eines einzelnen Theiles hervorgehoben; nur gelegentlich heisst es in der Bar. B. b. 13b: שמנה נביאי מדובקים, und damit sollen wohl sämmtliche der Kategorie der Nebiim angehörige Bücher bezeichnet werden. —

Etwas abweichend spricht sich J o s e p h u s aus, bei dem wir aber auf Vermuthungen angewiesen sind. In der Vertheidigung gegen Apion sagt er I, 8: „Wir haben nicht unzählige Bücher, sondern nur 22, von diesen gehören 5 dem Moses an, welche Gesetze enthalten und die Geschichte von der Schöpfung der Menschen bis zu seinem eigenen Tode. Dies umfasst einen Zeitraum von ungefähr 3000 Jahren. Von dem Ende Moses bis zur Herrschaft des Artaxerxes, welcher dem Xerxes als König gefolgt war, schrieben die Propheten nach Moses das zu ihrer Zeit Geschehene in 13 Büchern zusammen, die v i e r übrigen aber enthalten Hymnen an Gott und Lebensvorschriften für die Menschen.“ Er fährt dann fort, dass auch später noch Manches niedergeschrieben worden, das aber weniger zuverlässig sei, daher auch nicht in gleicher Achtung mit jenen früheren stehe. Dass Josephus, wo er die Zahlen so bestimmt und wiederholt angibt, flüchtig verfahren sei, lässt sich nicht annehmen und ebensowenig, dass es ihm oder irgend wem in Palästina darauf angekommen sei, die Anzahl der Schriften der der Buchstaben des hebräischen Alphabets gleich zu machen; es ist vielmehr offenbar, dass er Ruth und Klgl. nicht als besondere Schriften gezählt, vielmehr ersteres an Richter, letzteres an Jeremias angeschlossen habe, wie ja auch die 70 dieselben unmittelbar aneinander rücken, wenn sie sie auch nicht zu einem Buche ver-

binden. Das wird bezeugt durch die Zählung des Origenes, a. a. O., der gleichfalls *αἱ εἴκοσι δύο βίβλοι καθ' Ἑβραίους* angibt und sie aufzählend sagt: *Κριταί, Ῥούθ, παρ' αὐτοῖς ἐν ἑνὶ Σωφοτίμ*, dann *Ἱερεμίας σὺν Θρήνοις καὶ τῇ ἐπιστολῇ* (was freilich unrichtig), *ἐν ἑνὶ Ἱερεμία*, gerade wie er die sonstigen Verschiedenheiten über die Theilung von Sam. und Kön. (nämlich 4 Kön.), Chron. Esra übergeht. – Zu den vom Thalmud genannten 8 Nebiim, in welche nun Ruth und Klgl. ungezählt aufgenommen sind, muss er — um die Zahl 13 herauszubringen — noch 5 der Kethubim hinzugefügt haben. Da seine zweite Klasse wohl als prophetisch, aber doch zugleich als geschichtlich bezeichnet wird, so liegt es nahe, Esther, Daniel, Esra und Chronik ihr zuzuertheilen, und nothgedrungen muss man auch Hiob hinzunehmen. Reine Willkür ist es demnach, anzunehmen, dass Josephus zwei Bücher, die er nicht anführt, als nicht zu diesen „glaubwürdigen" gezählt hat, und zwar Koheleth und Hoheslied, zwei Bücher, über deren Werth die palästinischen Schulen allerdings sich lange nicht entscheiden konnten, die aber dennoch niemals ernstlich angegriffen wurden (es war lediglich ein Schulstreit, der die öffentliche Meinung wenig beeinflusste, so dass wirklich die Bedenken beseitigt wurden). So sind denn auch, was freilich als testimonium e silentio um so weniger strict beweisend ist, als auch andere Bücher davon betroffen worden, von Philo diese Bücher (jedoch auch Esther und Daniel), desgleichen im N. T. dieselben neben Esther nicht benutzt.

Wie wir aus Midr. Kohelet und Josephus bereits vernommen, gab es noch andere Schriften, die man jedoch für minder beachtenswerth hielt oder gar streng abwies. In der That gab es solche in nicht geringer Anzahl, von denen einige in die bereits genannten Bücher eingeschoben wurden, wie Stücke in Esther, der Gesang der 3 Jünglinge im Feuerofen, Susanna, Bel und der Drache in Daniel, andere aber besondere Bücher bildeten. Sie, die uns bloss griechisch aufbewahrt sind, sind in die griech. Bibel — und zwar nicht als besonderer Theil, sondern inhaltlich zu den anderen gemischt — als ebenbürtig aufgenommen, sind jedoch, wie wir schon gehört haben und noch weiter vernehmen werden, frühzeitig beanstandet worden und gelten nun

als Apokryphen (worüber S. 13). Sie liegen, wenigstens vorläufig, ausser unserem Bereich.

Eine müssige Frage ist nun eigentlich, ob ehedem noch mehr Bücher vorhanden gewesen; sind sie uns verloren, so können wir ohnehin keine Bekanntschaft mit ihnen erlangen. Allein im Ganzen haben wir kaum die Berechtigung zu einer solchen Annahme. Die Anführungen der Chronik, insofern sie Dinge enthalten, die nicht in den älteren Quellen vorliegen, sich auf Verfasser berufen, die wir nicht kennen, sind zu bezweifeln; wenn sie sich bei David (I, 29 29) auf Samuel, Nathan und Gad beruft, bei Salomo auf Nathan, Achiah, Jedo; II. 12 15 für Rehabeam auf Schemajah, Iddo (Iddo wohl als priesterliches Stammhaupt Neh. 12 4. 16 und daher nicht Grossvater des Secharjah, wie dort 1 1. 7, sondern Urahn, woher auch bei Esra einfach בר עדוא 5 1. 6 14. Schon j. Sanhedr. 11 4 b. 89 b identificiren den Propheten, der Jerobeam weissagt 1 Kön. 13 vgl. 2 K. 23 15 ff. geradezu mit Iddo, eine Tradition, die schon zum Chronisten hinaufreichen mochte. Schon Jos. Alt. VIII, 8 5 nennt ihn an mehreren Stellen Ἰάδων, während er später bei Josia X, 4 4 Achia nennt, ebenso Sifre II, 342 (Wien 142 a) Gem. a. O. 2 Chr. 34 1—7. 33 ist Nichts von Iddo erwähnt, weil durch Ungehorsam gegen Gott ein Makel auf ihm ruht; wieso man darauf kam ihn Iddo zu nennen, bleibt unklar); bei Abiah auf „Midrasch“ des Nabi Iddo 13 22 und Sonstiges, so ist das sehr verdächtig. Richtig ist höchstens, dass ein Sefer ha-Jaschar, ein Buch der Gesänge, wohl unter Saul entstanden, vorhanden war, auf dasselbe wird bezogen: הלא היא כתובה על הס׳ הישר Jos. 10 13 und ähnlich 2 Sam. 1 18 und dem noch manches andere Gesangstück entnommen sein mag. Aber ohne allen Grund ist die Annahme eines ס׳ מלחמות ה׳ nach 4 M. 21 14, da es heissen muss: בְּסֵפֶר מלחמות ה׳ (70: ἐν βιβλίῳ, Πόλεμος κτλ, so selbst Onk. vgl. DMG. XIV (1860) 316, XVI (1862) 288.

§ 4.

Eintheilung.

Die Dreitheilung ist alt und feststehend. Wie der Thalmud überall von Thora, Nebiim und Kethubim spricht, so auch die ältesten Bestandtheile der Gebete בתורתך, ועל ידי עבדיך הנביאי׳,

וכדברי קדשך, so auch im Prologe des Sirach: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα* (*πάτρια*) *βιβλία* oder *ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* .... Jos. wie oben vernommen, wo das Dritte als Hymnen und Lehrsprüche bezeichnet wird, Lukas 24 44 *ὁ νόμ. οἱ προφ. κ. οἱ ψάλμοι* und wenn anderswo bloss die zwei ersten oder nur das erste genannt wird, so ist es, weil man nicht erschöpfen wollte. Diese Dreitheilung ist eine rein inhaltliche, durchaus nicht das Resultat einer zu drei Zeiten vorgenommenen oder gar abgeschlossenen Sammlung, ebensowenig eine kritische oder dogmatische Feststellung über die Dignität der Bücher. Dem Inhalte nach schied man zunächst die Gründungsgeschichte mit der gesetzlichen Grundlage, die Mosesbücher, dann die geschichtlichen und prophetischen, wie sie Jos. alle zusammenfasst, und was sich darin nicht einreihen liess (Ps., Spr., Koh., Hiob) bildete einen Anhang. Man ging später etwas schärfer auf den Inhalt ein und gränzte das Historische mehr dahin ab, dass es das umfassend Historische — nicht Einzelgeschichtliche — und zwar bloss bis zum Exile einschliesse. So schied man als nachexilisch Daniel, Esther, Esra, Nehemia aus, als einzelgeschichtlich Ruth, das nur lose mit Schoftim zusammenhängt — wie Klgl. — und Hiob; Chronik wurde als blosse Wiederholung überhaupt wenig beachtet. Wenn man Chaggai, Secharjah, Maleachi, obgleich nachexilisch, in der zweiten Ordnung beliess, so waren sie aber eben Theile des Zwölfbuches, und konnten aus ihm, dem sie integrirend angehörten, nicht ohne dass man scharf zu Werke ging, ausgeschieden werden. Bei dieser Theilung verblieb es und daran knüpfte sich später eine dogmatische Scheidung, ohne dass sie scharf präcisirt wurde; die sich allmälig feststellende innere Rangordnung ist das Ergebniss der äusseren, nicht umgekehrt diese jener. Das Fernsein einer jeden dogmatischen Rücksichtnahme beweist die unbezweifelte Stellung der historischen Bücher und zwar an der Spitze der zweiten Ordnung, was nicht den angenommenen Verfassern galt — sollte ja auch Hiob von Moses herrühren und blieb doch nicht in der zweiten Ordnung! — sondern dem von ganz Israel handelnden Inhalte. Die Reihenfolge der einzelnen Ordnungen ist nach demselben Principe. Nach den eigentlich chronologisch geordneten geschichtlichen Büchern folgen die grossen Propheten in ihrer inhaltlichen Zeitfolge, wobei Jesaja,

obgleich man keineswegs an die spätere Abfassung eines Theiles desselben dachte, auf Jer. und Ez. folgte, weil er vorausschauend die persische Zeit behandelte. Also nicht das kritische Moment der Abfassungszeit, sondern das inhaltliche des behandelten geschichtlichen Gegenstandes ist entscheidend. Die zwölf kleinen Propheten, die einem bestimmten Zeitpunkte nicht zugeschrieben sind, folgen ebenfalls als eine Sammlung. Die Nachsetzung des Jesaja erhielt sich später noch, wie bei Jalkut (in der ersten Ausgabe Salon. 1521 vgl. Zunz G. V. 297 A. b.) und in deutschen Handschriften, selbst in meinem Cod. v. J. 1489, während die spanischen Handschriften ihn vorsetzen und unsere Ausgaben ihnen folgen. — In der dritten Ordnung steht zuerst David mit den Psalmen zu welchen Ruth als Einleitung dient. Bei Hiob war man wohl unsicher. Nach der Annahme, er sei von Moses niedergeschrieben (Bar. B. b. a. a. O.) mochte man ihn möglichst früh aufnehmen und wagte doch nicht, ihn dem David voranzustellen. Darauf folgt Salomo mit seinen 3 Büchern, die wohl dem Umfange nach aufeinanderfolgen, dann Klgl. am Zeitpunkte des Exils, Daniel, Exil unter den Chaldäern, Esther unter den Persern, Esra Rückkehr, Chronik zusammenfassender Schluss. Davon wich man später ab. Hiob konnte sich nicht vor den salom. Sprüchen erhalten, die 5 kleinen Bücher fasste man als 5 Megilloth zusammen, wenn sie auch weiter, abweichend von den 12 Propheten, als 5 gezählt wurden und ordnete sie nach dem Jahrescyklus, H L. Frühling הסתו עבר 2 11, Ruth, Sommeranfang בתחלת קציר שעורים 1 22, Klgl. 9. Ab, Koheleth Herbst 9 7 לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך, Esther im Adar. Kritische Momente sind nirgends massgebend!

Die Namen sind bezeichnend. Nebiim ist eben die heilige Geschichte der Vergangenheit, die berichtet, wie die der Zukunft, die vorherverkündigt wird. Kethubim (כתבי הקדש § 5) — wie das כתיב, ככתוב — ist der allgemeine Name, der dann, nachdem einzelne Theile durch besondere Bezeichnungen hervorgehoben sind, dem Reste verbleibt, wie z. B. גוים, das natürlich Israel nicht ausschliesst — שני גוים בבטנך 1 M. 25 23 und sonst (j. Z. VI, 180) — doch dann gewöhnlich die Völker ohne Israel bezeichnet, gerade wie Ez. drei Male (29 12, 30 23. 26) sagt: והפצתי את מצרים בגוים.

Falsch ist die Angabe, für die zweite Ordnung sei auch die Bezeichnung ספרים feststehend. Dass Daniel 9 2 mit seinem בינותי בספרים keine geschlossene Sammlung vor Augen hat, braucht kaum bewiesen zu werden, es wird eben bloss der allgemeine Ausdruck für die ihm vorliegenden heimischen Bücher gebraucht. Aber ebensowenig bedeutet Sefarim, wie Grätz (Koh. 150) behauptet, „in der alttalmudischen Literatur die Propheten mit Ausschluss des Pentateuch und der Hagiographen.“ Die zwei dafür angeführten Stellen sind verstümmelt und missdeutet. Meg. 1 11 heisst es: אין בין ספרים לתפלין ומזוזות וכו׳; nun aber ist nach das. 2 2 bei Megillah כתובה אשורית על הספר ובדיו. Dennoch gilt der allgemeine Grundsatz dort nicht von Esther und so gestaltet sich dann der Ausdruck in der Bar. (j. Meg. das. b. das. Schabb. 115 b) אין בין ספרים למגלה, der Ausdruck ist also bloss herübergenommen, Sefarim bedeutet dann eben: שאר ספרי׳ und schliesst weder Pentateuch noch Hagiographen aus, wie Thoss. zu Schabb. ausdrücklich sagen. Grätz führt aber geradezu die Mischnah an nach dem Worlaute der Bar. Ebenso Meg. 3 (4) 1: בני העיר שמכרו ..... מטפחות לוקחין ספרים ספרים תורה אבל אם מכרו תורה לא יקחו ספרים וכו׳. Da wird zunächst Sefarim den מטפחות entgegengesetzt, dann der Ausdruck weiter gebraucht als שאר ספרים mit Ausschluss der Thora, aber keineswegs der Kethubim und er ist gerade der kurz alles zusammenfassende, (Grätz macht massenhafte Correkturen, um auch anderswo die Kethubim hinauszubringen) daher Khelim 15 6: Alle Sefarim verunreinigen die Hände, entsprechend dem כתבי קדש Jadaj. 3 2. 5. 6. Ebenso Sabim 5 11; אלו פוסלין את התרומה ..... והספר.

§ 5.

Das Einheitsband.

Nur nach dem Inhalte sind die Schriften chronologisch und sachlich verschieden, ihrem inneren Wesen nach aber gleichstehend, sie sind Schriften Israel's, als solche Schriften der heiligen Gemeinschaft, der Heiligkeit oder des Heiligthums Khithbe ha-Kodesch, nicht כתבים קדושים. Der Ausdruck קדש für Israel wird später ein geläufiger. Während früher ihm empfohlen wird, es solle ein גוי קדוש (2 M. 19 6) sein, der Deute-

[illegible]niker besonders betont, es müsse als ein עם קדש handeln (7 6. 14 2. 21. 26 19. 28 9), die Bezeichnung, sie seien alle heilig, nur im Streite mit dem sich überhebenden Priesterthume gebraucht wird, כל העדה כלם קדושים 4 M. 16 3, wird später Israel als dem Heiligthume, der Gottesheiligkeit geeignet, schlechtweg bezeichnet. Gerade wie früher bloss Zion als wirkliche Stätte des Heiligthums הר הקדש genannt wird (= הר הבית), dann aber schlechtweg ירושלם עיר הקדש (Jes. 48 2. 52 1. Neh. 11 1) oder ausdrücklich mit Beziehung auf Gott עיר קדשך (Dan. 9 24), nicht weil dort das Heiligthum steht, sondern weil überhaupt seine Heiligkeit dort weilt, daher auch Plur. ערי ק׳ Jes. 61 9, so עם קדש und הק׳ und קדשך, Jes. 62 12. 63 18, Dan. 12 6 neben עם קדושים bei Dan. 8 24 und chald. קדישי קדישין עליונין, und עם קדש ע׳ 7 18 ff., während früher bloss poetisch קדש ישראל לה׳ Jer. 2 3, der heil. Ueberrest von Jes. 6 13 זרע קדש genannt wird, bei Esra ganz schlicht (9 2) Israel ebenso genannt. Daher bilden denn alle Israel Angehörigen, demnach vorzugsweise hebräisch geschriebene Schriften, eine Einheit und zwar כתבי קדש. Dieser Ausdruck ist ursprünglich so umfassend, dass selbst diejenigen Schriften mit eingeschlossen sind, welche schon in der alten Zeit, wie wir es bereits von Jos. vernommen, als nicht zuverlässig galten, daher keiner Beachtung werth waren. Die classische, aber missdeutete Stelle dafür ist Schabbath 16 1: כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן אע״פ שכתובין בכל לשון טעונין גניזה מפני מה אין קורין בהן מפני ביטול בית המדרש.

Man hatte also כתבי קדש, die deshalb auch der Versehrung durch Feuer selbst am Sabbath entzogen werden mussten, in denen man aber doch nicht las, sie, also die geachteten wie die nicht anerkannten, mussten aufbewahrt werden, durften nicht als gleichgiltig umhergestreut werden (גָּנַז nach Schekalim 6 1.2 von גנז, גַּז *γάζα*, gaza, Kasse), man liest in ihnen bloss nicht, weil sie dem nützlichen Studium entziehen. Das geht so weit, dass es der ausdrücklichen Bestimmung bedurfte, dass die Evangelien und juden-christlichen Schriften nicht am Sabbath von Feuersgefahr zu retten sind, Thoss. z. St. (c. 14). Sifre I, § 16 hat bloss ספרי מינים und ist Ismaels Ansicht schlechtweg hingestellt, hingegen Ismael was Thoss. Josse ha-Gelili, die Ansicht Tarphon's im Munde. Akiba's שורף את כולו מפני שלא נכתב בקדושה.

So war allerdings in diesem einheitlichen Organismus doch eine Scheidung eingetreten, es gab Schriften, die man nicht so werth hielt und in denen man daher nicht las; doch war noch kein Kriterium der grösseren oder geringeren Heiligkeit vorhanden. Auch ein solches bildete sich, und zwar ein sehr eigenthümliches. Wir hörten schon aus Khelim 15 6, dass alle Bücher die Hände verunreinigen, das „Buch des Vorhofes", nämlich das, aus dem der Hohepriester am Versöhnungstage las, ausgenommen (Joma 7 1), ebenso, das ספר פוסל את התרומה Sabim Ende, und dass die h. Schriften die Hände verunreinigen in Jadaj. 3 2. 5. 4 6. Die angeblichen Veranlassungen zu dieser Annahme babl. Schabb. 14 a, damit man sie nicht zur Therumah lege und Mäuse daran kommen oder doch eigentlich wegen Heiligkeit (wie auch Jer. Sotah 2 3) — fand ja dasselbe auch bei Thefillin statt Jad. 3 3 aber Nichts von Mesusah — sind offenbar unsinnig, denn das passt nicht für ס׳ העזרה, das ausgenommen wird. Es muss vielmehr an ein durch die Berührung wirklich Verunreinigendes gedacht werden und zwar liegt es an dem zu den Büchern verwendeten Materiale. Vgl. zum Folgenden: Urschr. 135, Hechaluz VI, 18 ff., DMG. XVI, 717 ff., j. Z. II, 21 ff., Sadd. u. Pharis. Sonderabdr. S. 11. Nach alter Anschauung, die Sadducäer und Boëthusen, auch Samaritaner festgehalten, war auch die Haut nicht bloss eines unreinen Thieres, sondern auch eines Aases und die eines Terefah unrein und blieb es auch, wenn sie verarbeitet war. Bücher, die also auf solchem Leder geschrieben waren, verunreinigten bei ihrer Berührung, während das „Buch des Vorhofes", das gewiss nur auf reinem Leder geschrieben war, wie die Samaritaner es von ihren Abschriften aussagen, Catal. d. Hdschr. d. Cambridger Trinity Coll. p. 233, nicht verunreinigte. Die Pharisäer, die das Gebiet der Verunreinigungen beschränkten, gaben nun die Unreinheit der Haut, selbst bei dem unreinen Thiere, nicht zu, dennoch wollten sie die Heiligkeit des Inhalts gegenüber seinem Schreibmaterial nicht aufgeben und blieben dabei, dass sie die Hände verunreinigen, während sie es bei anderen Büchern, deren Inhalt ebensowenig Heiligkeit hatte, aufgaben, allerdings eine Inconsequenz, gerade wie sie es von vorn herein verlangten, dass die hebräischen Bücher nicht auf die Haut unreiner Thiere geschrieben werden sollen, wohl aber auf die einer נבלה oder

מרפא, eine Inconsequenz *), die ihnen gerade ein solcher Boëthuse vorwarf, wie die mit den Sifre Homeros die alten Sadducäer. Nun war ein Kriterium vorhanden, daher fraglich, ob die Riemen der Thefillin, ob גליון הספר verunreinigen. Daher auch Thoss. Jad. c. 2: הגליונין und Bücher der „Minim" nicht verunreinigen. Aber auch die Bücher, in denen man nicht lesen sollte, erhalten nun den Makel, dass sie nicht verunreinigen, wie die Thoss. das.: Das Buch des Ben Sira und alle von da an geschriebenen Bücher verunreinigen die Hand nicht; noch mehr, auch wenn die Sprache nicht die ursprüngliche, die Schrift nicht die recipirte blieb, war der Grad der Heiligkeit nicht aufgeprägt. Jad. 4 5.

War einmal die Aufmerksamkeit auf die Bücher der Art gelenkt, dass man auch durch eine äussere Satzung sie unterschied, so sah man auch ihren Inhalt um so schärfer an, als die Parteien sich Stützen darin suchten. Hier trat nun vor Allem das Buch Koheleth in den Vordergrund, das seinem Inhalte nach namentlich wegen seines Bezweifelns, ja seiner ausdrücklichen Läugnung der Fortdauer und Auferstehung schon in ältester Zeit den Pharisäern anstössig war und nur durch Correcturen und Zusätze annehmbar gemacht werden konnte. Daher nahm ihm die die ältere Anschauung vertretende Richtung, Schammai, das Gepräge der Heiligkeit, die jüngere, Hillel, liess es ihm, Jad. 3 5 und Eduj. 5 3, ein Streit, der sich lange Zeit hindurch fortsetzt. Auch HL. wird streitig wegen sinnlicher Ausdrücke (besonders דדים und דודים). Es entscheidet sich allerdings für die beiden Bücher, aber die Scheidung der Späteren wird nun schärfer, wie denn Akiba zu denen, die keinen Antheil an der künftigen Welt haben, zählt: הקורא בספרים חצונים Sanh. 10(11) 1 — ein Ausdruck, der sie schon ausserhalb stellt, wenn auch an sich nicht verpönt, weil er gleich „Baraitha" ist. Was darunter zu verstehen? Nach jer. das. Bücher wie Ben Sira und Ben Laanah, nach b. 100b die Bücher der Zadukim, d. h. Minim, während er über ben Sira sehr zweifelhaft ist, indem R. Joseph selbst, der das Lesen desselben für verboten erklärt, sich dann

*) Eine ähnliche Inconsequenz in Betreff besonders heiliger Gegenstände ist es, dass die Haut aller vor dem Abhäuten untauglich gewordenen Thiere verbrannt werde. Dem widerstreiten zwar Andere, dennoch halten die חכמים an dieser Annahme fest (Sebach. 12 4, Edajoth 2 2).

lobend über ihn ausspricht. [S. Bd. III, 275 ff.] Die zweifelhafte Stellung bleibt und schliesslich erklärt dann Midr. Koh. (s. ob. S. 5): Wer mehr als 24 Bücher in sein Haus bringt, bringt Verwüstung in dasselbe, ausgeschlossen sind z. B. Ben Sira und Ben Thigla.

Von diesem späteren Standpunkte aus heissen dann כתבי הקודש nur die als „heilig“ recipirten; גנז heisst nun „beseitigen“, man versteht die alten Mischnah's nicht mehr, die Späteren sprechen von Büchern, welche man beseitigen wollte, und zwar nicht bloss von HL. und Kohelet, sondern auch von Sprüch. Schabb. 30b, Aboth Nathan c. 1, ja sogar von Ezechiel, Schabb. 13b und Parall. So auch die sonst gar nicht vorkommende Anzweiflung Esthers, Samuel beigelegt, Meg. 7a, bloss spätere aggadische Spielerei, wie der Zusatz daselbst zur Mischnah Jadajim. Ueber den Ausdruck Kabbalah für die nicht-pentateuchischen Schriften vergl. Zunz, g. V. 44, Anmerk. a. Nun bildet sich von christlich dogmatischer, theologischer Auffassung aus eine Anschauung des Alterthums analog der eigenen. Man hatte sich eine Anzahl heiliger Schriften, was später die Bedeutung von כת״ק geworden, festgestellt, andere abgewiesen und glaubte, mit eben solchen Bestimmungen sei man ehedem vorgegangen, habe einen Kanon festgestellt, eine abgeschlossene Sammlung veranstaltet, Manches beseitigt. Als man dann weniger dogmatisch, aber mehr kritisch die Schriften in's Auge fasste, glaubte man in dieser Thatsache der alten abgeschlossenen Sammlung einen Massstab für das Alter der Schriften zu haben. Ja man glaubte in der Dreitheilung einen dreifachen Abschluss und auch dadurch kritisch entscheidende Momente zu finden, zuerst also Thora, was dann gar mehrfach Kritikern als Ausscheiden des Pentateuchs aus einem grösseren Buche gilt, — während gerade die Getrenntheit der 5 Bücher als Zeichen, dass erst der Pentateuch geeint ward, erkannt werden muss — dann eine zweite, eine dritte Sammlung, während man doch gerade aus den späteren Zweifeln ersehen musste, dass überhaupt gar nicht ein derartiger Act vorgenommen wurde.

Von einem geschichtlichen Anhalte — ausser den erwähnten späteren Discussionen — ist gar keine Rede. Die Stelle 2 Makk. 2 13 ist von gar keinem Belang. Es werden dort die aben-

teuerlichsten Dinge erzählt, und dann: „Es wurde aber auch in den Schriften und zwar in den Denkwürdigkeiten Nehemia's dasselbe erzählt, und wie er eine Büchersammlung gründete, die Bücher der Könige und der Propheten und David's und Briefe der Könige über die Weihgeschenke sammelte. Auf gleiche Weise hat aber auch Judas alle wegen der von uns geführten Kriege zerstreuten (Bücher) gesammelt und sind sie in unserem Besitze. Wenn ihr nun derselben bedürfet, so schicket (Leute), die sie euch abholen." Was soll aus solchen Fabeln erwiesen werden?

Auch in dem Schlusse von Koheleth (von 12 9 an) hat man eine solche Angabe vom Abschlusse einer Sammlung finden wollen und zwar namentlich in V. 11. 12. Aber nirgends ist hier von einer offiziellen Sammlung die Rede. Ein Epilog scheint das Ganze zu sein, aber derer, die das Buch Kohelet ergänzten und berichtigten, um es in Einstimmung mit den herrschenden Anschauungen zu bringen. So ist die ganze weit ausgesponnene Untersuchung über den Kanon und die kritischen Resultate, die man daran knüpfte, ein Schaumgebilde. Es bleibt eben nur, dass die Werke vorhanden waren, anerkannt wurden, über einzelne sich Bedenken geltend machten, die man jedoch beseitigte. Wir haben diese Bücher als das Erbe des jüdischen Alterthums zu betrachten; nicht ob sie kanonisch, ob sie der Kanonizität würdig, ist unsre Frage.

Zweiter Abschnitt.

Der Text der biblischen Bücher.

I.

Der vorliegende oder recipirte Text.

§ 6. Verhältniss zum Thalmud.

Unser Text, der nicht ganz zutreffend der massorethische genannt wird, hat im Ganzen und Grossen die Gestalt, welche durch die uns bis zum 2. Jahrh. hinauf zugängliche jüdische Literatur — Mischnah, Baraitha's, Gemaren, Midrasche — bezeugt wird. So steht es fest, dass zu der Zeit die Form der Buchstaben unsre heutige war. Indem wir vorläufig von der althebräischen Schrift absehen, die der Thalmud kennt, aber nicht als die seinige anerkennt, gibt eine Baraitha Schabb. 103b die leicht zu verwechselnden Buchstaben an und warnt vor Ungenauigkeit; sie lehnt ihre Belehrung an das Wort וכתבתם 5 M. 6 9 an, das sie zertheilt in: כתיבה תמה und gibt als Beispiele an neben Alef und 'Ain, dass die Dialekte gleichgültig promiscue gebrauchen, ב und כ, ג und צ (גמין וצדין aber dann 104a גימל דלת גומל דלים; das Gimel nach hinten gezogen, so dass es eher mit צ als mit נ zu verwechseln ist); ד und ר, ה und ח (j. Meg. 1 9: תורת הראשונים לא היה לא ה"א שלהם ולא מ"ם שלהם סתום b. Men. 29b מטרי להו לגני דחית ותלו ליה לכריעה דהי דר wie richtig Jak. Tham, Thoss. zur Stelle mit Berufung auf Schabb. 104b; das. weiter unten: מ"ט תליא כרעיה דאי הדר בתשובה מעיילי ליה vgl. Ber. r. c. 12) ו und י, ז und נ, ט und מ. Nicht minder sind die 5 Schlussbuchstaben bekannt, daher wird vor Verwechslung der פשוטין und כפופין gewarnt (ך. ן. ף. ץ'

des ם und ס, vor סתומין ופתוחין (Mem), daher dann: „ם und ס der Gesetzestafeln wurden durch ein Wunder vor dem Herausfallen geschützt“, und מנצפ"ך צופים אמרום; deutlicher jer. Meg. a. O. vgl. Soferim c. 2 Ende, auch b. das. und ebenso Sanh. 94a zu למרבה Jes. 9 6: כל מם שבאמצע תיבה פתוחה וזו סתומה. Sogar die Ausschmückung einzelner Buchstaben reicht in jene Zeit hinauf Men. a. O.

Was von den Buchstaben gilt, gilt im Ganzen auch von dem Buchstabentexte, indem Abweichungen von unserem Texte, auch soweit sie sich nicht bloss auf nachlässige Anführung reduciren, immerhin nur eine geringe Zahl von Ausnahmen bilden. Schon damals war grosse Sorgfalt auf die Festhaltung des Textes gelegt — ob auch vordem, ist eine andere Frage —. Kidd. 30a berichtet über die massorethischen Zählungen (vgl. weiter unten S. 24 f.)

Man darf dabei jedoch nicht an ausführliche Bemerkungen über die Schreibung der einzelnen Worte denken, wie denn R. Josef ausdrücklich sagt: לא בקיאינן בחסרות ויתירות (j. Z. III, 84.) Es waren eben Ueberlieferungen, die schwankend blieben, deren specielle Angaben nicht niedergeschrieben waren, für die sich daher der Ausdruck מסורת bildete. Ob dies schon im Spruche Akiba's (Aboth 3 18) מסורת סיג לתורה gemeint ist, mag dahin gestellt bleiben, jedenfalls aber kennt diese Bedeutung der spätere gemaristische Satz: יש אם למסורת (Sanh. 4a und Par.), wonach der Buchstabentext nach seiner eigenthümlichen Beschaffenheit abweichend von der feststehenden Vocalisirung gedeutet werden darf, wie z. B. 3 M. 23 42. 43 בסכת (dreimal) die beiden Ersten als Sing. betrachtet werden können, weil defect geschrieben. Weniger bestimmt ist, wenn Ned. 37b ויבינו במקרא Neh. 8 8 dahin gedeutet wird: זה פיסוק טעמים ואמרי לה אלו המסורת. Die Sorgfalt, die man auf die Reinhaltung verwendete, erweist sich aus der Art, wie man bei der Anfertigung zu Werke ging; von dem Exemplare, das der König sich schreiben sollte, heisst es j. Sanh. 2 5 (nach Thoss. Sanh. c. 4, die theilweise nicht so correct): ומגיהין אותו מס' עורה על פי ב"ד של ע"א und wie dieses correct gehalten wurde: ואין מגיהין אות אחת אפי' בספר עורא (צ"ל העזרה) (במועד). Dass man auf besondere Anomalien vorzugsweise aufmerksam gewesen, werden wir bald erfahren.

In weit geringerem Grade gilt dies von der Vocalisati
oder gar von der Accentuation. Die ganze thalmudische Lit
ratur weiss Nichts von diesen Zeichen, von denen kein einzeln
Name vorkommt und für die sie auch in ihrer Gesammth
keinen Namen kennt. תנועות ist ihr ganz fremd, נקודות g
braucht sie von den ausnahmsweise gesetzten Punkten über Buc
staben an einzelnen Stellen (s. u. S. 24) oder von solchen,
als Angabe des Versanfanges gesetzt werden, von denen bl
die späten „Sefer Thora und Soferim" wissen, sie für gesetzlic
Exemplare verwerfend —, aber nichts von Vocalen. קי טעמים
heisst Sinnesabtheilung, sonst Nichts. Alles von Späteren
das Alterthum Zurückgeführte ist Lüge, so Moses Botar
ס׳ הניקוד לר׳ אהרן ראש ישיבת בבל oder ס׳ הנקוד לר׳ אשי; il
nachzuschreiben ist mehr als Leichtfertigkeit.

Dennoch ist die Aussprache im Ganzen dieselbe gewe
und beruft man sich geradezu auf sie als auf eine unbezweifelba
was eben יש אם למקרא heisst. So Sifra, Anf. Thasri'a (S
hedrin 4a) zu 3 M. 12 15 (ed. Wien 48d): לו תלמידיו את
ר׳ יהודה בן רועץ שומעים אנו וטמאה שְׁבֻעַיִם . . . . . was er
weist mit der Bemerkung: יכול תתא (אקרא אני שבעים) עים
טמאה שבעים (יולדת נקבה), dass wie 66 zwei Male 33 se
so auch die 14 doppelt 7, daher (לאחר שיצאו) חר שנפטר
ומחזר (ומחזיר) אחריהם אמר להם לא הייתי צריך להיוקק לכם
אתם וקוקים לכך*) מפני שיש אם למקרא (שבעיים קרינן ויש אם
א בחלב אמו יכול בחֵלֶב אמרת יא״ל (וכו׳) so ferner Sanh. das.
Und zwar geht das auch bis zu Feinheiten der Aussprac
selbst wenn man diese nicht unter allgemeine Regeln zu brin
wusste. Dafür ist die classische Stelle Ned. 37b; ר ר׳ יצחק
רא סופרים ועטור סופרים וקריין ולא כתיבן וכתיבן ולא קריין הלכה
שים מצרים [so alle Erklärer] מקרא סופרי׳ ארץ, למשה מסיני
wo das ihnen unerklärliche הָאָרֶץ wie die in beiden and
Wörtern ohne sichtbaren Grund stehende Dualform denn
als überlieferte Aussprache festgehalten wurde.**) — Dasse

*) Für den Ausdruck vgl. bes. Thoss. Oholoth c. 15 היו זקוקין
לדחק לכך, sie hatten nicht nöthig, sich zu einer solchen Begründ
drängen zu lassen.

**) A. a. O. erklärt die 'Ittur Soferim dahin: אחר תעבורו (1 M.
קדמו שרים אחר נגנים (Ps. 68 אחר האסף (4 M. 31 2) אחר תלך (24 55)
משפטיך. Ps. 36 7, Desgleichen j. Th צדקתך כהררי אל männlich
4 2 (Sof. 6 4). vgl. Urschr. S. 88.

Resultat ergiebt sich uns, wenn wir die Ueberreste aus alter Zeit vergleichen, die uns hebräische Worte in einer mit Vocalen versehenen Sprache mittheilen, wo zwar nach dem Genius dieser abweichenden Sprachen der Laut nicht immer ganz gleich klingt, dennoch das Vocalisationssystem sich ganz gleichmässig zeigt. So bei den alten griechischen Uebersetzern, die Eigennamen bei den 70 — die allerdings weit zweifelhafter sind —, die volle Aufnahme des hebräischen Wortes bei ihnen und den anderen späteren Uebersetzern, namentlich Theodotion — sei es, weil sie den Begriff nicht mit einem Worte in ihrer Sprache voll bezeichnen konnten, wie *γειωρας* גיורא, oder weil sie über die Erklärung nicht sicher genug waren — ferner die Trümmer des griechisch-hebräischen Textes aus des Origenes Hexapla, der als ὁ *Ἑβραῖος* überliefert ist — wobei freilich die Corruptionen aus Unkenntniss in Anschlag gebracht werden müssen —, endlich ausdrückliche Angaben bei Hieronymus z. B. Br. 125 an Damasia רעים Res, 'Ain, Jod, Mem könne roim, pastores oder reim, amatores heissen und zu Jes. 56 11 (wo 70 für רֹעִים *πονηροί*, Sym. *κακοί*, während Aqu. *νομεῖς* und Theod. *ποιμένες*) verbum enim Hebraicum .... si Roim pastores, si Raim pessimos sonat. Während er die Abwesenheit von Vocalzeichen bezeugt, z. B. im Br. 126 an Evagrius in Beziehung darauf, ob der Name Salem oder Salim gelesen werde: Non refert, utrum Salem an Salim nominetur, cum vocalibus in medio litteris (d. h. der matres lectionis) perraro utantur Hebraei et pro voluntate lectorum atque varietate regionum eadem verba diversis sonis et accentibus proferantur, er ebenso die Abwesenheit des diakritischen Punktes für Sin und Schin bezeugt, wenn er zu Hab. 3 4 sagt: Verbum שם qualitate loci et posuit (שׂם) intelligitur, et ibi (שׁם), so hält er sich zumeist an die recipirte Lesung, wie zu Hab. 3 5: Pro eo, quod nos transtulimus m o r t e m in Hebr. tres litterae sunt positae, Daleth, Beth, Resch, absque ulla vocali, quae si legantur dabar, verbum, significant; si deber, pestem, und er bekämpft zu 1 M. 47 33 die Uebersetzung: Jacob habe die Spitze des Scepters (מַטֶּה) angebetet: cum Hebraeo multo aliter legatur: et adoravit Israel ad caput lectuli (מִטָּה). Vergl. übrigens zu Titus 3 6: si forte erraverimus in accentu, in extensione et brevitate syllabae vel brevia producentes, vel producta brevi antes, solent Judaei irridere nos imperitiae, maxime in aspira

tionibus et quibusdam cum rasura gulae litteris proferendis etc. Hos. 13 3 ארבה quod si legatur arba, locusta dicitur, sic aruba fumarium. Jes. 32 2 verbum hebr. LXX et Theod. in Sion interpretati sunt: pro Sajon i. e. siti legentes Sion, quae iisdem literis scribitur (vgl. Weiteres Gesen. Gesch. der hebr. Sprache S. 197 f.).

Auch die in unseren Texten, sowie in den geschriebenen Rollen üblichen Theilungen kannten schon die Alten und hatten auch theilweise Zeichen dafür, theilweise kannten sie sie als überliefert. Ersteres gilt nur von den Paraschen — worunter nicht die Wochenabschnitte oder gar deren Theile zu verstehen sind, denn diese werden auch jetzt noch nicht bezeichnet, kaum kommt auch der Name dafür vor, da ja die Eintheilung in Wochenabschnitte ganz verschiedenartig war, nur in späteren Schriften wird er als allgemeiner Ausdruck auch dafür gebraucht, — Ber. r. c. 96: למה פרשה זו סתומה. Die Mischnah kennt freilich den Ausdruck noch nicht für eine in der Schrift zu bezeichnende Abtheilung, sondern lediglich für einen von demselben Gegenstande handelnden Abschnitt, ohne dass er als solcher äusserlich kenntlich gemacht würde. So spricht sie von den Abschnitten, welche die Darbringer der Frühfrüchte zu sprechen haben Bikkur. 3 6 קורא מהגדתי היום לה׳ אלהיך עד שגומר כל הפרשה, wo doch bloss gemeint ist, dass er den letzten Theil des V. 3 in 5 M. 26 spricht, V. 4 und 5 Anf. auslässt, dann mit ארמי wieder anfängt bis in die Mitte von V. 10 אשר נתתה לי ה׳. das Folgende aber wieder zurücklässt; von dem kleinsten der vier Abschnitte in den Thefillin, nämlich שמע ישראל (Schabb. 8 3), von dem Abschnitte, der bei der Pessachfeier gesprochen wird, ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה, wo also wieder von der Mitte der V. 5 in 5 M. 26 begonnen und nur bis zum Ende von V. 8 wie in der Hagadah — höchstens etwa ehedem noch V. 9 — das Andere zurückgelassen wird; Joma 3 10 von פרשת סוטה (vgl. Sotah 7 1 auch 5 1), nun aber wird noch Sotah 2 3 bloss von אם לא שכב 4 M. 5 19 an bis V. 20 Ende, dann mit Weglassung des Anf von V. 21 wieder mit יתן ה׳ begonnen und in der Mitte des V. 22 mit ולנפיל ירך geschlossen, weiter nichts; in Tha'an. 4 3 dass die אנשי מעמד die Vorlesung der Schöpfungsgeschichte auf ihre sechs Wochentage vertheilen und zwar so, dass je zwei

Tage an einem jeden gelesen werden: פרשה גדולה קורין אותה בשנים והקטנה ביחיד, Meg. 3 4 פרשת שקלים und das. 5 פרשת מועדי של תורת כהנים 3 M. 23, die ja aus vielen פתוחות besteht; Jeb. 12 6 heisst es, man habe früher der Schwägerin bloss die letzten Worte aus V. 9 in 5 M. 25 vorgelesen, dann aber הוחזקו להיות גומרין כל הפרשה Sotah 7 2 und 8: פרשת המלך; 7 2 auch פרק עגלה ערופה Men. 3 7 ב׳ פרשיות יש במזוזה und die ד׳ פרשיות שבתפלין endlich Jad. 3 5 (Sifre I, 84, Bar. j. Meg. 1 9 vgl. Schabb. 115b) פ"ה אותיות בפרשת ויהי בנסע 4 M. 10 35. 36, aber hier ist wiederum nur ein Inhaltsabschnitt bezeichnet, denn sonst gäbe es ja Paraschen, die viel kürzer sind, wie im Dekalog לא תשא, vorangeht סתומה, schliesst mit פתוחה, mit 51 Buchstaben und gar das zweite לא תחמוד mit 42 Buchstaben, und gar beiderseitig סתומ׳ in Massen. Ja sogar in Beziehung auf die Propheten heisst es in Betreff des Uebersetzers: לא יקר׳ למתורגמן יותר מפסוק אחד ובנביא שלשה היו שלשתן שלש פרשיות קורין אחד אחד סתומה Meg. 4 4. Dasselbe gilt für die Baraitha's und die ganzen thalmudische Literatur, ich nenne nur noch die Bar. B. b. 14b משה כתב ספרו ופרשת בלעם. — Doch haben wir eine Stelle, in der diese Theilung und Bezeichnung als feststehend vorausgesetzt und als festzuhalten eingeschärft wird, nämlich in der Bar. Schabb. 103b פרשת פתוח׳ לא יעשנה סתומה סתומ׳ לא יעשנה פתוחה, und so wird ganz allgemein noch von Sethumoth und Pethuckoth gesprochen j. Meg. 1 9 und Men. 31b f. Die Form desselben ist dort sehr ungenau bezeichnet, so dass grosse Unsicherheit darüber herrschte und selbst das spätere Sefer Thora I Ende und Soferim I Ende sind unklar. Es ist mir höchst wahrscheinlich, dass Sethumah eben gar nicht bezeichnet wurde und man erst später das System ausdehnte, wie aus den Worten des M. Ber. r. c. 96 למה פרשה זו סתומה zum Anf. von ויחי 1 M. 47 28, wo eben gar kein Raum ist, hervorgeht. — Volles Missverständniss ist, was sich als פ׳ סמוכות aus Ned. 32a (הואיל ואינן סמוכות מן התורה) fortschleppt.

So ist auch in dieser Aeusserlichkeit schon der Anfang gemacht, übereinstimmend mit der Anordnung in unseren Exemplaren.

Noch mehr! Auch die eigenthümliche Schreibung von eingestreuten Liederstellen war schon üblich und vorgeschrieben, zwar nicht in der Mischnah, aber wohl in der mehrfach er-

wähnten Bar. Schabb. 103 b כתבה כשירה וכו׳. Auch die Form wird später angegeben, Meg. 3 7 שירת הים ושירת דבורה נכתבין אריח ע״ג לבינה ולבינה ע״ג אריח עשרת בני המן ומלכי כנען נכתבי אריח ע״ג אריח ולבינה ע״ג לבינה, ebenso b. Meg. 16 b.

Selbst kleinere Abtheilungen der Verse kennt schon die mischnische Zeit, sie weiss, wie wir aus Meg. 4 4 vernehmen, von Versen in Thorah und Propheten, und wir sehen auch, dass sie im Ganzen mit unserer Theilung übereinstimmte, indem sie in der Bar. B. b. 14 und sonst von den שמונה פסוקים שבתורה spricht, nämlich von 5 M. 35 4 ab. Die spätere b. Gem. versteigt sich gar so weit, zu sagen: כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה Tha'an. 27 b und Par. (wovon jer. Nichts zu wissen scheint). Finden wir ja sogar in der Bar. Kidd. 30 a die Gesammtzahl der Verse des Pentateuch, der Ps. und der Chr. angegeben. Allein hier zeigt sich auch, dass eine volle Uebereinstimmung nicht stattfindet, denn statt der 5888 des Pent. 5845 (doch noch immerhin annähernd), für die Ps. dort 8 mehr, also 5896, wir nur 2528, was sich freilich durch die versiculi, Stichen erledigen liesse, aber gar Chr. 8 weniger, also 5880, bei uns 1656! Auch sagt R. Joseph an jener Stelle: בפסוקי נמי לא בקיאינן דכי אתא ר׳ אחא בר אדא אמר במערבא פסקי ליה לתאי קרא לתלתא פסוקי ויאמר ה׳ אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן (2 M. 19 9). Ein Zeichen für den Versschluss kannten sie natürlich durchaus nicht, wie auch unsere Rollen desselben entbehren. Nur die spätere Zeit machte noch, bevor die Accente mit Sof Passuk entstanden, einen Versuch, Versende und Versanfang zu bezeichnen, was aber für den liturgischen Gebrauch untersagt war. So heisst es Sefer Thora 3 4: שנפסק או שניקד ראשי פסוקים אל יקרא בו und weiter geht auch Soferim 3 7 nicht.

So war auch hier schon im Allgemeinen die Uebereinstimmung mit unserer Eintheilung, wenn auch ohne Zeichen, und wenn wir auch hier alsbald einzelne Abweichungen annehmen müssen. Sogar den Anomalien in der Schreibung, welche unser Text darbietet, begegnen wir bereits im alten Schriftthum als feststehenden Thatsachen. So den Punkten, welche über einzelne Buchstaben im Worte oder über ganze Wörter gesetzt sich finden, schon in der Mischnah. Pess. 9 2 sagt Josse (wohl der Galiläer) in Bezug auf רחקה 4 M. 9 10: לפיכך נקוד על ה״א, also es ist für ihn schon etwas Feststehendes. Wenn die M.

nur dies erwähnt, so darf doch angenommen werden, dass alle zehn, die wir im Pentateuch haben, die vier in den Propheten und eines in den Psalmen schon damals bezeichnet waren. Was die ersteren betrifft, so werden sie sämmtlich zur erwähnten Stelle in Sifre I, 69 angeführt, nämlich noch 1 M. 16 5. 18 9. 19 33. 33 4. 37 12. 4 M. 3 39. 21 30. 29 15. 5 M. 29 28. Hier wird nicht genau angegeben, was punktirt ist, die Angabe ist auch nicht im Namen einer Autorität, wohl aber in der Gemara. So zu 1 M. 18 9 in B. m. 87a תני משום ר' יוסי למה נקוד על איו שבאליו, zu 19 33 Nasir 23a und Horajoth 10b wie auch dazu Hieron. Hebraei . . . . . appungunt desuper: תנא משום רבי יוסי בר רב חוני למה נקוד על וי"ו ובקוטה של בכירה, zu 4 M. 3 39 in Bechoroth 4a: למה נקוד על אהרן שבחומש הפקודים שלא היה באותו מנין, zu das. 29 15, Menach. 87b למה נקוד וי"ו שבאמצע עשרן וכו'; zu 5 M. 29 28 in Sanhedrin 43b למה נקוד על לנו ולבנינו ועל עי"ן שבעד; auch 4 M. 21 30 geht hervor aus B. b. 79a für עד נפח עד שתבא אש וכו. Merkwürdig nirgends jer. mit Ausnahme zu der in der Mischnah bereits erwähnten Stelle, was Ber. r. c. 48 und 78 (vgl. Midr. zu H.L. 7 5) aufgenommen und weiter ausgeführt wird, auch die anderen Gem. Stellen an den entsprechenden Orten des Ber. r.; Bam. r. c. 3 Ende sind alle zehn zusammengestellt, wie auch Soferim 6 3. Auch zu Ps. 27 13 wird das punctirte לולא Berachoth 4a erwähnt, sonst nirgends, auch nicht die vier Prophetenstellen, welche die Massora kennt.

Auch die Zeichen vor und nach 4 M. 10 35. 36 kennt die Baraitha Sifre zur Stelle (I, 84), b. Schabb. 115b — nicht jer. — ebenso von Ps. 107 in R. ha-Schanah 17b עשה להן סימניות — nicht jer. und nicht einmal in Soferim. —

Auch von den 4 schwebenden Buchstaben אותיות תלויות wird ausdrücklich das 'Ain in רשעים und מרשעים Hiob 38 13 15. Sanh. 103b erwähnt. Midr. HL. 5 2 kennt das schwebende Nun in מנשה Richt. 18 30, das schwebende 'Ain in מיער Ps. 80 14 Vaj. r. c. 13, Midr. HL. 3 4, Midr. Ps. zur Stelle Aboth Nath. c. 34. — Gem. b. Sanh. 94a weiss von dem Schlussmem in לםרבה Jes. 9 6, j. Meg. 1 9 von der eigenthümlichen Schreibung des ersten ה in 'הלה 5 M. 32 6 wie Schemoth r. c. 24, b. Meg. 17b וי"ו דויזתא צריך למימתחה בזקיפא כמורדיא דלברות (ders. Ausdruck B. m. 87a).

kommen auch sonst vor. 1 M. 26 32 ואמרו לו מצאנו dazu Ber. r. c. 64 Ende אין אנו יודעין אם מצאו אם לא מצאו וכו׳, und wirklich hat 70: *καὶ εἶπαν οὐχ εὕρομεν ὕδωρ* 4 M 23 23 כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל, j. Schabb. 6 9: כל המנחש סופו לבוא עליו מ״ט כי לא נחש ביעקב כי לו נחש, b. Nedar. 32a. כל המנחש לו נחש שנאמר כי לא נחש ביעקב wo dann freilich והא בלמ״ד אלף כתיב. Aber auch sonst bemerken wir Solches. Wie eben das פנים in eine andere Verbindung gesetzt wurde, so auch ראה פנים von Gott. In Betreff von 2 M. 30 23 heisst es j. Chag. 1 1 מניין שכל המקיים מצות ראייה כאילו מקביל פני שכינה מן הדא שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה׳ wo zu V. 20 ולא יראו פני ריקם Th. j. II. ליח אחון רשאין למחמי ה׳ אלהיכון ריקנין מן כל מצוח so in Bezug auf Ps. 84 8 יראה אל אלהים בציון Ber. 64a Moed K. 29a wer aus dem בית הכנסת in das בית המדרש geht זוכה ומקבל פני שכינה ebenso 70, Aqu. Syr. und Vulg. אֵל während Sof. 4 8 חול. Und nun der Blinde bei der ראייה! Offenbar stand in Chag. 1 1 nicht והסומא, weil man eben יְרָאֶה las, daher hat jer. keine Bemerkung dazu, dann aber Thoss: יוחנן בן דהבאי אמר משום ר׳ יהודה אף הסומא שנ׳ ראה פרט לסומא . . . חבריעו חכמים לסייע דברי ר׳ יהודה so einfach auch j. das., Schabb. 19 3. Jebam. 8 1 Daraus drang in die Mischnah הסומא ein, wie es b. 4a. Ende offenbar hat und nun war der Ausspruch des יוחנן בן דהבאי auffallend, aber auch das יְרָאֶה und es ward daraus סומא באחת מעיניו Chag. 2a 4a. Sanh. 4b. Arach. 2b., das zu erklären die Alten sich anstrengen.

Die Abweichungen betreffen zuweilen I. den Consonantentext. 1) 2 M. 20 20 תזכיר statt אזכיר Sifre zu 4 M 6 23 הרי הוא אומר בכל מקום אשר אזכיר את שמי זה מקרא מסורס בכ״מ שאני נגלה עליך שם תהי׳ מזכיר את שמי איכן אני נגלה עליך בבית הבחירה אף אתה לא תזכיר ארת שמי כי אם בבית הבחירה in Sotah 38a dafür אזכיר, Sam. אזכרתי Syr. דתדכר, j. Th. II: דתידכרו 2) 4 M. 13 29. והחתי [והחוי] sowie Sam. 70 und Mechiltha Amalek zu 2 M. 17 8 (ed. Friedm. 53a) ר׳ יהודה אומר חמשה עממין פסע עמלק ובא ונלחם עם ישראל שנאמר עמלק יושב בארץ הנגב והחתי [והחוי] והיבוסי והאמרי יושב בהר והכנעני יושב על הים ועל הירדן 3) 5 M. 17 3 לא צויתי Sam. Sifre z. St. §. 148 erklärt עבד und משתחוה, dann וכשהוא אומר לעובדם להביא את המשתף Mech. Pessach c. 14 giebt dies לאומות לעבדם als Aenderung der 70 an.

wies auch j. Meg. 1 9 hat während b. 9a. ohne לאומות. Unser 70 Text weiss Nichts davon. 4) 2 Sam. 3 35 ובא כל העם להברות את דוד להם Sanb. 20a. כתיב להכרות וקרינן להברות 5) Ps. 49 12 ist alte LA. wie 70 u. Thrg. קברם, die dann auch bei Symm. u. Aqu. zu קרבם wurde, doch M. Katon 9b. der Segen an den Simon b. Jochai.: ליחרב ביתך (פרש"י בית קבורתך) והתוא עלמא ביתא הוא דכתיב קרבם (קברם) בתמו לעולם (אל תקרי קרבם אלא קברם) und weiter Nichts, wie Abuab, Menorath ha-Maor נר ג' כלל ו' ח"ה פ"ב den Zusatz nicht hat, und Ber. r. c. 23 ר' פנחס אמ' קרבם (קכרם l.) בחימו לעולם למחר בתיהם נעשי' קבריהם 6) Spr. 23 10 עולים, Hier. und Vulg. parvulorum, daher M. Peah 5 6 (jer. das.) und. 7 3, deutlicher Thoss. Nidda 2: לא ישא אדם מעוברת חברו ומניקת חברו משם שנאמר אל תשג גבול עולם ובשדה יתומים אל תבא. 7) Hiob 38 11 עד פה deutet j. Schekal. 6 4 עד עם las also höchst wahrscheinlich כה 8) 1 Chr. 26 17. 18. die Wächter: לצפונה ליום ארבעה לנגבה ליום ארבעה. zus. 24 Wachtstellen. Nun aber Middoth 1 1 nur 21; Tam. 27a. führt die Stelle durchgehends mit לוים an und behandelt den Widerspruch. Allein בית אבטינס für Räucherwerk war im Süden בית הניצוץ ובית המוקד im Norden, daher die Correctur לוים für ליום, wie schon 70; die Gem. noch das Alte.

II. Abweichende Vocalisation und dadurch geänderte Bedeutung: 1) M. 49 4 יצועי עלה Schabb. 55b. שתי מצעות בלבל אחת של שכינה ואחת של אביו והיינו דכתיב אז חללת יצועי עלה (א"ת יצועי אלא יצועי) das Letzte fehlt bei Raschi und Jalk. wie richtig מהרש"א bemerkt und andere Alte es ohnedies anführen. 2) 2 M. 22 12 (13) יביאהו עֵד liest Mech. עַד, nämlich: יוליך הבעלים אצל הטרפה ἐπὶ τὴν θήραν, j. Th. I. וממטיניה עד גופא דחביר. — 3) 5 M. 25 7 לא אבה יבמי 70 Sifre vergl. Urschr. 438. 4) Jes. 57 5 שחטי הילדים Nid. 13a. אל תקרי שוחטי אלא סוחטי muss offenbar umgekehrt heissen א"ת סוחטי וכו' wie es auch Alte haben, und סו' scheint auch Aben Esra noch zu 1 M. 40 11 gelesen zu haben, wo er es als Parallele für das dortige ואשחט beibringt. 5) Das berühmte דדיך HL. 1 2 Ab. sarah 2 5 (u. sonst) (Urschr. 401 ff.)

III. Abweichende Vocalisation nach verschiedenem Systeme ohne Aenderung der Bedeutung: מִמֶּנּוּ, von ihm, von uns. jer. Thaan. 4 5: von ihm (Gott), hingegen Sotah 35a, Menach. 53b,

'Arach. 15a. אל תקרא ממנו אלא ממנו, allein die Babylonie lasen: מִמֶּנּוּ von ihm ,מִמֶּנּוּ von uns, und so auch die b. G. – 2) Jeb. 63a כתיב כנגדו וקרינן כנגדו (1 M. 2 15.20.), was be deutet das? Nun, die babyl. Punktation ist eben כנגדו.

IV. Andere Versabtheilungen: 2 M. 13 3.4. לא יאכל חמץ היום dazu Mechiltha z. St. im Namen Josse des Galiläers מגיד שלא אכלו ישראל מצה במצרים אלא יום אחד בלבד ebenso Thos Pess. c. 8 Ende j. 2 2. 9 5. daher auch M. Pess. 9 5: פסח מצרים ונאכל בחפזון בלילה אחת ופסח דורות נוהג כל שבעה..., hing gen b. Pess. 28b. u. 96b. מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום א׳ ת״ל לא יאכל חמץ וסמיך ליה היום אתם יוצאין das-i Correctur; der Sam. theilt wirklich so.

V. Anderes ist wohl mehr Nachlässigkeit, Gedächtnis irrthum. Höchst seltsam freilich ist Jebam. 86b: אמר רב חסדא בתחלה לא היו מעמידים שוטרי׳ אלא מן הלוים שנאמר ושוטרים הלוים לפניכם עכשיו אין מעמידין שוטרים (2 Chr. 19 אלא מישראל שנאמר ושוטרים הרבים בראשיכם. Das findet si aber nirgends. Anders das mehrfach vorkommende הכסף; ויסף חמשת כסף ערכך וקם לו während 3 M. 27 19 וקם לו, vor ber schon Thoss. Schabb. 128a. Dahin gehört wohl auch Sotah 1 8: כתוב אחד אומ׳ וישפט את ישראל מ׳ שנה (?) וכתוב אחד אומר והוא שפט את ישראל כ׳ (Richter 16 31) wohl mit B zug auf 13 1: ויתנם ה׳ ביד פלשתים מ׳ שנה, wozu Seder 'Ola c. 12 Ende: ויוסיפו בני ישראל לעשות הרע) בעיני ה׳ b. Sotah 10a. ויעשו בני ישראל... פלשתים ארבעים שנה עשרים ומכבדם בימי יפתח וכ׳ בימי שמשון וזכור לי עשרים (ושתים) שנה ששפטתי את ישראל. Unklar ist auch j. B. k. 6 4: אית תניי תני ליבה אית תניי תני ניבה מאן דאמר וליבה והיה בלבי כאש בוערה J 20 9 während b, 60a. מאן דתני ניבה לא משתבש דכתיב (Psa 57 19) בורא ניב שפתים.

§. 7.

Schicksale des Textes nach der thalmudischen Ze

Die weiteren Schicksale sehen nun zum Theile wie eine e fache Fortführung und nur schwache Weiterbildung aus. D Büchlein Sefer Thorah (ed. Kirchheim 1851) bietet nichts Neu hat selbst vieles in der Gemara schon Dargelegte; neu blos d 3 4 ספר שנפסק או שנוקר ראשי פסוקים. Auch der Tract

Soferim enthält nichts wesentlich Neues, die Khethib Keri sind etwas weiter ausgeführt, und die kleinen und grossen Buchstaben. Selbst in Beziehung auf Verse giebt er 3 7 nicht mehr als Sefer Thorah, nur dass wir eine andere Verseintheilung des Pentateuch bei ihm schon gewahren als bei der Gemara, da diese והתגלח (3 M. 13 33) angiebt, dieser aber sagt (9 3) וישחט שהוא חצי פסוקים של תורה — man weiss nicht, welches וישחט unter den fünf in 3 M 8 u. 9 gemeint ist, da keine Spur davon zurückgeblieben, während bei uns 3 M 8 8 die Mitte bildet. Nach doppelter Beziehung interessant sind nur die Feststellungen über אל. Während die Gemara schon mannigfach (j. Meg. 1 9 b. Scheb. 35 b.) vorzugsweise über אלהים sprechen, wo es Gott bedeute, was blos Sache der Erklärung, nicht der Aussprache ist, hat Sefer Th. 4 8: יסגירני אֵל הראשון אֵל עויל הראשון (Hiob 16 11) קודש והשני חול, כי אֵל אל תאמר (16 18) חול ... (34 31) חול והשני קודש, ואל יהי מקום לזעקתי טעה וכתב אֵל אֵל מוחק את הראשון ומקיים את האחרון — sollte daraus hervorgehen, dass man ein Zeichen gemacht oder ist blos die Absicht, von der sonst nichts vorkommt, hier im Sinne? — In der Stelle 16 11 hat wirklich Syr. אֵל אֵל 34 31 מטול דאלהא אֵל אֵלה אמר; 16 18 haben noch spätere Erklärer ואל so im Namen des Saadh: הקב"ה שהוא אל יהי' באותו מקום שאזעק בו לפניו וישמע צעקתי וירחמני Sof. 3 8. 9. אספרה אל חק (Ps. 2 7). Mehrere Thargumausg. הרי זה קדש וחכ"א הרי זה חול אשתעי אלהא קדיש auch sämmtliche griechische Uebersetzungen. אֵל אלהי' בציון הראשון חול והשני קדש Ps. 84 8, worüber früher schon als אֵל gesprochen; והולך אֵל אֵל במשפט wo 70 abzuweichen scheinen; כי אל אל יסגירני אל אל in Hiob s. ob. 34 31 s. ob.; ואל יהי מקום 16 18 s. ob., dann noch ein אל מותר l. לאֵל מלתי 24 25 wo Symm. Syr. u. Vulg. לְאֵל lesen. Also noch immer keine Ahnung von Vocalisation. Cap. 13 1 בשירת דוד שבשמואל ובתהלי' לא נתנו חכמי' שיעור אבל לבלר מובהק מרצפן במפתחי' בפתיחות באתנח ובסוף פסוק wo falsche LA. באותיו' בסוף was auf Ps. gar nicht passt. Und dennoch muss damals schon der Anfang der Punktation vorhanden gewesen sein, ohne dass sie aber durchgedrungen war, wie es denn für die Privatexemplare verblieb. Allein nun begannen die Schulen mit einem Fleisse

zu arbeiten, der höchst achtbar und fruchtbar ist wenn auch manchmal kleinlich, hie und da von vorgefassten Meinungen aus. Höchst mühsam ist es in diese dunkle Werkstätte einzudringen, wo eine Masse fleissiger Hände rege ist, die sich unserem Blicke entziehen. Wir wissen jetzt von 2 grossen Schulen, die selbstständig das Werk übernommen, wie sie schon früher im Einzelnen auseinander gegangen, den Madinchae (בבלאי darunter Nehardea und Sura) und Ma'arbae (Palästina). Offenbar waren jene zuerst thätig, sie erhielten den Antrieb von den Syrern. Sie haben die Namen צרי, פתח, קמץ, חירק, שורק, חולם alle vom Laute, die Zeichen scheinen sogar von den Syrern genommen zu sein; die Palästiner haben lauter Punkte, und während sie die anderen beibehielten, haben sie das Segol nach neuer Form. Aber es ist ebensowohl in den LAA. als auch in dem Vocalisationssystem eine vollständige Abweichung. Wir sind erst in neuerer Zeit gründlich darüber belehrt worden.

Zion Jhrgg. 1841 brachte ein Specimen, Prospectus, der der Odessaer Ges. u. s. w. gehörenden ältesten hebr. und rabb. Mscr. 1855 S. 20—26 u. lithogr. Anhang des Habakuk; Ausz. Luzzi Hal. Ked ed. Pollak. 1846 §. 23—30. 37—39. Ein cod. de Rossi 12, dass Nathan b. Machir 1311 die Punktation umgewandelt habe; Pinsker, Einl. in d. bab. hebr. Punctations system Wien 1863, früher schon mehrfach von mir, bes. Ursch. S. 481 bis Ende, j. Z. XI, 198 ff., DMG. XXVIII, 148. 487. 675. Erschöpft ist der Gegenstand noch nicht, und bedarf noch sehr sorgfältiger Untersuchungen.

Zeichen wie Namen der Vocale führen auf Babylon als die Mutterstätte hin, Pathach und Kamez sind dort syrisch, das abgekürzte Alpha und Omikron, die andern sind Mappik über oder in der mater lectionis, bei Chirek darüber, bei Zere doppelt, bei Schurek darin, bei Cholem senkrecht, fehlt bei Schurek Wav, dann ein abgekürztes Wav, ein senkrechter Strich. Segol, das den Mittelvocal zwischen Pathach und Zere bildet, wird durch schiefe zwei Puncte bezeichnet. Die Namen sind nach dem Laute, Mundöffnung, Schliessung, Zischen und Drängen, Schnarren und Vollton, so dass Kamez o, Cholem noch voller, wohl au gelesen wird. Für Segol war wohl gar nur die Bezeichnung Klein Pathach (auch פשטין צבחר, wovon die Mass. eigentlich nur Kamez, Pathach, auch kl. Pathach

(שלש נקודות), kl. Kamez (auch ב' נקודות) hat, sonst אי, או, אוּ. Ebenso Chatef für Schewa, Raschgesprochenes, Lautloses, woher die zusammengesetzten Schewa ihre Namen behalten haben. Anders die Palästiner, die später es aufnahmen und blos Punkte einführten, Alles unter die Buchstaben setzten, mit Ausnahme des Cholem, blos für Pathach einen Strich und für Kamez denselben mit einem Punkt darunter setzten, für Schurek ohne Waw drei schiefe Punkte, für Schewa zwei senkrechte. Die Namen blieben, nur Schewa drückt seine neue Form aus, und ebenso Segol, das erst seinen selbstständigen Namen erhielt, Traubenkamm. Die abweichende Aussprache ist offenbar eine alte principiell-phonetische. Auch das Punktationssystem weicht ab, vorzugsweise in dem Verhältnisse von Pathach und Segol, indem dieses durchgehends in tonloser, jenes in betonter Silbe steht, also כֶּסֶף, אֶרֶץ, גֶשֶׁר, so die Suffixe ־ֶיךָ, כֶם, הֶם, in Lamed He מרבֶה, יחיֶה umgekehrt שָׁמֶת, תָראה, נֶפשו, so עֶל, עֶד, אֶל, wie mit Makkef verbunden. Daher nicht blos der Name Pathach Katon, sondern auch die Mischnaform הֶפעל (הָקטר) daher auch עולם וָעֶד = ועַד, aber rasch gesprochen, woher auch die Variante ונִסחם pal., ונָסחם bab. Zach. 14 5 so leicht entstand. Daher 2) das Chatefpathach ein Segol חֶבקוק, חֶעשה, הֶלא, אֶשר, daher erklärt sich אֵימורים, אֵיברים, עֵירכין, vielleicht auch davon zurückgeblieben אֶדדם Ps. 42 5, das die umschreibende Punctation nicht verstand, das Segol statt Chatefpatach beibehielt und daher auch das erste Daleth mit Dagesch versah, zu lesen ist אֶדּדם. Umlautungen wegen Kehlbuchstaben sind in geringem Masse; schon Saad. (Jezirah Comm. ms. 4 3) sagt, dieselben hätten 42 Eigenthümlichkeiten, 17 übereinstimmende, 25 blos von Palästina angenommene (darüber in seinem verloren gegangenen gramm. Werke). Wir wissen erstens 3) dass Segol hier nicht zu Pathach wird, also בֶּצַע, לְמַעַן, נֶצח u. dgl., dann 4) dass Segol bei Alef nicht statt Chirek in 1 pers. sing. fut. und sonst eintritt, also אִפעל nicht 'אֶ, aber auch חֶרמו, חֶלקו, wir haben sogar schon כנגדו kennen gelernt, 5) kein verstohlenes Pathach eintritt, also רוּחַ, זובחַ, תודיעַ. Auch die Lippenbuchstaben üben nicht den Einfluss auf das vorangehende Waw, vielmehr וּבְאֵר

וְפֶשׁוּ, וְמָדוֹן. Einfacher ist die bab. Punctation, indem sie
überflüssigen Dagesch ignorirt, also נּוּ־ für נּוּ־, נה־ für
auch לָמה, שָׁמה, חֵמה, אָנא. Noch vereinzelt, aber logisch
8) מִמֶנּו, אינֶנּו, הִנֶנּו für 1.pers. pl., während 3s. masc. מִמֶנּו,
הִנֶנּו. Von besonderer Bedeutung ist noch 9) dass babyl.
von שְׁנתים lasen, was bei den Palästinern sich blos abgeschliffen
Dass diese abweichende Aussprache alt ist, ist bereits an dem
Sotah 35a u. Par. nachgewiesen worden (ob. S. 30), an כנגדו
63a und zwar eben als babylonisch, indem die j. Gem. nicht
überhaupt keine Spur einer solchen Aussprache verräth, sond
da wo sie dazu veranlasst war, darüber schweigt. Beme
ist schon, dass jer. Thaan. 4 5 die Deutung für ממנו als „
ihm" hat, ohne ein אל תקרי. Besonders Mech. Besch. c. 6 (
sonst vielfach) zu 1 M. 3 22 Deutung des ממנו als „von u
was Akiba dem Paphus verweist, und „von ihm" erklärt,
Sym. ὁμοῦ ἀφ' ἑαυτοῦ γνώσκειν, Onk. מיניה למידע, Sam.
מנהי, Abu S. כאלאצל מנה, Saad. מנה. Nach bab. LA.
hier eine Scheidung zwischen מִמֶנּו und מִמֶנּוּ, davon wird Ni
bemerkt, da man in Palästina durchgehends wie wir מִמֶנּוּ

Natürlich gab es denn auch Vocalvarianten. Zach.
וְנִסתם s. ob.; von Interesse auch וכחוֹל — וכחוּל Hiob 29
Phönix wie die alten Uebers.; דַדֶּיה יְרַוּךָ Spr. 5 19, syr. רחתה ילף
Thrg. הונא אלף also etwa דרכיה ירוך; יורוך scheinen auch
zu lesen (Urschr. 400). Höchst eigenthümlich das Khth.
Hos. 4 12 st. וּמַקְלוֹ wie auch bab. Keri, wofür keine Spur
den Uebers., dennoch in dem parallelen בְעֵצוֹ ἐν συμβόλοις
בחרעיתה, und Mehreres der Art.

Aber auch Abweichungen im Texte haben sich unter ih
erhalten und da sind die babyl. offenbar wieder alte LAA.,
von alten Uebers. wiedergegeben werden, oft ihren sehr g
Grund haben, zuweilen auch mit Recht wieder beseitigt wo
sind. Wie man ehedem auf die Autorität Elias Levita's
vielmehr auf die unserer fehlerhaften Listen hin von keiner Vo
verschiedenheit wusste, so auch nicht von Textesverschiedenhe
im Pentateuch. Allein es sind deren gegen 40, die wir s
kennen und die fast alle von dem cod. 12 de Rossi's wie

gegeben sind, freilich meistens sehr geringfügig, wie ein Waw am Anfang, לכם — להם, אחריכם — אחריהם, פי החירות — פני, aber alle von den Uebers. bezeugt, sogar von der sie verwerfenden Massora, die sie mit deutlichem Hinweise bezeichnet. Aber darunter sind auch bedeutendere. So ist 2 M. 30 6 in uns. Texte offenbar die Aufnahme zweier LAA.: לפני הפרכת und לפני הכפרת; letzteres ist wohl das Ursprünglichere, das aber auffallend war, weil ja überhaupt eine Abgränzung war, daher die Correctur, neben der auch das corrigirte stehen blieb (vgl. Fall wie 3 M. 20 10 ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו Urschr. 240). Allein 70 u. Sam. haben das letzte nicht, auch Saad., ähnlich Bab. in guten Handschr., wie es scheint jedoch blos אשר על ארון העדות, auch der Cod. 12 = Sam., und vielleicht bezieht sich darauf das גליון: מטעי' ביה O. Nechm. IV, 99. — 3 M. 26 20 lesen wir: ועץ הארץ לא יתן פריו, allein 70 u. Sam.: des Feldes (auch Sifre u. Jlk. gedruckt השדה mit der Erklärung: שלא יהא העץ חונט את פירותיו?) es mag durch V. 4. entstanden sein, der Ausdruck ist ungewöhnlich und kommt wohl sonst nicht vor. Cod. 12 hat חשדה. Bedeutsam noch 5 M. 16 8 für den siebenten Tag Pessach לא תעשה מלאכה, allein die bab., darunter cod. 12 כל, d. i. LA. der 70, die aber hinzufügen πλὴν ὅσα ποιηθήσεται ψυχῇ wie 2 M. 12 16 Sam. כל מלאכה עבודה wie für die Feste in 3 M. 23. 4 M. 28 u. 29 offenbar auch Ismael in Sifre z. St., der daraus ableitet, dass die Mitteltage nicht עצור מכל מלאכה vielmehr לא מסרו הכתוב אלא לחכמים וכו' j. Ztschr. III, 178 ff.

Für Propheten und Hagiographen ist eine Liste der Abweichungen der Maarbaë und Madinchaë vorhanden; sie ist aber höchst fehlerhaft und neuerdings an zerstreuten Orten berichtigt und ergänzt. Nehmen wir einige bedeutendere heraus: Jes. 63 6: ואשכרם d. h. offenbar als Keltertreter, der sich mit dem Blute bis zur Uebersättigung berauscht, also וָאֲשַׁכְּרֵם vgl. Jes. 49 26 ישכרון: diese unpassende Bezeichnung von Gott, welche die 70 ganz zurücklassen, abzuwenden, steht bei uns ואשברם; so Sym. Theod. Hier. Vulg. bab. gar: וָאֲשַׁבְּרֵם auch Thrg., offenbar ebenso לִשְׁבֹּר Jes. 14 25, wo bei uns לשבר vgl. Urschr. 413 f.; Jer. 32 11 את החתום המצוה, während Mad. כ' ואת המצוה והמצוה ק', also את כ' ולא ק', wie es Ned. 37 b anführt. Jer. 33 3

ובצורות Mad. ונצורות, so auch Tharg. Ez. 5 11 אגרע so Mad. gegen אגרע mit Tharg., umgekehrt Tharg. Richt. 21 6—31 11 אֶל Mad. איל, wie wohl auch באר אילים Jes. 16 8 bab. LA. ist. Aehnlich Zach. 13 7 עמיתי, Mad. עמיתו, wie Theod. u. Tharg. — Ja Zach. 14 4 fehlen gar ganze zwei Worte bei den Mad. (ביום ההוא) רגליו, die auch beim Syrer fehlen.

So sehen wir von vorne herein zwei Schulen mit recht stark auseinander gehenden Lesarten, und fragen wir, warum die eine als entscheidend angesehen worden, so sind eigentlich dafür gar keine Bürgschaften vorhanden, ja es stellt sich die auffallende Thatsache heraus, dass während in allen Stücken die Bab. massgebend sind, hier es die Palästiner waren. Das mag seinen Grund darin haben, dass Palästina als heimathlicher Sitz doch gerade in Beziehung hierauf Traditionen und Hülfsmittel bewahrte. Vielleicht auch, dass man dort weniger den halachischen Discussionen ergeben, mehr Bibelstudien und haggadische Deutung pflegte, wie ja auch der Midrasch diesen Gegenden angehört. Neue Untersuchung der Abweichungen und Entscheidung muss uns freilich freistehen.

Wie verhält es sich nun aber mit unserer Vocalisation? Sie bietet unter allen Texten den treuesten, obgleich auch sie nicht von Unrichtigkeiten frei ist und von absichtlichen Verhüllungen. Dasselbe leistet die Accentuation. Sie leidet zuweilen an offenbaren Missverständnissen, kann sich nicht in den früheren Sprachgebrauch finden und zwängt die alten zu neuen Formen. So macht sie aus dem Kal נחה wo irgend möglich, also wo ein Präfix ist, wie im Fut. und Inf. mit vorangehender Partikel, das Hifil, also יניח, das anomale לַנְחותם, weil Neh. הנחה hat; נְחָם 2 M. 13 17 müssen Mech. u. Midr. ausdrücklich belegen und erklären; so ... לנפל ... לַצבות 4 M. 5 22, לַשמד f. ל׳, לַסתר Jes. 29 15 (Luzz., Comm. z. St.) für לסתר oder לַסְתִּר, sie nimmt umgekehrt ein יְעָטָנִי Jes. 61 10 für יַעְטֵנִי, weil sie etwa das Fut. scheute, sie zeigt dabei Zweifel, wie Jes. 8 11 das anomale וְיִסְּרֵנִי Prät. mit Suff. fut., weil sie eigentlich und mit Recht וייסרני erwartet, sie punctirt Jes. 63 16 יַכִּרָנוּ — יְדָעָנוּ wieder mit Suff. Prät., weil sie durchaus Prät. haben will statt des Fut. יְדָעֵנוּ, יכרנו. Auch die Accente verkennen die einfache Bedeutung des בִּלְעָדַי und trennen 1 M. 41 16 בלעדי אלהים vgl.

14 24 בלעדי רק אשר אכלו. — Es ist hier schon bei einigen tendentiöse Aenderung. Die ist sonst noch schärfer, namentlich 1) bei Gott, um Sinnliches, Schwächendes von ihm fern zu halten (vgl. Urschr. 337), so das ראה פני. Das geht so weit, dass sie sich nicht scheut zu punctiren נִרְאָה אתה 4 M. 14 14, was ganz ungrammatisch ist, desshalb punctiren sie auch drei Male יִרְאוּ את ה' fürchtet Gott (Jos. 24 14. 1 Sam. 12 24. Jes. 34 10) weil יִרְאוּ lauten würde: sie sehen Gott. So auch Acc. ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדו Jes. 40 5. Sie will יה möglichst nicht ausgesprochen haben, verbindet es mit dem vorhergehenden Worte und macht es raphe, selbst שדי, so Jer. 18 14 liest sie שְׂדַי; שְׂדֵיאוֹר wird שְׂדֵיאוֹר (Urschr. 298). Jes. 21 8 מצפָה ה' punctiren sie מִצְפַּת, getrennt; Gott soll nicht an einem Orte wohnen, darum macht sie aus לשכן אֶתכם 4 M. 14 30. Jer. 7 3 ואשכנה אתכם, 7 ושכנתי אתכם, Ps. 78 60 שִׁכֵּן באדם immer das Piel. 5 M. 12 5 für לְשַׁכְּנוֹ... יבחר: לְשִׁכְנוֹ. Die Allwissenheit wird gewahrt בקר וְיֹדַע 4 M. 16 5 wird ויודע (70: ἐπέσκεπται καὶ ἔγνω); er (od. der Engel) soll nicht sinnlich den Mund des Menschen berühren, sondern (die Kohle, die Rolle,) berühren lassen, also וַיַּגַּע על פי st. וי' Jes. 6 7. Jer. 1 9. Das Entbrennen der Nase wird möglichst gemildert, wo es so krass steht wie Ps. 85 8 מֵחֲרוֹן wird ungramm. daraus מֵחֲרֹן; es ziemt nicht zu sagen, sein Name sei geschmäht שמי מנאץ, also Jes. 52 5 מִנֹּאָץ; er thut nicht Böses, also nicht ממלך אדם חנף (70 u. Thrg.) Hiob 34 30 sondern מִמְּלֹךְ Ps. 44 19 ותט אשרנו (70. Vulg. Thrg.) dafür וַתֵּט (Sym. Hier.). Er allein befiehlt, nicht etwa Mose, also 2 M. 32 8 und 5 M. 9 12 nicht צִוִּיתָם (sam. Gramm.) sondern צִוִּיתִם. Wo das Sprechen von ihm fern gehalten werden kann, geschieht es, daher מִדַּבֵּר für מְדַ' 4 M. 7 89. Ez. 2 2. 43 6. So auch die Accente. Es ziemt sich nicht zu sagen, die Seraphim stehen über ihm Jes. 6 2 trennen sie ממעל von לו und erklären mit fast allen Uebers.: ihm Seraphim, die oben stehen. Sie nehmen selbst Anstoss an: עשה הרע (הטוב) בעיני ה und trennen הרע. Getrennt ist auch Richt. 9 46: בית אל ברית. Gott eine Feste, eine Kraft zu

den genannten Titel, so fangen doch beide mit diesem Artikel an; sind auch beide an Inhalt und Umfang weder unter einander noch mit unserer Schlussmass. vollkommen übereinstimmend, so haben sie doch den gleichen Grundstock, und dieser, von dem wir nun leider nicht mit Gewissheit bestimmen können, was ihm angehört, reicht hoch hinauf. Jedenfalls haben die ältesten uns zugänglichen Handschriften, die babyl. von 916, bereits kleine und grosse Randmassorah, die dem babyl. Systeme dient, während die Hschr. von 1010 sich auf B. Ascher, die paläst. LAA. stützt und sie massorethisch feststellt; Fragmente anderer Hschr. bieten Aehnliches. Da wird uns noch ein altes Buch מחזורא רבא, das auch Kimchi u. A. kennen, alte Massorethen, ר' פנחס ראש הישיבה, der gleichfalls sonst noch vorkommt, aber auch solche, die Karäer gewesen sein sollen, wie Mocha und Mose ben Mocha, die zu den מחקני ניקוד הטבראני gehört haben sollen, angeführt. Der üble Umstand ist nun, dass sich die alten Bestandtheile gar nicht mehr feststellen und von den jüngeren Zuthaten sondern lassen. Es ist auch sicher, dass die massorethischen Bemerkungen ausführlicher waren und deraschische Begründung für auffallende Erscheinungen, für Abweichung verschiedener Stellen enthielten, die uns ganz entschwunden sind. Das geht deutlich aus den Worten A. Esra's hervor, Vorrede z. Pent. Ende und ebenso Zachoth (ed. Fürth 22a), wo er ואמתתהו 2 Sam. 1 10 als unregelmässig bezeichnet, fügt er hinzu: וטעם אנשי המסורת איננו טעם was wohl E. Levita im Zusatz zu Michlol (ed. Ven. kl. 8, 62b. ed. Fürth 55ab) im Sinne hat: ויש אומרי' לפי שהיה מכחש ואומר שקר והיה מבוהל (l. umgekehrt) לפיכך אמר עתיד במקום עבר. In der That sind in einem Pent.-Msc., über das Pinsker. Likkute p. 29 Mittheilung macht, solche Fragen aufgestellt mit der Hinweisung auf tiefliegende Antworten. Diese haggadischen Gründe sind in dem מדרש טעמי חסרות ויתרות ed. Berliner vielfach zusammengestellt.

Während wir A. E. in der Abweisung solcher Klügeleien Recht geben, müssen wir doch den Werth der Mass. nicht verkennen; oft geben selbst kleinliche Bemerkungen Handhaben, indem sie bald alten Text, wenn auch mit geänderter Punctation festhalten, wie צויתִם für ־תָם, bald alte LA. abweisen wollen, wenn sie plene geschrieben haben wollen und besonders sind ihre סבירין und (ביה ספרין) מטעין von Werth, sie drücken

auf's Bestimmteste abweichende LA. aus, die sie zwar verwerfen, die aber doch von Anderen aufgenommen waren, und für alles Dieses bieten die Uebersetzer Zeugnisse. — Zuweilen haben ihre Zusammenstellungen auch das weitere Interesse, dass sie den Forscher auf Kritisches aufmerksam machen. Bemerkt sie z. B., an drei Stellen werde ein Wort mit לה׳ verbunden, während es sonst constant אֶל ה׳ laute, u. z. קוה לה׳ Spr. 20 22 אתפלל׳ לה׳ Dan. 9 4, ויצעקו לה׳ 2 Chr. 13 14, so erkennen wir darin den späten Sprachgebrauch, ebenso dass blos in Stellen wie 2 Chr. 26 18. 35 14, Neh. 10 39 הכהנים בני אהרן, הכהן בן ארן vorkommt, während sonst umgekehrt, so ist das ein bedeutsamer Fingerzeig, wie später das Verhältniss der Priester anders gedacht wurde, und wenn nun dennoch auch 3 M. 21 1 ausnahmsweise dies steht, so ist das ein nicht zu übersehendes kritisches Moment.

So ist die Massorah noch ein beachtenswerthes Gebiet, das ziemlich wüst liegt. Unter den Aelteren hat sich Meïr b. Todros ha-Levi, gest. 1244, durch מסורת סיג לתורה (Florenz 1750, Berl. 1761), David Kimchi im Michlol, nach dem Drucke der Massorah durch Jak. b. Chajim, El. Levita durch sein Massoreth ha-Massoreth 1538 u. oft, von Seb. Münster u. Nagel theilweise lat., deutsch mit Anm. Semler's, Halle 1772, wie auch seine anderen Schriften die Massorah vielfach benützen und beleuchten, verdient gemacht, Menachem Lonsano behandelt sie im אור תורה (auch blos zu Pent. Ven. 1618 und dann oft) am trefflichsten Salomo Jedidia Norzi in dem von ihm 1626 vollendeten Werke, dem er den Titel גודר פרץ geben wollte, das aber lange nach seinem Tode Mantua 1842 bis 4 zusammen mit dem Bibeltexte unter dem Titel מנחת שי u. auch in Wien 1813 besonders erschien. Es umfasst die ganze Bibel und ist ein Grundwerk. In neuerer Zeit sind die Leistungen Wolf Heidenheim's (gest. 1832) in seinen Schriften über Accente, namentlich in seinen verschiedenen Pent.-Ausgaben und der kleinen Psalm-Ausgabe beachtenswerth, und S. Baer's Ausgabe der Genesis, Psalmen und des Jesaias sind zu empfehlen. Bei sonstigen neuen Ausgaben ist die Frage welche schlechter, auch die sorgfältigeren sind ohne Verständniss angefertigt, während vielfache ältere italiänische, aber äusserst seltene Ausgaben schätzbar sind. Die weitläufigen Variantensammlungen von

B. Kennicott, (schon seit 1753 auf eine Vergleichung von Bibelmanuscripten (namentlich unmassorethischen!) hindrängend, besonders die von 1759—69 alle möglichen theils selbst, theils durch Andre collationirend und danach 1776 eine Bibel herausgebend, st. 18. April 1783; sein bester Mitarbeiter Bruns und J. B. de Rossi (geb. 1742 — 23. März 1831), dessen Verdienste auf anderem Gebiete liegen, gab variae lectiones heraus (1784—88 u. Anh. 1798) sind ohne alle Kritik angelegt, übersichtlich hat man sie jedenfalls in der Ausgabe durch Döderlein und Meissner in Leipzig 1793, mit neuem Titelblatt durch Knapp Halle 1818.

II.

Der vorthalmudische Text.

§ 8. Die Schrift.

Die thalmudischen Schriften selbst enthalten Zeugnisse dafür, dass unsere heutige Schrift eine erst später umgewandelte ist. Ein allgemein gehaltener Ausspruch ist Sifre II § 160 zu משנה תורה: שעתידה להשתנות. Ausführlich Thoss. Sanh. c. 4 (j. Meg. 1 9. Sanh. 21 b), wo die Quadratschrift אשורית genannt wird. So heisst in der Mischnah hebräische Sprache u. Schrift Meg. 1 8: הספרים נכתבים בכל לשון ותפלין ומזוזות אינן נכתבות אלא ארמית; ebenso 2 1; von der Schrift das. 2 und Jad. 4 5. Ein interessante Bar. Sebach. 62a: שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה.... ואחד שהעיד להם על התורה שתכתב אשורית, während der רבב"ח אמר ר' יוחנן dies letzte Stück der Bar. zurücklässt!

Man sieht hieraus, dass sich die Tradition über eine alte Schrift, die umgewandelt worden, erhalten hat bis weit herunter, während die jetzige ihre Ausbildung nach der Weise der babyl. Schrift erhalten hat, daher auch Aschurith heisst. Ein solches Zugeständniss war nationalen und religiösen Eiferern wie dem im Bar-Khosiba-Aufstande thätigen Elasar aus Modim und dem die Samar. bekämpfenden Simon b. Elasar unannehmbar und sie stellten es in Abrede, während Rabbi zu vermitteln trachtete, dennoch aber auch spätere Gelehrte sich dieser Tradition nicht verschlossen. Die alte Schrift hiess richtig עברי, man kannte sie, wusste, dass in ihr 'Ain vollkommen geschlossen ist, und dass sie bei den Samaritanern sich erhielt. Was der Name רעץ für sie

bedeuten will ist unklar, es scheint die spitze Strichschrift zu bedeuten wegen der vielen Ecken und ihr gegenüber der runderen Quadratschrift; richtiger ist die LA. bei Aruch רעץ mit Daleth, (das setzt der Samaritaner für רשן 5 M. 31 20 und so setzt er auch noch nach seiner Weise רעיץ für רישון 5 M. 14 5, das er nicht kennt, ebenso wie er das. תאו mit רחים übersetzt, das nicht = ראם רים ist, sondern combinirt mit תאוה) also Fettschrift, steif.

ליבונאה heisst sie, weil sie auf der Linie bleibt, wie der Ausdruck לבינה gegenüber אריח vergl. מלבן, daher von der Schrift Schabb. 104 a: מאי טעמא שיקרא אחדא כרעיה יאמרי מלבן לבניה (Raschi: מושכבין תחתיה אותיותיו כמין לבינה), während das Kof herunter reicht, ebenso die meisten Finalbuchstaben, umgekehrt Lamed über der Linie, was bei der samar. Schrift nicht der Fall ist.

Dasselbe nun berichtet Origenes in einer ungedr. Catena zu den Psalmen (Ps. 2) bei Montfaucon in Praeliminaria in Hexapl. Orig. T. I, 86 von dem Gottesnamen, der auf dem Stirnbleche des Hpr. sich befand: *ἐν τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγραφῶν Ἑβραϊκοῖς ἀρχαίοις γράμμασι γέγραπται, ἀλλ οὐχὶ τοῖς νῦν. Φασὶ γὰρ τὸν Ἔσδραν ἑτέροις χρήσασθαι μετὰ τήν αἰχμαλωσίαν*, dasselbe sagt zu Ez. 9 4: *τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα ἐμφερὲς ἔχειν τὸ Θαῦ τῷ τοῦ σταυροῦ χαρακτῆρι.* Dasselbe übertreibend Hieronymus im prologus galeatus: Certumque est Esdram scribam legisque doctorem . . . . alias literas reperisse, quibus nunc utimur cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebraeorum characteres fuerint.

Die Thatsache steht fest, wir haben die Schrift nicht blos bei den Samaritanern, die im Lande geblieben und überhaupt starrer, auch bei der alten Schrift geblieben, sondern auch auf den jüdischen Münzen, sie ist mit der phönicischen und andern semitischen Schriften, die wir kennen gelernt, weit enger verwandt. Sie bekundet sich auch als solche in einzelnen Namen, besonders Jod, das nur als samar. Buchstabe eine Hand ist, 'Ain, das nur in der gerundeten alten Form ein Auge ist und noch Anderem. Die Quadratschrift ist die jüngere, nur dürfen wir nicht an ihre Einführung durch Esra, sondern eine allmälige Umgestaltung denken, die auch namentlich kalligraphisch sich empfahl. Ob nun dadurch auch der Text innerlich um-

gestaltet wurde durch Versehen im Umschreiben? Anzunehmen ist es wohl, aber schwer zu beweisen. Bei den mannigfachen Abweichungen des samarit. Textes von dem unsrigen im Pent. dürfte sich kaum eine auf falsche Umschreibung zurückführen lassen und was sonst dafür angeführt wird, ist auch nicht zutreffend. Das Anmuthendste ist noch, dass, wie Luzz. vermuthet, Jes. 11 15 בעים aus בעצם, weniger dass ברוך כבוד ה׳ ממקומו Ez. 3 12 aus ברום entstanden. Die Conjectur ist richtig, aber es ist absichtliche Correctur (Urschr. 318). Wir haben eben hier keine Controlle, da die alten Umschreiber höchstens sich versehen haben, wenn auch die von ihnen gewählte LA. einen Sinn giebt, alte Documente aber nicht in die Zeit hinaufreichen.

§ 9. Die Erklärung der Anomalien.

1. Die Punkte über den Worten: Bereits oben (S. 24) sind die zehn Stellen des Pent. und die eine Psalmstelle, welche punctirte Buchstaben enthalten, nach ihren in Thalmud und Midrasch vorkommenden Orten angegeben, während die vier Prophetenstellen nur von der Massorah verzeichnet sind. Die Andeutung, die darin liegt, wird richtig von späteren Midraschim angegeben, die in ihrer Naivetät mittheilen, was man früher nicht zugestehen wollte; nämlich Bam. r. c. 3 Ende und Aboth Nathan 34, die nach den aggadischen Deutungen angeben, dass die Punkte Zweifel an der Richtigkeit der LA. bezeichnen sollen. In der That sind es aber verschiedene Lesarten, für die die Entscheidung zweifelhaft ist oder die als wirkliche Irrthümer zu betrachten sind und die ganz zu tilgen man dennoch nicht den Muth hatte. Ob das zweite Wav in ובקומה 1 M. 19 33 steht oder nicht — in V. 35 fehlt es — das Wav in dem ersten עשרון 4 M. 29 15 ist eine der vielen Ungewissheiten der scriptio plena und defectiva, ebenso ist es mit ganzen Worten wie 1 M. 18 9 אליו, wo entweder in einigen Expl. אליו ganz fehlte oder blos לו stand; 33 4 wo וישקהו, 37 12 wo את fehlte, 4 M. 3 39 wo ואהרן bei Sam. u. alten Uebersetzern fehlt, wie auch V. 16 nicht genannt ist und Sifre II, 69 und Bechoroth 4a sagen: שלא היה אהרן מן המנין vielleicht המנין, dasselbe ist wohl mit 5 M. 29 28: לנו ולבנינו עד, wo nicht

blos die Buchstaben, die punctirt sind, sondern auch noch עד שלם fehlte. Irrthümlich ist offenbar das zweite Jod in וביניך 1 M. 16 5, da bei einem Sing. suff. die Pluralf. von בין nicht stehn darf, während sie bei dem Pluralsuff. stehen muss, wesshalb auch das Keri וּבֵינֵו Jos. 3 4 falsch ist. In 4 M. 21 30 soll das Resch in אשר gestrichen und אש gelesen werden, wie es die alten Uebersetzer geben und B. b. 79a עד שתבא אש שאינה צריכה נפח. Bei 4 M. 9 10 kann allerdings דרך auch masc. gebraucht werden und das He fallen, doch scheint hier ein halachischer Scrupel gewesen zu sein; man fand blos טמא לנפש, aber ein jeder andre טמא war ja von dem Betreten selbst des Tempelvorhofes ausgeschlossen und so wollte man dies unter דרך רחוקה verstehen, aber da brauchte es keine weite Entfernung zu sein, und das sagt eben die M. Pessach: 9 2 u. Sifre z. St. s. Urschr. 186 auch v. 13 das Wort ganz fehlt, sei es nun dass man es auch hier gestrichen wissen wollte oder blos das He, wie Jer. z. St. האיש רחוק ואין דרך רחוקה wie 70 ἐν ὁδῷ μακράν, in via procul. In 27 13 ist offenbar schwankende LA., 70 lesen: דיפת חמם לו: האמנתי, die anderen griech. Uebersetzer lassen es ganz weg; Syr. ist unklar, es war wohl Zweifel zwischen לו, לו und לא. — Die 4 Prophetenstellen, welche nur von der Massorah zu 4 M. 3 39 zusammengestellt werden, sind ähnlich. 2 Sam. 19 20 יצא ist wohl Euphemismus für גלה wie d. Tharg. übersetzt Jes. 44 9 המה — die bei 70 fehlen, von Theod. aber nachgeholt werden — sind zweifelhaft. Ez. 41 20: ההיכל schliesst den Vers und mit ihm beginnt auch der folgende, ersteres wird von den meisten Uebers. weggelassen, auch von Kimchi beanstandet. מהקצעות 64 22 ist ziemlich sicher Schreibfehler.

2. Die Klammern, s. g. נון הפוכה. Solche befinden sich vor 4 M. 10 35 und nach V. 36, was bereits Sifre z. St., I, § 84 bemerkt; „es sei ein Buch für sich“ oder „die Stelle ist versetzt“ (auch Schabb. 115b). Die 70 haben die zwei Verse vor V. 34, was das Richtige zu sein scheint. In Bezug auf Ps. 107 u. z. V. 23—32 ist offenbar auch eine Versetzung damit angezeigt, die Bar. R. ha Sch. hat jedoch aggadische Deutung dafür. Dasselbe thun spätere Nakdanim am Ende von 1 M. 11, weil der Tod Tharah's erst 60 Jahre nach dem fol-

genden ויאמר ה' אל אברם לך לך eingetreten sein kann. Vgl. die Inschrift auf der Synagoge von Kefr. Bereim תבוא ברכה במעיוש versetzt für במעשיו j. Ztschr. III, 230.

3. Die schwebenden Buchstaben, אותיות תלויות. Dass für מנשה Richt. 18 30 vgl. 1 Chr. 26 24 zu lesen sei משה nimmt schon Thoss. Sanh. c. 14 an. Vgl. j. Berach. 9 2. Midr. HL. 2 5. j. Sanh. 11 4. Auch Baba b. 109b wird es einfach vorausgesetzt. Vulg. und syr. Hexapla haben gleichfalls Moses. — Hiob 38 13. 15 מרשעים, רשעים scheint allerdings blos Versehen, das 'Ain war vergessen und darüber gehängt, aber b. Sanh. 123b deutet es bereits. Ps. 80 14: מיער ist wohl keine LA., wenn auch Waj. r. c. 13. Midr. Hl. 3 4. Midr. Ps. z. St. und sonst es wie יאר deuten; das 'Ain ist hervorgehoben, weil es nach Kidd. 30a der mittlere Buchstabe in den Psalmen ist. Es ist nun selbstverständlich, dass das geschlossene Mem in לםרבה Jes. 9 6 eine abweichende LA. bedeutet, etwa לם רבה? Das unten angehängte, in verschiedenen Formen gebrauchte He von הלה' 5 M. 32 6 verdanken wir einfach einem Abschreiber, der es vergessen hatte und da er den Gottesnamen nicht auskratzen durfte, keine andre Wahl hatte, als das He ausser der Linie anzuhängen. So eine Anzahl kleiner und grosser Buchstaben, die die Massorah überliefert, so kleine Schluss-Nun, d. h. LA. mit ז, so ארן Jes. 44 14 (vgl. M. Parah 3 8 אורים) andre LA. אָרז, wie noch Ali b. Suleiman (bei Pinsker, Likkute קעז u.) es = ארז erklärt: נבושזבן Jer. 39 13, andre בז־, die gewöhnliche Endung -bazes, endlich Spr. 16 23 ורגן andre נז־ d. Zornsüchtige (vgl. Ned. 16b) im Namen ben Sera's: שר הגרגל בבית המשתאות ואמרי לה שר תנרגן ואמרי לה שר תנרגז, umgekehrt hat נבחז 2 Kön. 17 31 grosses Sain, weil andre LA. mit Nun. j. Ab. sar. 3 2 u. b. Sanh. 63b lesen offenbar נבחן, wie auch gedruckt, indem sie es mit כלבא erklären, d. h. wie Raschi richtig bemerkt: כלב נובח Th. j. (bei Lagarde XXV) כלבא נבחא. — Aehnlich das grosse Sain in הכזונה 1 M. 34 31, wo Sam. in 2 Wörtern הך זונה, und ein Abschreiber hatte wohl, gleichfalls so schreibend, dann corrigirt und das Sain gross gemacht, um die Lücke auszufüllen. Derselbe Fall ist bei בשפרפרא Dan. 6 20, das die Madinchaë in 2 Wörter theilen. Umgekehrt rührt das kleine Kof in קצתי 1 M. 27 46 daher, dass es durch das vorangehende Kof in יצחק vergessen wurde. —

Dass die Keri und Khethib, Khethib welo Keri, Keri welo Khethib abweichende LAA. bezeichnen, braucht kaum gesagt zu werden. Ebenso klar ist, dass der 'Ittur Soferim in Ned. 37b, nämlich die Beseitigung des Wav an den 5 Stellen sich gegen LAA. richtet, die es mit Wav geben. Ausdrücklich giebt nun andre LA. aus ג' ספרים מצאו בעזרה an die Stelle j. Thaan. 4 2 (Sof. 4 6): מעון 5 M. 33 27 ־ח, ועטוטי 2 M. 24 5 für נערי und 9mal היא oder 11 Male wie bei uns.

§ 10. Bericht von Aenderungen.

4. Von besonderer Bedeutung ist die Angabe Thoss. Ende Meg. und Gem. entspr.: כל המקראות הכתובות לגנאי קורין אותן לשבח für שגל — שכב, für עפולי — טחורים, für חריונים — דביונים, für שיניהם — מימירגליהם, חראות — צאות. 2 Kön. 10 27 für חריהם — צואתם 2 Kön. 18 27. Jes. 36 12.

Hier erfahren wir nämlich schon, dass man anders gelesen nicht weil abweichende LAA. vorlagen, sondern weil der Text, wie er unbestritten bezeugt war, gegen die Decenz verstiess man also die Lesung änderte und ganz andre Worte dafür sprach. Es wird dabei selbst die Verletzung des Sprachgesetzes nicht gescheut, denn שכב als Neutr., wenn es auch mit את u. אותה — ist die Punctation richtig, soll sie nicht vielmehr אִתָּה lauten? — verbunden wird, kann weder ein Suff. annehmen, noch im Pass. gebraucht werden, dennoch liest man 5 M. 28 30 ישכבנה, תשכבנה, שכבת; der Sam. wirklich עמת Jes. 13 16. Zach. 14 2. Jer. 3 2: טחורים dringt sogar 1 Sam. 6 11. 17 in den Text ein, wohl nicht zufällig, sondern weil sie nun in das heilige Land kommen; — מי רגלים 2 Kön. 18 28 ist gar erst ein nachbibl. Ausdruck. Weder in חריונים 2 Kön. 6 25 noch in דביונים ist von Tauben die Rede; der Stamm דבא ist ganz ungebräuchlich, selbst in den Dialekten und ist wohl als blos von דוב = זוב fliessen, entlehnt zu betrachten. Auch מוצאות ist in dem Sinne von Düngerhaufen ganz ungewöhnlich. Da ist es nun nicht auffallend, wie man das sichere דדים an vielen Stellen in דודים umwandelte, wie schon in Betreff der M. Ab. sarah 2 5 vielfach bemerkt wurde, und dies ist es offenbar, was j. Ab. sar. 2 5 anlehnend sagt: יש דברים שמשחקן עליהן את דברי הפה כמה ד"א ישקני מנשיקות פיהו וכו'.

5. Und hiermit gelangen wir zu den Thikkun Soferim. Die erste Zusammenstellung findet sich Mech. zu 2 M. 15 7 zu קמיך Beschall. Schirah c. 6 ohne Zahlangabe בבבת עינו Zach. 2 8. 12. Mal. 1 13: והפחתם אותו 70 nach syr. Hex.: ich blase sie von mir weg; מקללים להם וגו׳ 1 Sam. 3 13 70 אלהים Syr. לעמא; עלי Hiob 7 20; לא נמות Hab. 1 12 für תמות Th. קיים לעלמין; כבודי Jer. 2 11; כבודם Ps. 106 20 ברעתי st. ך 4 M. 11 25 j. II: בבישתהון דעמך; לאהליו 2 Sam. 20 1 st. לאלהיו Jlk. zu 1 Sam. 8 7 § 106, wo zu lesen: א״ת לאלהיו אלא לאוהליו; אפם Ez. 8 17; תהי 4 M. 12 12 Syr. נהי, alle 11 Stellen in der Mech. mit אלא שכינה הכתוב, für erste noch כביכול כלפי מעלה und dann wiederholt — ohne Angabe der urspr. LA., mit Ausnahme der letztangeführten 4 M. 12 12 wo es heisst: מרחם אמנו לי לומר, was jedoch unrichtig. In Sifre zum Nachweise, dass משנאיך sind שונאי ישראל I, 84 dieselbe Stelle nur noch mangelhafter und mehrfach noch in Jlk. Vermehrt und erweitert in Thanch. zur St. 2 M. Vermehrt durch 5 resp. 6 oder 7 Stellen: כבודם Hos. 4 7. איוב für אלה Hiob 32 3; ואברהם עודנו עומד לפני ה׳ 1 M. 18 22; 2 Sam. 20 1 fehlt, dafür 1 Kön. 12 16: לאהליך dann noch 2 Chr. 10 16 hinzufügt: בדברי הימי׳ לאלהיו; עלי st. עליך Klgl. 3 20; für 2 Sam. 16 12 בעֵינו bei Thanch. haben wir בעוֹנִי. Thanch. führt die urspr. LAA. an, aber 1 Sam. 3 13 לי ist unrichtig; die Zusatzstelle aus Hos. geradezu mit כבודי setzt in 4 M. 12 12 ausser אמנו noch בשרנו, für Chr. לאלהיו als habe er noch so gelesen, ebenso für 2 S. 16 12 בעינו, Ez. 8 17 אפי mit dem Zusatze: והם תקנו באפם und zum Schlusse nochmals die Stelle aus Zach.

Thalmude und Midraschim — etwa mit Ausnahme einer Stelle — gedenken dieser Aenderungen nicht und es mag sie eine gewisse Scheu von diesem Zugeständnisse zurückgehalten haben, sogar Soferim ist ganz still von ihnen, aber die spätere Zeit, naiv, nimmt, wie wir bereits aus Thanch. gehört, sie wieder auf und dasselbe theilt die Massorah nach ihren verschiedenen Recensionen, sowohl die bab. von 916, wie die Ochlah we-Ochlah (No. 168) wie die unsrige, und zwar mit grösserer Ausführlichkeit und Entschiedenheit. In der bab. Mass. Pinsker in K. Chemed IX, 53, werden ausdrücklich mehrere Male 18 Thikkun Soferim genannt, die einigemal aufgezählt werden mit

einiger Normirung und Zusätzen und am Rande מן י״ח ת״ם חכמים וכרונם לטובה ולברכה, während bei uns Mass. Anf. 4 M. und Ps. 106 20 י״ח מלין ת״ס und schliesst אלו י״ח דברים תקון סופרים ודקדוקיהן משובחים, gleich Thanch., so dass blos 16 angeführt sind, am ausführlichsten in Ochlah w. O., wo die Stellen auch nach der Reihe der bibl. Bücher angegeben werden, also: 1 M. 18 22, 4 M. 11 15. 12 12, 1 Sam. 3 13 (falsch), 2 Sam. 16 12, 1 Kön. 12 16 u. 2 Chr. 10 16, Jer. 2 11, Ez. 8 17, Hos. 4 7, Hab. 1 12, Zach. 2 12, Mal. 1 13, Ps. 106 20, Hiob 32 3, Klgl. 3 19. Eingeleitet mit: י״ח מלין תקן עזרא.

Hier ist also eine Tradition von offenbaren Correcturen, die, um unpassende Ausdrücke von Gott fern zu halten, von späteren Abschreibern gemacht wurden. Aruch, כבד 1: בספר ת״ס הוא זה הראשוני׳ היה כ׳ בבבת עיני, Raschi 1 M. 18 22 אשר זה אחד מן המקראות שתקנו הפכוהו רז״ל לכתוב ק u. Hiob 32 3 סופרים את לשון הכתוב u. A. mehr. Das כנה הכתוב will nichts Anderes bedeuten, als: unser gegenwärtiger Text ist nicht der ursprüngliche oder es ist eben die Vermischung des später Vorgenommenen mit dem Ursprünglichen, wie es ja auch bei den Klammern heisst עשה לו הקב״ה סימנים. Es ist unmöglich nach den bestimmten Worten, die für die Abänderung gebraucht werden, es auf den Schriftsteller selbst zu beziehen, der seine Absicht in einen anders lautenden Ausdruck verhüllt habe. Gerade das Stillschweigen der Talmude, der Midraschim und des Tr. Soferim — während sie die Aenderungen der 70 anführen — spricht dafür, dass ihnen die Tradition in diesem Sinne bekannt war, sie aber nicht darüber reden wollten. Unser Text selbst ist aber Zeugniss dafür, denn wenigstens eine unserer Stellen ist unhebr., weil sich die Correctur, wie die von שכב für שגל, möglichst enge an den früheren Text halten will. קלל wird nämlich mit dem Acc. construirt, nie mit ל, demnach מקללים להם 1 Sam. 3 13 unrichtig, der Schriftsteller würde אותם gesetzt haben, allein es stand אלהים und so ward die Correctur auf's Nothdürftigste beschränkt und blos א und י weggeworfen. So hätte der Schriftsteller selbst Hab. 1 11 nicht לא נמות gesetzt, während er etwa לעולם gebrauchen könnte u. dgl.

Was ist nun die Absicht, die mit diesen Correcturen verbunden ist? Unschickliches von Gott fern zu halten, so vom Augapfel Gottes zu reden, den man berühre, dass Gott mit

seinen Augen sehe (2 S.), dass man die Ruthe gegen seine Nase stecke (Ez.), zu Gott zu sagen: du stirbst nicht (Hab.), zu sagen: Gott stand noch vor Abraham (1 M.), aber auch dass Israel so direct gegen ihn sich auflehne, dass die Söhne Eli's Gott geflucht, dass man geradezu Israel aufgefordert hat, zu seinen Göttern zu gehen und dass es also gethan (1 K. u. 2 Chr.), dass es Gottes Ehre mit Schmach (Hos.), mit Unnützem (Jer.), mit einem Stier (Ps.) vertausche, es ihn weghauche (Mal.), dass man ferner Gott des Unrechts anklage (4 M.), die Freunde Hiob's ihn für ungerecht erklären, dass man Gott zur Last werde (Hiob 7 20: Kl.). Auch eine Stelle, die entwürdigend für Moses und seine Geschwister, wie Aaron sagt: mögen wir doch nicht sein wie ein todtes Kind (4 M.). Die Tradition datirt aus so alter Zeit, dass in manchen Stellen schon Unklarheit ist, doch kennt man die meisten noch richtig, dieses Richtige haben auch an manchen Stellen bald der bald jener Uebersetzer und für 1 M. 18 22 auch j. Bikk. 3 3, R. ha-Sch. 1 3, die die alte LA. deuten, während Ber. r. 49, Schem. r. 41, Waj. r. 11, Midr. Ps. zu 18 36 erwähnen ת"ם הוא. Ja der Thalmud giebt noch eine Stelle an, die mit der in 1 Kön. 12 16 und 2 Chr. a. a. O. enge Verwandtschaft hat. Zu 5 M. 1 27 ותרגנו באהליכם sagt Simon b. Tarfon Schebuoth 47b: תרתם וניניתם באהלו של מקום (אלא שכנה), so Ar. תר, auch offenbar Raschi, wenn er auch nicht richtig erklärt ניתם את המקום שהשכין שכינתו ביניכם, also באלהיכם und ebenso dann Ps. 106 25, wo der Ausdruck aufgenommen wird. Ebenso wahrscheinlich in Betreff von 4 M. 11 16, wo עמי statt עמך gelesen werden muss, was der Thalm. Kidd. 66b, Sanh. 36b, Horaj. 4b erwähnt: משום שכִּנָה (Urschr. 291 Anm.)

Hier ist ein unwiderlegliches Zeugniss, dass eine unverwischbare Tradition darüber vorhanden war, man habe in sehr alter Zeit den Text der Schrift geändert, um anstössige Ausdrücke zu beseitigen. Die Zahl der Aenderungen ist später und ist falsche Beschränkung, da vielmehr blos vereinzelte Beispiele aufgeführt werden.

6. Die Tradition über die Aenderungen in der griech. Uebersetzung. Die Thalmude und Midraschim haben eine Tradition darüber, dass die griechischen Uebersetzer, die 70, einige Stellen mit Absicht geändert haben. Die älteste Angabe

findet sich wieder Mech. zu 2 M. 12 40 (Pessach c. 14, ed. Friedm. 15 b,) wo es heisst: וזה אחד מן הדברי׳ שכתבו לתלמי המלך (andre Quellen lesen ובשאר הארצות oder ובארץ כנען (70 *καὶ ἐν γῇ Χάναυν*, Sam. Ber. r. c. 63 Abraham Israel heisst: מילת׳ עמיקת׳ היא ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובארץ כנען ובארץ גושן וגו׳ Er fährt fort: כיוצא בו כתבו אלהים ברא בראשית d. h. *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς* 1 M. 1 1, also nicht: im Anfange, da Gott erschuf; אעשה אדם בצלם ודמות das. 26, das ist nicht in unserer 70, aber sicher von andern griech. Uebers. geändert; zumal von Sym., der in V. 27 übersetzt *ἐν εἰκόνι διαφόρῳ, ὄρθιον ὁ θεὸς ἔκτισεν αὐτόν*, wie Akiba Aboth 3 14. Vgl. j. Z. I, 40; זכר ונקוביו בראם das. 27 oder ונקוביו oder בראו. Nicht bei unseren 70, aber zur Vermeidung des Widerspruchs mit der zweiten Schöpfungsgeschichte, wie der Thalmud: די פרצופין נברא; ויכל אלהים ביום חששי 2 2, so Sam., 70: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ* auch Syrer. Dazu ist zu vgl. das מקץ שבע שנים, das für das Erlassjahr gebraucht wird und auch in dem Sinne genommen werden muss nach Verlauf von sechs Jahren, daher die 70 5 M. 15 1 *δι' ἑπτὰ ἐτῶν*, also während, im Brachjahr, im siebenten (wie 9 11 מקץ ארבעים יום וגו׳ *διά*) hingegen gar Jer. 34 14 *ὅταν πληρωθῇ ἓξ ἔτη*; ארדה ואבלה וגו׳ 11 7, von dieser Aenderung, die in ihrer Verwandlung in den Sing. der von 1 26 entspricht, wissen weder 70 noch andre alte Uebersetzer, sie verdankt ihre Entstehung dem Kampfe gegen das Christenthum und man hat sie, die Zeiten vermischend, zurückdatirt; ותצחק שרה בקרוביה 18 12, dass in dem letzten Worte statt בקרבה die Aenderung liege, ist abgesehen davon, dass die 70 davon keine Spur haben, kaum anzunehmen und kaum zu deuten — selbst des Onkelos במעהא ist blos wörtlicher für des j. I: בליבה — es muss hier ein Anderes vorliegen, wofür Ber. r. uns eine Andeutung giebt, indem es c. 48 heisst, sie hätten die Stelle geändert, und in der Anführung des Verses dann אחרי בלתי היתה לי עדנה fehlt. Dafür, dass dieser Satz wenigstens nicht nach seinem gewöhnlichen Sinne auch thalm. aufgefasst wurde, sprechen mehrere übereinstimmende Stellen; j. Peah 1 1, b. Jebam. 65 b, B. m. 86 b, Ber. r. a. a. O. Allein schon A. Esra bemerkt richtig: ואני זקנתי פי׳ אחרי בלותי והמלאך אמר אמת und wenn Nachm. dies zwar aufnimmt, aber hinzufügt: אך מפני השלום לא רצה לגלות מה שאמרה ואדני זקן וכו׳ so ist, wie Elia Misrachi und

Andre nach ihm bemerken ein Verschweigen kein Lügen. Es muss also in dem אחרי בלתי וגו' eine Bezeichnung ihres Alters gar nicht gefunden worden sein, während dennoch im Alter der Sarah kein Anstoss liegen kann, da es ja im vorhergehenden V. heisst, dass beide alt waren. So sehen wir in der That die 70 übersetzen: *οὔπω μέν μοι γέγονεν ἕως τοῦ νῦν* also בִלְתִּי und עֶדְנָה; Hieron. „nondum mihi fuit usque nunc. Aliter multo legitur in hebr.“, weil man den harten Ausdruck בלה scheute, vgl. Urschr. 416 ff. — אבוס 49 6 so auch Ber. r. c. 98 und Sofer. 1 8, hingegen j. Meg. 1 9, b. das. 9a, Sefer Thor. 1 9 noch שור für איש im ersten Theil d. V., was gewiss Missverständniss, daher rührend, dass sie sich das אבוס für שור sonst nicht zu erklären wussten. 70 nun haben für איש *ἀνθρώπους*, für שור *ταῦρον*. Was will nun diese Tradition bedeuten? Hier tritt der eigenthümliche Fall ein, dass die 70 unsre als die alte LA. gaben, während man dann eine Zeit lang davon abgewichen und erst später wieder zu der alten zurückgekehrt ist. Unter die verschiedenen Milderungsversuche, die in Bezug auf das Urtheil über Simeon und Levi angestellt wurden, gehört auch der, das שור in שוּר umzuwandeln, so übersetzen Symm. und Aqu. *ἐξεῤῥίζωσαν τεῖχος*, so dass auch Hier. angebend: subnervaverunt taurum, hinzufügt: necessitate compellimur juxta propositum operis longius ea repetere, quae ab hebraea veritate discordant, legitur enim ibi . . . suffoderunt murum; desgleichen Procop., angef. catena Nicephori: *ὁ Ἑβραῖος οὐ συμφωνεῖ τῷ Ἑλληνικῷ, λέγων . . . . κάθειλον τεῖχη*. Ebenso Syr. שורא auch j. I: שור בעלי דבביתון; selbst Onk. תרעו שור סנאה und Ber. r. 98 symbolisirend: שורן של גרים und daran unmittelbar geknüpft: עקרו אבוס זה אחד מן הדברים ששינו לתלמי המלך und selbst A. E. noch: שור חומה während j. II: דמתל לתורא hat und nun erst wieder das Richtige geltend wurde. Da man sich nun aber zur Zeit, als man שור für Mauer nahm, erinnerte, dass die 70 es nicht so übersetzen, sondern mit Ochs, hielt man dies für eine von ihnen vorgenommene Aenderung — für die sich freilich kein Grund auffinden lässt — und um dies auszudrücken, bediente man sich des אבוס, das Spr. 15 17 als Adj. zu שור steht. Die Späteren (Gemara's u. S. Th.), die selbst שור lasen, konnten diese Aenderung in אבוס nicht anders erklären, als dass früher für שור — איש gestanden

habe. Ferner נושא אדם für על חמר 2 M. 4 20, 70 ὑποζύγια aus Scheu vor dem in Egypten verachteten Esel, und dass sie über den Grund der Wahl eines solchen allgemeinen Ausdruckes von Seiten der 70 gut unterrichtet waren, beweist die folgende Stelle, לא חמור 4 M. 16 15, 70 ἐπιθύμημα, auch Sam. so. [להאיר] לכל העמים 5 M. 4 19 haben aber 70 nicht, und übersetzen wörtlich, hingegen spätere Uebersetzer, sicher Sym. διακοσμέω schmücken mit dem Sinne dieser Tradition, um nicht sagen zu lassen, Gott habe die Himmelskörper anderen Völkern zur Verehrung zugewiesen; auch thalm. Stellen suchen durch Umdeutungen diesen Sinn zu beseitigen. אשר לא צויתי לאומות לעבדם, b. G., Sefer Th. u. Sofer. ohne לאומות. Die 70 ἃ οὐ προέταξέ σοι blieben ganz dem Text treu, nur dass sie wie צוך übersetzen, um von Moses auf Gott es zu beziehen, und so finden wir auch sonst keine Spur und wie das σοι der 70 gerade das לאומות ausschliesst, so auch wohl das צויתיו des Sam., indem es sich auf den Götzen dienenden Israeliten zurückbezieht. Dennoch bildete den Anstoss, dass man wie in den früheren Stellen glauben konnte, Gott habe den Israeliten zwar nicht befohlen, andern Göttern zu dienen, wohl aber Solches andern Völkern gestattet oder gar geboten, und daher der Zusatz, der merkwürdigerweise auch in Sifre z. St. II, 148 vorausgesetzt und gedeutet wird. Die Mech. schliesst dann: וכתבו לו ואת צעירת הרגלים 3 M. 11 6 und 5 M. 14 7 für הארנבת nämlich δασύποδα, während Aqu. λαγωόν. Die Thalmude wissen auch recht gut den Grund dieser Aenderung, die Mutter (babl.: die Frau) des Ptol. habe nämlich so geheissen, d. h. es war das Haus der Lagiden, das durch die Aufnahme des λαγῶος unter die unreinen Thiere verspottet scheinen konnte.

Wie gesagt, nimmt j. Meg. dies auf mit den besprochenen unwesentlichen Abweichungen, aber einleitend mit der Angabe, dass an 13 Stellen Aenderungen vorgenommen wurden, und so viel sind es auch, wenn הארנבת für eine gezählt wird; b. Meg. 9a giebt die Zahl der Stellen nicht an und fügt noch hinzu: זאטוטי für נערי 2 M. 24 5 und für אצילי das. 11 Sef. Th. 1 9 als 13 ohne זאטוטי und Sofer. 1 8 als 13 mit demselben, wo es aber mindestens 15 sind, Ber. r. hat zu einzelnen einschlägigen Stellen, Schem. r. c. 5 gar 18. Die Zahl ist erst später gemacht, gerade wie bei Thikkun-Soferim.

Die Absicht der griechischen Uebersetzer giebt auch Procopius zu, z. B. Jes. 24 23: חַמָּה לְבָנָה seltsam לְבֵנָה und חמה genommen, richtig: *ἅπερ οἱ συνεκάλυψαν, ὡς Ἕλλησιν ἐκδιδόντες τὴν γραφήν διὰ τὸ ἀπεμφαῖνον τῆς λέξεως* Hieron. in Vorr. zu Quaest. in Gen. Judaei prudenti factum dicunt esse consilio: ne Ptol. unius Dei cultor, etiam apud Hebr. duplicem divinitatem deprehenderet.

Jedoch von den Uebersetzergrundsätzen, und zwar wie sie nicht nur von den 70 geübt und an ihnen gebilligt, sondern auch als allgemein feststehend betrachtet wurden, später, aber in Erinnerung möge doch gebracht werden, Thoss. j. Meg. Ende: כתוב הנכתב ליחיד מכנין אותו לרבים אין מכנין אותו ליחיד ר״י אומר המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף חרי זה מגדף (letzterer Theil angef. Kidd. 49a), dann aber auch daneben die Stellen, welche entweder nicht einmal vorgelesen werden sollen oder doch nicht übersetzt Meg. 4, (3) Ende. Thoss. und Gem. dazu (Urschr. S. 368).

III.

Der Samaritanische Pentateuch.

§ 11.

Wie die jüdisch-palästinische und nach ihr die babylonische Gelehrtenwelt von dem Vorhandensein einer alten griechischen Uebersetzung, von deren Aenderungen und Tendenzen unterrichtet war und, weit entfernt sie zu verwerfen, im Gegentheile von ihr mit grosser Achtung sprach (j. Meg. Anf. בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה אלא יונית), so war ihnen auch die Existenz eines bei den Samaritanern vorhandenen, in Schrift wie in LAA. und in Sprachcharakter abweichenden Pentateuch bekannt, dessen Aenderungen und Auffassung sie zwar, wo sie auf Parteigegensätzen beruhten, entgegentreten, ohne jedoch gegen sein sonstiges Verfahren eine Missbilligung auszusprechen. Im Allgemeinen hören wir Sanh. 21 b, dass bei den להדיוטות die althebr. Schrift neben aramäischer Sprache sich erhalten habe, und wenn R. Chisda dies auf Kuthäer beschränkt, so ist doch wohl ursprünglich der Sinn weiter zu

fassen und auf das ganze ungelehrte Publikum zu beziehen. Auch der Ausspruch j. Meg. 1 9 בורגוי אחר בידא להם ארמירה מתוך יוניה dürfte auf den sam. Pentateuch mit seiner so vielfach mit der 70 übereinstimmenden LA. und dem aramäisch gefärbten Sprachcharakter zu beziehen sein. Allein diese abfälligen Urtheile gehören einer späteren Zeit an, eine frühere kannte ihre Strenge in der Gesetzesbeobachtung und erkannte sie an, wie Simon b. Gamaliel in Beziehung auf Mazzah ausspricht, Thoss. Pess. c. 2. j. Pess. 1 1. Kidd. 76 a, was dann auch auf Ma'asser angewendet wird Berach. 47 b, auf Zeugenschaft, auf den Scheidebrief Gitt. 10 a, auf Schlachten Chull. 4 a, gegenüber der Ansicht Elieser's, שאין בקיאין בדקדוקי מצוה und ebenso entgegen späterer völliger Verwerfung. Daher ist auch ihre Behandlung der Bibel der älteren Zeit gewiss nicht fremd gewesen und dennoch nicht verpönt, indem man ihre Absichten im Allgemeinen nicht verwarf, sie wohl in vielen Fällen gar theilte. Nur was eigentliche Streitpunkte betraf, da bestritt man auch ihre Bibelbehandlung. Im Einzelnen erfahren wir von wenigen, eigentlich nur einer Bekämpfung einer sam. LA. Sifre II, 56 j. Sotah 7 3. b. 33 b, dass der Segen auf Gerisim gesprochen wurde, wie 5 M. 11 29 vorgeschrieben, 27 11. 12 wiederholt wird, war den Sam. natürlich ein vortrefflicher Stützpunkt, und um gar keinen Zweifel zu lassen, fügten sie 11 30 hinzu: שכם oder מול שכם, wie es ja auch unbestritten 1 M. 12 6 heisst: מקום שכם עד אלון מורה. Umgekehrt musste die Wahl dieses Ortes den Juden anstössig sein, eine ältere Richtung wollte die Identität in Abrede stellen, und Elieser, den wir als den Sam. sehr abhold schon kennen gelernt, sagt, es seien dies gar nicht Gerisim und Ebal der Samaritaner, wie ja die Ortsbestimmungen beweisen. Man kam nun zwar von diesem Widerspruche zurück, erkannte die Identität an, wenn man auch die Entfernung vom Jordan als mehr auf 60 Mil, wie Thoss. Sotah c. 8 angiebt, oder gar als 120 Mil nach j. a. a. O. schätzte, aber den Zusatz hielt man für ganz überflüssig, da eben die Stelle in 1 M. schon genügend dafür zeugt, wie Eleasar b. Josse (Urschr. 129 Anm.) sagt, eine גזרה שוה bildet, die aber für die Samaritaner zum Beweise nicht ausreiche. Nun, solche ג"ש nehmen gewiss auch Sam. an, und auch wir sträuben uns nicht dagegen. Ebenso ist nochmals wegen einer

sprachlichen Auffassung eine Berichtigung der Sam. j. Jebam. 1 6 החוצה, Verkennung des He locale s. Urschr. 234 f.

Die Stelle, nach welcher alsbald bei dem Eintritte in das Land auf dem Gerisim bei Sichem der Segen gesprochen werden soll, war allerdings den Samaritanern von hohem Werthe, denn dort hatten sie sich, nachdem ihr Verlangen, mit den Rückkehrenden zusammen in Jerusalem den Tempel zu errichten, schnöde abgewiesen worden war als der „Feinde Jehudah's und Benjamin's“, Esra 4 1 ff., im 4. Jahrhundert vor Chr. einen eignen Tempel gegründet und ihm die alte und einzige Berechtigung zuzuwenden, musste nun ihr Anliegen sein. Sie hatten offenbar die Thorah in ihrem Zusammenschlusse erst von den Juden angenommen, sie aber nach ihren Ansprüchen gestaltet. Neben dieser Stelle war es noch die andere 5 M. 27 2 ff., die von der Aufrichtung der Steine, Herstellung eines Altars in jener Gegend, der Verkündigung des Segens auf Gerisim, des Fluches auf Ebal handelte — was der spätе Josua 8 30 ff. als vollzogen in entsprechender Weise kurz wiederholt. Nun fanden sie es nicht mit ihren Ansprüchen übereinstimmend, dass der Altar auf Ebal errichtet werde (5 M. 27 4 und Jos. 8 30), sie versetzten ihn nach Gerisim. Diese zwei Stellen nun des 5 M. waren ihnen von solcher Wichtigkeit, dass sie sie combinirt an den Schluss der beiden Dekaloge 2 M. 20 und 5 M. 5 nochmals anschlossen. So war nach ihnen von vorne herein ein bestimmter Ort zum Heiligthume geweiht, und wenn der Deuteronomiker, welcher allein von einem ausschliesslichen Orte der Wahl zum Heiligthume, Opferdienst, geweihten Mahlen spricht, denselben immer der Zukunft zur Entscheidung überlässt, ihn als Ort, den Gott erwählen wird, bezeichnet, so konnten auch dies die Sam. nicht zugeben, sie mussten ihn den מקום אשר בחר nennen und also überall corrigiren, also 5 M. 12 5. 11. 14. 18. 21. 26. 14 23. 24. 15 20. 16 2. 6. 7. 11. 15. 16. 17 8. 18 6. 26 2. 31 11. Umsoweniger durften sie die Freigebung eines jeden Ortes zur Errichtung eines Altares selbst für die alte Zeit zugeben. Aenderten auch Andere schon das בכל המקו' אשר תזכיר 2 M. 20 24 in אזכיר, so war weder das כל noch das Fut. den Sam. mundgerecht, und sie machten daraus במקו' אשר אזכרתי. Es kann nicht die Rede sein von mehreren Heiligthümern מקדשיכם, 3 M. 26 31 muss daher lauten: מקדשכם. So liessen sie sich

denn auch die Hervorhebung Sichem's, die für die alte Zeit bezeugt ist, nicht verwischen. Joseph erhält diese Stadt von Jakob als Vorzugantheil 1 M. 48 22 שכם אחד. Dass hier Sichem gemeint sei, geben noch die 70 zu mit ihrem *Σίκεμα ἐξαίρετον*, woher auch Evg. Joh. 4 5 *Συχάρ* nahe dem Orte, den Jakob seinem Sohne Joseph gegeben, so noch Th. I in dem Theile seiner Uebersetzung, der alter Ueberrest ist (wo בעידן די עלתון לטוה wohl späterer Zusatz, wie es in j. Th. II heisst, wo es auf das Kleid des alten Adam bezogen wird), und bei Onkelos sich findet. Auch Ber. r. c. 97 Ende hat noch die richtige Auffassung, hingegen bereits Aqu. *ὦμον ἕνα*, danach sucht Hieron. eine Doppelsinnigkeit im Ausdrucke: quia igitur Sychem lingua hebr. transfertur in humerum, pulcre allusit ad nomen dicens: et ego dabo tibi humerum unum, sodann auch Vulg., Syr., spätere thalm. Erklärungen Ber. r. a. a. O. und B. b. 123 a. Die Samaritaner halten an Sichem fest und lesen desshalb אחת; ob dies alte LA. und von den Juden corrigirt ist oder umgekehrt, mag dahingestellt bleiben; nöthig ist sie auch für die alte, von den Samaritanern beibehaltene, Auffassung nicht, aber ihre Textbehandlung von diesem Standpunkte aus geht auch aus diesem Beispiele hervor. Wenn es in unserem Texte 1 M. 33 18 heisst: ויבא יעקב שלם עיר שכם, so hegt man mit Recht grosse Bedenken gegen die Worte שלם עיר und man hat im Grund die Vermuthung, dieselben seien ein alter Zusatz, indem es anstössig war, dass Jacob seine erste Niederlassung in Kanaan im Sichem genommen, dort den ersten Besitz erkauft, den ersten Altar errichtet. Man fügte daher die Worte ein, damit Salem (Jerusalem), damals im Besitze des Fürsten Schechem, dieser Ehre theilhaft werde. שלם als Stadt geben auch die 70, Vulg. und Syrer wieder. Nur der Sam. — der von dem Zusatze Nichts mehr wusste und ihn daher auch nicht zu beseitigen wagte — weicht ab und liest שלום, also: in Frieden, und ihm folgt in der Erklärung, wenn auch nicht der LA., die spätere Zeit, Thargume und Aggadah; nur das späte Sefer ha-Jaschar, das manches Alte verarbeitet, und der klarblickende Samuel b. Meïr, ihm folgend Bechor Schor, kehren zu Salem zurück.

Diese Aenderungen sind absichtliche und willkürliche, daher abzuweisen, und dennoch geben sie uns zum Theile schon

Winke für berechtigte kritische Operationen nach anderer Richtung hin. Wir erfahren nicht blos eine Hervorhebung Sichem's, sondern auch die gegnerische Bemühung ihm seine Bedeutung zu schmälern. Man hat in 5 M. 11 30 allerdings den Text nicht angetastet, wollte aber doch die Identificirung der Orte mit den sam. nicht zugeben, bis man später von dieser unberechtigten Polemik zurückgekommen. Man hat umgekehrt später in שכם 1 M. 48 22 mit Unrecht die Stadt nicht erkennen wollen und vielleicht dürfte אחד unrichtige Correctur für das vom Sam. beibehaltene אחת sein. — Man verlor ferner aber später das Bewusstsein über die Absicht, welche in 1 M. 33 18 waltete. Früher hatte man doch in שלם eine Stadt erkannt, wenn man auch nicht recht wusste, was man mit ihr beginnen sollte, aber dadurch veranlasst und da man doch sah, dass es sich hier blos um die Stadt Sichem handelt, schlug man den Weg ein, den der Sam. mit Absicht verfolgte, in שלם nur ein Adjectiv zu erblicken, so dass er sogar dafür שלום setzt. Uns weist das auf die ältere polemische Absicht hin, die hier den Zusatz שלם עיר macht. Urschr. 75. — Wir erkennen ferner, wie wichtig es ihm ist, überall zu betonen, dass von vorne herein und für alle Zeiten eine und nur eine bestimmte Weihe- und Opferstätte unabänderlich festgestellt ist und zwar für ihn Gerisim. Seine Aenderungen zu diesem Zwecke, Gerisim für Ebal, בחר für יבחר an 19 Stellen zu setzen, sind willkürlich und auf unseren Text einflusslos, weniger schon, wenn er den Pl. in 3 M. 26 31 streicht, aber wohl sind in Prophetenstellen ähnliche Correcturen auch an unserem Texte versucht oder gar vollzogen worden. Besonders instructiv aber ist sein Verfahren 2 M. 20 24, wo sein אזכרתי nur die Erweiterung der Emendation aus אזכיר ist.

2. Ein zweites Element, das, wie wir gehört, auch bereits der Thalmud kennt, ist seine mangelhafte Sprachkenntniss, das Eindringen aramäischer, zumal spätheb räischer Formen in seinen Text, wodurch derselbe verwildert ist. Daraus werden wir freilich keine ursprünglichen LAA. gewinnen, wohl aber Belehrung für analoge Fälle in unserem Text. Er geht mit dem He locale allerdings sehr willkürlich um (s. oben), eine durchgreifende Consequenz finden wir auch in unserem Text nicht. Vor seinen aram. Formen, seinem אני, ישתחוי u. dgl. sind wir bewahrt,

ihm ist die Endung ־ינה schon unklar und er macht meist daraus ־ין, noch mehr ־ֶנה, wo es ungewöhnlich steht, daher תחתן für תחתינה 1 M. 2 21, לבדהן 21 29, קרבהן 41 21, תקראן 2 M. 1 10 für ־נה, אתהן 35 26 für אתְנָה; Aramaismus ist שנים (אחר) 2 M. 22 3. 6. 8. Ein kritisches Moment bietet schon seine schärfere Hervorhebung des Hifil bald wo wir es gar nicht haben, wo Piel sich erhalten, bald wo es auch uns die Punctatoren im Widerstreite mit dem Consonantentexte octroyirt haben. Er schreibt 1 M. 6 17, 9 15 לשְחית, 9 11 gar להשחית, 19 29 בהשחית für בשחת und auch in unserem Texte sind zweifelhafte Formen, er liest 2 M. 13 21 להנחתם, was aber richtig לנחתם heissen muss. 5 M. 1 33: להַתנתכם für לַחְ, wo unser Text freilich nicht immer Kal und Hifil unterscheidet, aber das letztere wohl beabsichtigt, wenn man das unmittelbar folgende לַראותכם ins Auge fasst, für das der Sam. wieder: להר' aber gleichfalls לְר', damit ihr sehet, lauten muss. So sein בינכם für בינֵי־ 1 M. 9 12. 13. 17 10. 11. 5 M. 5 5. und ביננו für בינינו 1 M. 26 28. 31 53. Durchgreifende Correctur des הוא in היא, seine Vorliebe für das Fem. bei שדה, das ihn sogar zum Zusatze des מלא 1 M. 27 27. 70: ἀγροῦ πλήρους, wo richtige LA. πλήρης zu sein scheint, veranlasst und bei uns seine Consequenz hat im שָׂדה אחר für שָׂדֶה 2 M. 22 4 hat. — Ihm sind die lebensvollen Ausdrücke nicht mehr mundgerecht und er wählt die nüchternen, scheinbar auch regelrechteren, und giebt uns damit die Belehrung, was auch bei uns späteren Ursprungs ist. So wählt er זכר ונקבה zwei Male 4 M. 7 2 für איש ואשתו bei Thieren; אחר אל אחר oder אחת אל אחת für איש אל אחיו, אשה אל אחותה 2 M. 25 20. 26 3. 5. 6. 17. 37 9 und wir wissen auch diese Aenderung bei dem Ergänzer zu würdigen. Ihn hindert ראה 5 M. 1 8. 4 5, da die Anrede im Pl. ist und er ändert in ראו, und wir wissen danach auch diese Form, wo sie bei uns in ähnlichem Zusammenhang vorkommt, kritisch zu verwerthen. Ihm genügt nicht die alte Individualisirung der Hausthiere durch שור allein oder auch mit חמור und שה, er verlangt ausdrücklich das כל בהמה so 2 M. 21 28. 29. 31. 32. 33. 35. 36. 22 3. 23 4. 12. 4 M. 31 28. 5 M. 22 1. 4, was einen Rückschluss auf unseren Text 2 M. 22 9 bietet.

3. Noch weniger specifisch samaritanisch ist Gleichmachung

mit häufiger vorkommenden Constructionen, Beseitigung von Schwierigkeiten, Glättung des Satzes, wobei oft kleine Zusätze oder auch Auslassungen, worin meistens die alten Uebers. vollkommen mit ihm übereinstimmen oder ähnliche Auskunft suchen. So חששי für השביעי 1 M. 2 2 (vgl. o.); שמים וארץ auch 70 für ארץ ושמים das. 4; והיו משניהם ἔσονται οἱ δύο für והיו das. 24; der Zusatz נלכה השדה 4 8; die Streichung אל ישמעאל 28 9, da dieser nach der Berechnung schon todt war. המצבה 31 49 ist zunächst Gleichmachung mit V. 45. 51. 52, aber wirklich ist המצפה, das allerdings durch יצף bestätigt wird, und damit auch der ganze V. verdächtig. Der Zusatz ברוך האיש ההוא לאלהים (vgl. Ruth 2 20) 1 M. 43 28, den auch die 70 haben, verdankt man dem vorausgesetzten Gemüthsbedürfnisse Joseph's, ihres Stammvaters. Den erklärenden Zusatz לעברים 2 M. 1 22 haben alle Uebers. bis auf Onk. herab. Der erklärende Zusatz das. 12 40 ist oben S. 51 besprochen. — Wenn er das Stück 2 M. 30 1—10 über den goldenen Räucheraltar versetzt und nach 26 35 hinaufrückt, so fühlt er die Schwierigkeit, wie dessen Erwähnung an ungeeignetem Orte nachhinkt, und giebt einen kritischen Fingerzeig; ebenso wo er die Anfertigung der Urim und Thummim, die bei uns als vorhanden vorausgesetzt werden, anschiebt 28 30. 39 21. — Eine Gleichmachung ist zunächst der Zusatz חצי שבט המנשה 4 M. 32 1. 2. 6. 25. 29. 31 mit 33, wo es auch bei uns steht, wie auch 34 18 ff., und die merkwürdigen Stellen über das Erbe der Töchter Zelofchad's 27 1 ff. 36 1 ff., vgl. auch 5 M. 4 43 die Zufluchtsstädte. Aber die Verschiedenheit der Besitznahme von Seiten der Rubeniten und Gaditen und der Menassiten ergiebt sich schon aus 4 M. 32 34 ff. vgl. 5 M. 3 13 ff. und der Sam. d. h. die alte Recension, die in ihm sich erhalten hat, verwischt den Widerspruch noch mehr, als es bereits eine frühere Redaktion gethan. Umwandlung der ersten P. in die dritte mit ה und umgekehrt, so נשבעתי 5 M. 1 8. ונתן ה' 11 14. 15. δώσει.

Eine ganz besondere Classe solcher Gleichmachungen sind die einer Stelle mit einer andern, woraus denn auch massenhafte Zusätze. Um Israel's Gebiet umfassend anzugeben, wird auch das Kanaan's geändert, so dass 1 M. 10 19 gesetzt wurde: מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת ועד הים האחרון, gerade wie er auch 5 M. 34 1—3 ändert gemäss 1 M. 15 18. vgl.

2 M. 23 31. So folgt ein Zusatz 1 M. 30 36 aus 31 10—18 (Engel im Traume zu Jakob über seinen Antheil an Laban's Heerde); 42 16 aus 44 22 (Benjamin könne den Vater nicht verlassen); 2 M. 6 9 aus 14 12 (חדל [נא] ממנו weil dort זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר) 7 18 (Wiederholung der vorausgegangenen Verse als Anrede an Pharao) ebenso V. 29. 8 1. 19. 9 5. 19. umgekehrt 10 2 Rede Gottes aus der folgenden Anrede an Pharao, ebenso 11 3 aus der folgenden Rede Moses', 17 25 umgewandelt nach 5 M. 5 21; 32 10 nach 9 20 (Ausfall gegen Aaron, dessen sich die früheren Bücher enthalten). 4 M. 10 10 nach 5 M. 1 8 ff.; 12 16 nach 5 M. 1 20 ff.; 13 33 nach 5 M. 1 27 ff. 14 40 nach 5 M. 1 42; 14 45 nach 5 M. 1 44; 20 13 nach 5 M. 3 24 ff.; 21 11 nach 5 M. 2 9; 21 12 nach 5 M. 2 18. V. 26 nach das. 24. V. 22 nach das. V. 27 ff. V. 28 nach das. V. 31. 27 28 nach 5 M. 3 21, weil hier vorausgehend: ואת יהשוע צויתי; 31 20 aus dem Folg., 5 M. 2 7 nach 4 M. 21 17 f. (wo allerdings die ganz andre Darstellung des Verhältnisses zu Edom verwischt ist) und ähnliche Stellen. Wenn unser Text an diesen Stellen sich von solcher Gleichmacherei frei gehalten, sollte Aehnliches nicht doch bei andern eingedrungen sein?

Eine sehr eingreifende Aenderung, welche 70 wieder in anderer Weise vornehmen, findet sich in den Zahlen für die Jahre der Sethiten und der Semiten in 1 M. 5 und 11, welche zu sehr gewichtigen kritischen Bedenken Veranlassung giebt (j. Ztschr. I, 94—121. 174—185).

4. Von besonders weitgreifendem Einflusse, der bei Sam., den Uebersetzern und auch unserem Text in den mannigfachsten Variationen sich geltend macht, ist die Rücksicht, die Ehrerbietung gegen Gott nicht zu verletzen. Das ארץ המריה ist wohl nichts Anderes als zusammengezogenes מראה יה, der Ort heisst eben ה' יֵרָאֶה V. 14 (nicht יִרְאֶה), und so nach 70: בָּהר ה' יראה, allein wie dies in unserem Texte von den Punctatoren verwischt ist, so beim Sam. der Name des Landes המוראה, so dass Gott ganz beseitigt ist. Diese Verschluckung des יה wie die Entfernung ihn umgebender ungeeigneter Ausdrücke ist auch in unserem Texte vielfach vorgenommen und geht der Sam. gleich den Uebers. nur noch weiter. 2 M. 15 2 ist offenbar עזי וזמרתִי יה zu lesen, allein die Punctatoren haben daran Anstoss gefunden, Gott des Menschen Macht und Saitenspiel zu nennen, und sie machen, wie

Raschi richtig erkennt, עזי und וזמרתי zu stat. cstr. von יה abhängig, wobei freilich der Satz dann in der Luft schwebt; der Sam. geht noch weiter und macht וזמרתיה zu einem Worte. 17 16 heisst es offenbar nach V. 15 (ה' נסי) נס יה, diese sinnliche Bezeichnung Gottes hatte man geändert in כס יה, noch weiter der Sam. (ähnlich 70) der כסא ohne יה liest. In gleicher Weise wird auch sonst das Gott sehen in unserem Texte von den Uebers. und dem Sam. verwischt. Es ist schon mehrfach davon die Rede gewesen, wie ראה את פני ה' überall, wo möglich, durch die Punctation in Nifalformen umgewandelt wird, also auch לֵראות פני ה' 2 M. 34 24, 5 M. 31 11 in לֵרָ', der Sam., um jede andre Deutung zu beseitigen, in לחר'. Bei einer in demselben Zusammenhange vorkommenden Variante spielen dieselben Rücksichten, nur dass die Entscheidung über die ursprüngliche LA. schwierig ist. 2 M. 23 17 heisst יראה כל זכורך אל פני האדון ה' und fast ebenso 24 23, dafür an beiden Stellen der Sam. את פני הארון. Dass in der ersten Stelle bei uns tendentiöse Correctur für את ist, ist nicht zu bezweifeln, denn יראה אל gäbe gar keinen Sinn, und der Sam., der auch das erste Mal את beibehält, ist im Rechte, aber wie verhält es sich mit האדון und הארן? Es wäre möglich, dass der Sam. die Aenderung vornimmt, um jede Möglichkeit eines Gottsehens auszuschliessen, aber doch ist kaum anzunehmen, dass er eine zu seiner Zeit so ganz fremdartige Anschauung hineingebracht haben sollte: vor der Lade erscheinen oder sie sehen, umsomehr als die Nichtpriester an die im innersten, nur vom Hhpr. am Versöhnungstage betretbaren, Heiligthume befindliche Lade gar nicht heranzutreten vermochten. Andrerseits ist der Ausdruck האדון mit ה' wohl bei Jes. üblich, kommt aber im Pentateuch nirgends sonst als an diesen beiden Stellen vor. Es kann daher, wenn wir die göttliche Verehrung, welche eben der ארון im alten Israel genoss, wie sie aus unzähligen Stellen hervorgeht, wie auch die eigenthümliche Zusammenstellung, Jos. 3 11. 13 ארון הברית (ה') ארון כל הארץ zeigt, bedenken, so kann הארן die urspr. LA. sein, die der Sam. erhalten und האדן spätere Correctur. Eine solche hat er offenbar bewahrt, wenn er 5 M. 4 34 מַרְאים für מֹרָ' 26 8 und 34 12 מַרְ' für מֹרָא festgehalten, wie es fast sämmtliche alte Uebersetzer thun bis auf die Thargume herab, die חזוון haben. — In dieselbe Kategorie gehört

der Gebrauch von נועד ל' bei Gott, was vielfach bald bei den Uebersetzern, bald selbst in unserem Texte zu נודע geworden ist. Wenn es nun bei Moses geduldet wurde, so ziemte es doch nicht gut zu sagen, dass Gott mit Israel sich zusammen finde; für אועד לכם 2 M. 29 42. 4 M. 17 19 setzt daher Sam. (und 70 neben γνωσθήσομαι V. 42) לך, für ונועדתי Sam. ונדרשתי (70 τάξομαι nicht συντ....) und selbst ונקדשו בכבדי, das der Sam. belässt, weil er den früheren Anstoss beseitigt, wird dann wieder in unserem Text emendirt zu dem sinnlosen ונקדש und dem nicht besseren der 70: ἁγιασθήσομαι. So auch dass ein Mensch mit Gott ist, hindert ihn, also für ויהי שם עם ה' 2 M. 34 28 setzt er לפני (70 ἐναντίον); für die Israeliten insgesammt, selbst mit ihnen reden, wofür „zu“, also אליכם für עמכם 5 M. 9 10 (70 πρός), wie auch bei uns 10 4, wo seltsamer Weise der Sam. wieder das Gegentheil עמכם liest. Zu der Entfernung des Sinnlichen von Gott gehört offenbar auch seine Umwandlung des יעשן אף 5 M. 29 19 in יחר, auch איש מלחמה 2 M. 15 2 ist ihm nicht Gottes würdig, es wird daraus גבור במלחמה. Selbst in כי לא אצדיק רשע 2 M. 23 7, war die Supposition, als könnte Gott einem Bösewicht Recht geben, wobei ihm Jes. 5 23 vorschwebt, störend, und dafür der der Sam. הצדיק (70 οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων, Halachah und Thargume in verschiedenartigsten Deutungen).

5. Hieran schliesst sich nun auch die Rücksicht auf hervorragende Personen des Alterthums, gegen die die Härten verwischt werden sollten, wie solche Stellen als נקראין ואין מתרגמין bezeichnet werden, wie auch die thalm. Deutungen in Betreff Ruben's, David's u. dgl. — Hierher gehört, wenn die harten Worte gegen Simon und Levi, wo zumal die Ehrerbietung gegen den Letzteren eine solche Behandlung nicht duldete, im Segen Jakob's gemildert werden. Wir haben schon erfahren (S. 52), dass man zu mildern versucht, indem man V. 6 שור las, aber wir erfahren noch von einer anderen derartigen Aenderung. Mech. zu 2 M. 17 9 Friedm. 54 a, j. Ab. sar. 2 7, Joma 52 ab Ber. r. c. 80: fünf Verse: שאין להם הכרע d. h. wo von einem Worte nicht entschieden ist, ob es zum vorangehenden oder zum folgenden Satze gehört, darunter ארור hier. V. 7, das auch zum vorangehenden Verse gehören kann, also שור ארור — eine Erklärung, der sich noch Aaron Sergado, ein Zeitgenosse und Nebenbuhler Saadia's (bei

A. Esra) zuneigt. — Der Text des Sam. und der 70 in ihrer Weise, geht noch weiter, also V. 5 כְּלוֹ חָמָס מכרתיהם. 70 συνετέλεσαν) V. 6 אל יחר כבודי (70 gar μὴ ἐρίσαι — selbst der Ἑβραῖος: χρονίσῃ, also תחר, zögern — τὰ ἥπατά μου: כְּבֵדִי) für תֵּחַד; übrigens die einzige Stelle, in der כבוד Fem. gebraucht, was schon Raschi auffiel. V. 7 אדיר für ארור, וחכרתם für ועברתם, wo ihn 70 verlassen. Hingegen dürfen wir annehmen, dass er uns wieder andere Stellen aufbewahrt, die bei uns wegen des Wohlanstandes gegen alte Autoritäten geändert werden, so das besprochene חמור גֵּרִים beim Sam., so in der Anrede Jakob's an Rebekka והבאתָ עלי קללה wofür bei uns יְחִי. Ebenso natürlich ist, und das ist specifisch samaritanisch, wenn er empfindlich ist gegen besondere Gunst, welche Juda und Benjamin erwiesen wird. Bei dem Segen, welchen Jakob und Moses dem Juda zu Theil werden lassen, kann er sich um so mehr beruhigen, als Joseph sehr im Vordergrunde steht, er begnügt sich mit schmähenden Deutungen, ohne sich am Texte zu vergreifen, aber unerträglich ist ihm, wenn Benjamin 5 M. 33 12 ידיד ה' genannt wird, das muss sich gefallen lassen, in יד יד zerschnitten zu werden. — Ganz besonders lag ihm die Ehre Moses' am Herzen, er sträubt sich dagegen, dass ihm etwa Vernachlässigung göttlicher Gebote vorgeworfen werde, wie dass er sich vor Menschen gedemüthigt. Nach 2 M. 4 25 ff. scheint es, dass Moses die Beschneidung seines Sohnes verabsäumt habe, die sam. Erklärer deuten dies auf die seltsamste Weise um und der Text erlaubt sich eine kleine Aenderung V. 26 ממנו in ממנה, die mit dieser ganz abweichenden Auffassung im Zusammenhang steht, nämlich dass M. von dem ehelichen Umgange mit seinem Weibe abgelassen, sich zurückgezogen habe. 18 7 hat es den Anschein, als habe sich Mose vor seinem Schwiegervater Jethro gebückt, der Sam. sucht eine solche Deutung unmöglich zu machen, indem er dem וישתחו anfügt למשה. (Vgl. Mech. z. St.)

Ebenso wahrt er die Ehre Israel's. Dass sie עַם הארץ genannt werden sollen und sei es selbst im Munde Pharao's 2 M. 5 5, war ihm wie den 70, d. h. der damaligen Zeit, die darin eine beschimpfende Bezeichnung sah, widerwärtig. Sam. macht daraus מֵעַם, 70 lassen הארץ unübersetzt. Dass die Israeliten in der Wüste den Böcken geopfert, 3 M. 17 7: er

schreibt das Wort, das er sonst immer plene hat, hier defect d. h. er liest לשְׂעִרים, wie es auch der Aramäer übersetzt, und wie eine solche Correctur auch bei uns 2 Kön. 23 8 gemacht worden vgl. 2 Chr. 11 15 ולשעירים Wav ist dahin zielende Correctur wie Athnach. j. Z. IX, 31. Auch hier mag übrigens von ihm eine ächte LA. aufbewahrt sein, die unser Text aus solcher Rücksicht ändert. גֹרְשׁוּ ממצרים s. oben, liest Sam. und 70 גֵרְשׁוּם ἐξέβαλον αὐτούς ... auch Syr., aber schon mildernd und das scheint eben auch die Umwandlung in's Pass. in unserem Text zu bezwecken, wofür es an sonstigen Analogien nicht fehlt.

6. Auch die Scheu vor unanständigen Ausdrücken ist uns schon bekannt und auch hier geht der Sam. denselben Weg nur noch weiter. Die Keri's wie ישכבנה nimmt er einfach in den Text auf, aber sein Schamgefühl ist noch empfindlicher; ihn hindert, dass die Urenkel Joseph's auf seinen Knien geboren sein sollen 1 M. 50 23, er lässt sie in seinen Tagen geboren werden; er findet es unpassend, mit nackter Obscönität zu sagen, ein Weib greife im Streite mit einem Manne nach dessen Schamtheilen 5 M. 25 11 und er setzt dafür verhüllend בבשרו.

7. Von hervorragender Bedeutung sind Aenderungen in Beziehung auf Gesetzesübung, halachische. Hier sind manche wohl als samaritanisch zu bezeichnen, aber nur in dem Sinne, dass sie antipharisäisch sind, also die alte Richtung, wie sie auch von den Sadd. vertreten wurde, bei den Karäern sich fortsetzte, von dem sam. Texte bewahrt, zum Theile entschiedener ausgedrückt wurde. Allgemeiner Art ist, wenn er in dem zweiten Berichte über die Sündfluth 1 M. 7 2. 3, wo im Gegensatze zu dem ersten 6 20 die von von Thieren und Vögeln je zwei, d. h. ein Paar in die Arche bringen lässt, von den reinen Thieren sieben Paare, von den unreinen blos ein Paar, hingegen von den Vögeln schlechtweg sieben Paare bringen lässt, einfügt הטהר, übereinstimmend mit 70 und Syr., während unser Text das Wort zurücklässt, aber auch die Deutung so gefasst wird (DMGZ.XX, 546 f.). Ebenso ist es, wenn er 2 M. 20 24 מצאנך ומבקרך liest st. את צאנך ואת בקרך, weil ja — allerdings im Gegensatze zur Anschauung des in den ersten Büchern vertretenen Alterthums — nicht alles Fleisch auf dem Altar dargebracht werden muss; in der Ansicht stimmen Alle mit

ihm überein und Th. j. I übersetzt ausdrücklich so. Dasselbe Motiv leitet ihn wie die 70 d. h. die damalige Textesrecension, wenn sie 3 M. 17 4 hinzufügen: וישחטהו בחוץ, ein Ausdruck, der den späten Sprachcharakter aufweist; in der Ansicht sind wieder Alle einig, und es könnte wohl sein, dass auch die Worte להקריב קרבן לה' לפני משכן ה', die unser Text beibehält, ein Zusatz sind. Auch die Aenderung כל מלאכת עבודה für מלאכה 5 M. 6 8 ist eine mit dem ganzen hal. Judenthum ihrem Inhalte nach übereinstimmende, die die 70 mit andern Worten ausdrücken und die unsern Text zur Weglassung des urspr. כל veranlasst zu haben scheint (j. Z. III, 178).

Aber andre Aenderungen sind, wie gesagt, antipharisäisch. Der Art ist, wenn er durch den Zusatz ביום השמיני 1 M. 17 14, den auch die 70 wiedergeben, darauf dringt, dass die Beschneidung aus keiner Veranlassung einen Aufschub erleiden darf (DMG. XX, 529; oben Bd. III). Ganz eigenthümlich ist der Zusatz 2 M. 23 19: כי עשה זאת כזבח שכח ועברה הוא לאלהי יעקב, in Exemplaren der 70 *ὅτι ὁ ποιῶν τοιαύτην θυσίαν μῖσος καὶ παράβασίς ἐστιν τῷ Ἰακώβ*, richtiger zu 5 M. 14 20: *ὃς γὰρ ποιεῖ τοῦτο ὡσεὶ ἀσπάλακα θύσει ὅτι μίασμά ἐστι τῷ θεῷ Ἰακώβ*, also: denn wer dies thut, ist, wie wenn er ein Gefundenes (ein in der gestorbenen oder geschlachteten Mutter befindliches Kind) schlachtete und es ist eine Sünde dem Gotte Jakob's. Es ist hier offenbar vorausgesetzt, dass in dem Verbote die Rede ist von einem גדי בחלב אמו, einem saugenden Jungen, das ebenso verboten ist, wie nach den Sam. und Sadd. (und Kar.) das שליל oder בן פקועה. Der Zusatz giebt sich durch שכח, עברה als Einschiebsel kund, aber die Auffassung ist wohl die richtige, DMG. XX, 550 ff. In vollem Rechte ist er, wenn er 2 M. 29 22 את האליה für 'וה 3 M. 8 25 dasselbe für ואת liest, indem er den Fettschwanz als Fetttheil betrachtet, der eben desshalb auf den Altar gebracht wird, während die Pharis., mit ihnen alle Uebersetzer, ja sogar die sam., die ihre ursprüngliche Satzung vergessen haben, die אליה zwar für einen Altartheil, aber nicht für einen Fetttheil erklären, eine Differenz, die ihre Consequenzen hat und zu heftigem Streite zwischen Rabbaniten und Karaiten geführt hat, indem letztere die alte sam. und sadd. Ansicht festgehalten haben (DMG. das. 547.) — Die richtige Lesart bewahrt er uns auch, 2 M. 34 19 וכל מקנך הזכיר פטר שור ושה für unser

Monstrum תִּזָּכָר. Es heisst eben: als Opfer verbrennen, ein Ausdruck, den man später ebenso wie הבעיר scheute (j. Ztschr. VII, 167).

8. Bei andern Varianten ist die Entscheidung schwierig, aber sicher seine LA. eine alte, so אַיִל für ויתן פני הצאן אֶל 1 M. 30 40, wie auch 70, Th. j. I, Syr. wiedergeben (Urschr. 244); העביד לעֲבדים für העביר לערים 47 21 wie 70; 2 M. 12 17; המצוה für המַצות, ebenso 70, und noch sonst eine grosse Anzahl von Correcturen, die wohl überwiegend von unserem Text mit Recht beseitigt sind, aber jedenfalls eine alte, nicht blos sam. Recension darbieten.

Also der sam. Text ist ein höchst wichtiges historisches Document, das abgesehen von einzelnen Samaritanismen in Betreff Sichem's — wo es auch nicht immer im Unrecht ist — und den Aramaismen, eine alte Recension repräsentirt, wie sie zu jener Zeit allgemeine Verbreitung hat, daher auch in den Uebersetzungen, namentlich der 70, zuweilen sogar auch in alten thalmudischen Schriften erscheint. Sie enthüllt uns die Motive, welche zu Correcturen geführt haben, die auch in unserm Texte theilweise noch massgebend sind und uns daher die Handhabe bieten, den ursprünglichen Text zu erkennen und herzustellen, ja er bietet uns zuweilen gar wirklich noch das Richtige an höchst bedeutsamen Stellen, wo unser Text Aenderungen aufgenommen hat.

Dritter Abschnitt.*)

Uebersetzungen.

§ 12.

Die Aufgabe der Einleitung ist es nicht, eine Geschichte der vorhandenen Uebersetzungen und Erklärungen zu geben; nicht, zu wissen, wie die Früheren die biblischen Schriften verstanden, aufgefasst haben, sondern, wie der Text beschaffen gewesen, der ihnen vorgelegen. Demnach fallen für uns nicht blos alle Erklärer, die überhaupt erst in späterer Zeit erstanden sind, sondern auch die Uebersetzungen, welche nach der Zeit, da der Text feststand, angefertigt worden, ebenso die Tochterübersetzungen, die nur mittelbaren Werth haben, völlig weg. Wir werden also höchstens bis Saadias einschliesslich, der noch nach anderen Seiten hin instructiv ist, heruntergehen. Also weder die persische Uebersetzung des Jakob Tawus (16. Jhrh.) noch die Itala, als alte lateinische Tochterübersetzung der 70, kann unsere Aufmerksamkeit fesseln.

Die Aufgabe nun wäre eine leichte und fruchtbare, wenn wir über das Können und Wollen der alten Uebersetzer im Klaren wären, d. h. wenn wir wüssten, ob sie ausreichend ausgerüstet waren zum Verständniss und zur treuen Wiedergabe und dann, ob sie denn auch eine solche treue Wiedergabe beabsichtigten. Nun dürfen wir allerdings bei Juden in Palästina, die gute Traditionen hatten, wo das Studium der Schriften weitverbreitet war, unter denen eine verwandte Sprache herrschte — obgleich diese zuweilen wieder leicht irreleitete — genügende Kenntniss voraussetzen; aber abgesehen von Hapaxlegomena

*) Wintersemester 1872—73.

oder überhaupt schwierigen Wörtern und Stellen, ist die volle grammatische Kenntniss dennoch nicht vorauszusetzen, und irrige Verwechselung von Formen und falsche Ableitungen sind vorgekommen, so dass desshalb eine Verschiedenheit des Textes nicht angenommen werden darf. Noch bedenklicher ist es bei den Uebersetzungen fremdländischer Juden, bei denen die Kenntniss mangelhafter und die Sprache eine sehr abweichende war; hier waren Irrthümer unvermeidlich. Dennoch müssen Uebersetzungen, die sich erhalten haben, zumal wenn sie sich wirklich hohen Ansehens erfreuten, keine Arbeit von Unwissenden gewesen sein; die Verbindung mit Palästina war allezeit sehr enge und so darf das Verwerfungsurtheil wegen angeblicher Unkenntniss nicht zu rasch gesprochen werden. — Von grösserer Bedeutung ist die zweite Frage, ob sie denn treu übersetzen wollten, eine möglichst wörtliche Wiedergabe anstrebten? Man ging, geht zum Theile noch von der Ansicht aus, die einfachen Uebersetzungen seien die ursprünglichen und erst allmälig seien Zusätze eingedrungen. Es verhält sich aber gerade umgekehrt. Man übersetzt Anfangs nicht blos um die Sprache zu vertauschen, sondern auch, um den Sinn zugänglicher zu machen, und erlaubt sich daher sehr grosse Freiheiten; erst später, wenn verschiedene Auffassungen herrschend werden, sucht man zum Buchstaben zurückzukehren. Ein Bewusstsein über die von der des Erklärers verschiedene Aufgabe des Uebersetzers ersteht erst nach und nach; in der ersten Zeit fallen beide Aufgaben zusammen, was auf anderem Gebiet richtig bemerkt worden ist (j. Ztschr. IX, 77. X, 86) und von den Uebersetzungen der hebräischen Bibel umsomehr gilt. Denn diese waren von vornherein mündliche Auslegungen, die allerdings in der Landessprache gegeben wurden, aber sich durchaus nicht mit der nackten Uebersetzung begnügten. Für Palästina wäre diese doch auch ziemlich überflüssig gewesen, da das Verständniss des Originals doch nicht ganz abhanden gekommen war. Wenn es in Neh. 13 24 heisst: ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם, so gilt dies doch nur von der ersten Zeit, in welcher die Ueberzahl ausländischer Frauen deren Kinder zum Gebrauche einer fremden Sprache, zur Unfähigkeit führte hebräisch sich auszudrücken, während diesem Missstande dann ernst gesteuert wurde. In der That ist, so oft auch in späten Büchern vom

Vorlesen der Schrift die Rede ist, niemals von einem Uebersetzen derselben die Rede, sondern von einem הבין, verständlich machen, deuten, wie ואין מבין Dan. 8 27. So in der Hauptstelle Neh. 8 8: ויקראו בספר בתורת אלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא und daher vielfach von הלוים המבינים את העם, Esra 8 16; Neh. 8 7. 9; 1 Chr. 15 22; 2 Chr. 35 3. Für das blosse Uebersetzen hat man eigentlich gar kein Wort, denn das dafür dann constant gewordene תִרְגֵּם heisst ursprünglich und auch noch später (thalm.): erklären; so Esra 4 7: כתב ארמית ומתרגם ארמית. תִרְגֵּם ist (von רגם) entsteinigen, gerade wie syr. סקל geglättet, in eleganter Sprache bedeutet. Und wenn das zunächst von Palästina gilt, so findet es auch seine Anwendung auf die ausländischen, jedenfalls in dem Sinne, dass man die Uebersetzung frei gestaltete. Was wir aber hierdurch an Hülfsmitteln für die Erkenntniss des ihnen vorgelegenen etwa abweichenden Textes einbüssen, das gewinnen wir wieder durch Einsicht in die Triebfedern, welche sie bei den Abweichungen geleitet haben, indem diese auch ihres Einflusses auf die Gestaltung unseres Textes nicht entbehrten.

Ueberblicken wir das ganze Gebiet der Uebersetzungen, so haben wir ein fünf- oder sechssprachiges vor uns: 1) die griechischen; 2) eine lateinische.des Hieronymus, wie sie dann in die Vulgata übergegangen; 3) die syrische, die Peschito; 4) die s. g. chaldäischen, die Thargumen; 5) die arabische des Saadias, und denen schliessen sich 6) die durch die Samaritaner an, also die aramäische und die arabische des Abu-Said. Sie sind sämmtlich das Werk von Juden, höchstens von Judenchristen oder auch in einzelnen Büchern später interpolirt oder gar umgearbeitet von Christen.

§ 13. Die griechische Uebersetzung der LXX.

Mit der alexandrinischen Uebersetzung beginnen wir, weil sie sicherlich die erste schriftlich fixirte und ihr hohes Alter verbürgt ist. Dieses, wie das Ansehen, welches sie genossen, ist verbürgt. Der Brief des Aristäas, Historia LXXII interpretum ist zwar unecht, aber schon Josephus (Ant. XII, 2 2—14) nimmt die Geschichte auf; Philo ebenso, de vita Mosis Lib. II p. 659. Mang. Ebenso b. Megilla 9a. Das ist sagenhaft, aber es zeugt von der hohen Bedeutung, welche

die alte Zeit der Uebersetzung beilegte. Wenn das spätere Sefer Thorah 1 8 sagt: וקשה היום קשה להן לישראל כיום שנעשה בו העגל מפני שלא היתה התורה יכולה לתתרגם כל צרכה, so ist das vom Standpunkte einer späteren Zeit aus berichtet; ganz werthlos ist, was das noch spätere Soferim I, 7. 8 sagt, indem es diese verschiedenen Auffassungen vermittelnd ausgleichen will, zuerst durch 5 Sekenim ungenügend übersetzen lässt, dann besser durch 72. Auch dass sie für Ptolemäus Philadelphus gemacht worden, ist sagenhaft; sie ging zunächst aus dem Bedürfnisse der Juden selbst hervor, dann aber auch als Abwehr gegen Verspottungen der Griechen, ja auch mit einer gewissen Absicht, die Griechen zu ihrer Religion herüberzuziehen, eine Absicht, welche die alexandrinische Literatur sehr stark verräth, besonders die untergeschobenen Schriften der Sibylle — die später mit vielen Zusätzen versehen worden — und die Schrift des Phokylides (ed. Bernays). Das hohe Ansehen bekundet sich namentlich darin, dass man auch in Palästina die Abänderungen derselben aufbewahrte; s. oben.

Wenn wir uns in die Zeit versetzen, so ist die Uebersetzung für die dortigen Juden angefertigt, und zwar zum Gebrauch in dem Tempel, der im Bezirke Heliopolis errichtet worden war. Wenn die Tradition dies verwischt, so ist dies theils Verherrlichung, theils Absicht der Nichtaegypter, diesen Tempel zu ignoriren. Dieser Tempel, durch einen Onias errichtet, ist offenbar sehr alt, entsprach dem Bedürfnisse und sollte den Zusammenhang mit Jerusalem nicht aufheben. Der dortige Tempel war sicher uralt, wohl in der ersten Zeit ptolemäischer Herrschaft entstanden, ward hochgeehrt und wir werden uns nicht wundern, wenn in Jes. 19 eine Stelle über ihn, von V. 18 an, eingerückt ist mit עיר ההרס, wofür gar die 70: עיר הצדק Ἀσεδέκ. Selbst Jos. und Gemaren, die ihn tiefer herunterrücken und ihm seine würdige Bedeutung schmälern, verkennen die Beziehung dieser Verse auf den Oniastempel nicht. Jos. lässt Onias vor Antiochus Epiphanes fliehen, noch vor Eintritt des Maccabäerkampfes B. j. I, 1 1. VII, 10 2. 3. Ant. XII, 9 7. XIII, 3 1 ff.; vgl. XX c. 10; er will ihn nicht anerkennen und tadelt ihn doch nicht. J. Joma 6 3, b. Menach. 109b lassen durch einen Streit der beiden Brüder, Söhne Simon's des Gerechten, das Werk erstehen, und wenn sie auch manche

Leichtfertigkeit dabei behaupten, erkennen sie doch an: כונתו לשם שמים. Aber noch mehr; es wird ihm sogar Tempeleigenschaft zuerkannt, M. Menach. 13 10. Thoss. und Gem. daselbst (109b) suchen das zwar zu beschränken, aber es bleibt die Anerkennung, ja das geht so weit, dass es Meg. 10a heisst: א' ר' יצחק שמעתי שמקריבין בבית חוניון בזמן הזה, wie denn als Anrede an Chanania Neffen Josua's j. Ned. 6 8, Sanh. 1 2 die Warnung ergeht: צא לך למדבר האטד ותחי שוחט ונחוניון זורק — verwischt bei b. Berach. 63ab. — Dort nun ward sicher griechisch vorgelesen, und es ist da leicht, dass ohne genügende Controlle des Originals sich mehrfach Umgestaltungen und Fehler eingeschlichen haben (s. Urschr. 77).

Noch schlimmer wurde es, als diese griech. Uebersetzung die kirchlich-kanonische wurde. Es herrschte grosse Willkür in den Abschriften, zumal als im 2. und 3. Jahrhundert neue griechische Uebersetzungen angefertigt wurden. Die Kirchenväter des 3. und 4. Jahrhunderts klagen über grosse Verwirrung in den Abschriften und Origenes (Ende des 3. Jahrh.) entschloss sich zur Ausgabe der Hexapla, die auf sehr schwankenden kritischen Grundsätzen beruht, aber dennoch ein Werk von ausserordentlichem Werthe ist, sich aber leider nur in Bruchstücken erhalten hat. Wenn wir hier auch die fünf übrigen Spalten übergehen, so ist auch die Ausgabe der 70 mit ihren Asterisken ⋇, wo Zusätze aus den drei andern Uebersetzern darin befindlich sind und Obelen ÷, die zu streichende, weil im hebr. Texte nicht befindliche Sätze als verdächtig bezeichnet, sehr wichtig. Die Ueberreste der Hexapla durch Montfaucon Paris 1714, neuerdings durch Field II 1867—70 Oxford, von I, 1 Lief. Pent. 1871, fehlen noch historische Bücher, die den grossen Werth hat, dass sie nicht blos aus später untersuchten Codices hinzufügt, sondern auch aus der syr. Uebersetzung der Hexapla. Diese ist zu Jerem. und Ezech. erschienen von Norberg, London 1787; zu Daniel von Bugatus, Mailand 1788; zu Psalmen von demselben, das. 1820; zu 2 Kön., Jes., 12 Proph., Spr., Hiob, HL., Kohel. durch Middeldorpff, Berlin 1835; Ruth und Richter — wo eben die Bemerkungen der andern Uebersetzer fehlen — von Rördamm Kopenhag. 1861; Bruchstücke in Ceriani monum. sacra et prof. Mail. 1861—6.

Es bleiben nun die Handschriften. Die Sichtung derselben erschwert noch das Geschäft. Die vorzüglichsten sind offenbar:

1. Vaticanus, zuerst herausgegeben Rom 1587 (daraus auch Lond. Polyglotte).
2. Alexandrinus, Oxford 1707.
3. Aldinus, Vened. 1518.
4. Die älteste, aber die am willkürlichsten behandelte, die Complutensische. 1514—1517 (daraus Antwerpner Polygl. regia mit Töchtern Pariser Polygl.), wo die Vulgata zwischen dem hebr. Text und dem griechischen Uebersetzer als Heiland zwischen zwei Schächern gilt, so dass der Grieche auch wie ein Schächer behandelt wurde.

§ 14. Leitende Grundsätze der LXX.

1. Wie der samarit. Text Sichem und Gerisim gern in den Vordergrund stellt (der unsre Salem), so die griechischen Uebersetzer On oder Heliopolis. On (אן) ist offenbar eine alte ägyptische Priesterstadt, der כהן אן 1 M. 41 45. 50, 46 20 zeugt dafür; die Stadt kommt nochmals vor Ezech. 30 17, bei uns seltsam אָוֶן punctirt. Ist sie Heliopolis? Die 70 sagen es und man schreibt es ihnen ruhig nach. Wenn sie aber ein Interesse daran hatten, Heliopolis in das hohe Alterthum hinaufzurücken und im Anklange von On an Onias einen Anhalt fanden? Das geht daraus hervor, dass sie Jerem. 43 13 setzen für: מצבות בית שמש אשר בארץ מצרים *τοὺς ἐν Ὤν*, dass sie Hosea 4 15 für ואל תעלו בית און (für בית אל) setzen: *καὶ μὴ ἀναβαίνετε εἰς τὸν οἶκον Ὤν*, ebenso 5 8. 10 5. 8; gar 12 4 (5(für בית אל. Amos 1 5 ובקעת אָוֶן; ja, dass sie Ezech. 1 11 neben Pithom und Ramses *καὶ Ὢν ἥ ἐστιν Ἡλιόπολις* von den Israeliten erbauen lassen. Dazu kommt, dass sie עיר החרס Jes. 19 18 mit *π. ἀσεδεκ* wiedergeben.

Aegyptisch ist, wenn sie 1 M. 46 28 übersetzen: Und den Juda schickte er vor sich her zu Joseph להורות לפניו גשן ויבואו ארצה גשן: *συναντῆσαι αὐτῷ καθ' ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ*. Auch V. 29 גשנה: *καθ' ἡρώων πόλιν*, während 34: *Γεσὲμ Ἀραβίας* und sonst *Γεσέμ*. Aegyptisch ist Jer. 46 15: מדוע נסחף אבירך לא עמד כי ה׳ הדפו *Διατι ἔφυγεν ἀπὸ σοῦ Ἆπις*; — auch Hiob 3 18; אסירים שאננו *αἰώνιοι*?

Auch Beziehungen zu andern Völkern influiren. Die ältern

Uebersetzer zu Pent. und Josua geben פלשתים als Eigennamen wieder *Φυλιστιειμ*. Von nun an heissen sie *ἀλλόφυλοι*. Sollte da nicht der Name *Παλεστίνη*, der unter den Griechen herrschend wurde, die Schuld tragen? — Auch die Stellung zu Ammon und Moab, namentlich zu ihren Göttern, vorzugsweise zum Molochdienst, ist bezeichnend. Wo die Schrift sonst von fremden Göttern spricht, giebt auch der Uebersetzer *θεοί*, nur die Götzen Moab's nennt er *εἴδωλα* 4 M. 25 2 (zweimal); 1 Kön. 11 2. 7. 8. 33, ein Wort, das er sonst blos für אלילים oder חבלים setzt. Und so verhüllen sie, namentlich der Uebersetzer des Pentat., nun sehr entschieden den „Moloch“ מֹלֶךְ, so dass sie weder den Namen noch den eigentlichen Dienst genannt wissen wollten. Ihn übersetzen sie mit dem allgemeinen *ἄρχων* 3 M. 18 21. 20 2–5 und der Dienst, das לחעביר, eigentlich להבעיר wird nun gar zu *λατρεύειν*, wie es auch Sam. liest, eine Uebersetzung, die in Egypten zu der seltsamen Ansicht führte, dass hier der Verkauf der Kinder an Königshöfe verboten werde, wie Pseudo-Phokyl. V. 18 *σπέρματα μὴ κλέπτειν*.

Durch Aegypten verstärkt mag die Scheu vor dem Esel sein, wie sie חמור 2 M. 4 20 mit *ὑποζύγιον* (נושא ארם); 4 M. 16 15 mit *ἐπιθύμημα* (חמוד) wiedergeben; 1 M. 49 14 חמור גרם *καλὸν ἐπεθύμησεν* (חמוד גרם). Die Zurücksetzung des Esels geht so weit, dass sie 4 M. 31 28. 30 sich veranlasst sehen, מן החמורים jedenfalls dem מן הצאן nachzusetzen. Auch sonst häufig *ὑποζύγιον* vgl. Schleussner s. v. und Zach. 9 9. Sicher veranlasst durch ägyptische Rücksichten ist die Umschreibung des ארנבת 3 M. 11 6; 5 M. 14 7 (*λαγώς*) mit *δασύπους*. Ob bei ויקרא לפניו אברך — wie sie 1 M. 41 43 lesen, und so auch Aqu. Sym. Hier. Vulg. — das sie mit *κήρυξ* übersetzen, ihnen *Ἀλαβάρχης* vorgeschwebt (j. Ztschr. X, 211)? Ob ägyptische Unsitte, wenn sie חותנתו 5 M. 27 23 mit *νύμφη* übersetzen und noch die *ἀδέλφη τῆς γύναικος αὐτοῦ* hinzufügen? Wahrscheinlicher liegt hier ein Versuch vor, dies Verbot, welches 3 M. 20 nicht enthält, wohl aber 18 18, auch hier hineinzubringen.

2. Rücksicht auf Gott veranlasst denselben ganz zu beseitigen 2 M. 17 6 כי יד על כס יה *ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ*; das. 15 2 עזי וזמרת יה *βοηθὸς καὶ σκεπαστὴς ἐγένετο*; 1 M. 22 2 מריה *ὑψηλή*, oder zu umschreiben Jes. 38 11 לא אראה יה *τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ*, 2 M. 4 16 לאלהים *τὰ πρὸς τὸν θεόν*, das. 19 3

האלהים אל εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ (j. Th. I לריש מורא) oder gar 2 Sam. 7 23 גוים ואלהיו καὶ σκηνώματα, Ps. 29 1 בני אלים οἱοὺς κριῶν, 7 12 ואל dafür ואַל μή. — Wir finden freilich hier auch Stellen, die man später wegcorrigirt, z. B. 5 M. 33 26 איך כאל ישרון, Ps. 84 8 אֵל אלהים; ob auch 5 M. 32 8 למספר בני אֵל ἀγγέλων θεοῦ? — Besonders veranlasst ihn die Rücksicht auf Gottes Allwissenheit zu umschreiben, also ידע und ראה, so בֹּקר וידע 4 M. 16 5 ἐπέσκεπται καὶ ἔγνω; 2 M. 33 5 ואדעה δείξω; 2 25 וידע אלהים καὶ ἐγνώσθη αὐτοῖς; 5 M. 9 24 דעתי אתכם (mit Sam. דעתו) ἧς ἐγνώσθη ὑμῖν, 2 7 ידע διάγνωθι (auch Symm. ἐννοέθητι); Hos. 13 5 ידעתיך ἐποίμαινόν σε (רעיתיך); Ps. 144 3 ותדעהו ὅτι ἐγνώσθης αὐτῷ. — Für ראה 5 M. 32 20 אֶראה δείξω. — So wird besonders ראה und חזה, wo Gott Objekt ist umschrieben, gewöhnlich mit ὀφθῆναι, und dennoch hier noch die מַרְאֶה und מַרְאִים ὅραμα, wofür später מורא und מוראי, Pentat. und Jer. 32 21. Vgl. 2 M. 24 10 ויראו את אלהי ישראל καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεός κτλ. V. 11: ויחזו את האלהים καὶ ὤφθησαν ἐν τόπῳ τοῦ θεοῦ. Ebenso störend sinnliche Bezeichnungen, צור wird θεός, βοήθος, φύλαξ, δίκαιος und ähnlich, 5 M. 32 vier Male (θεὸς); 1 Sam. 2 2; 2 Sam. 23 3; Ps. 31 3. 62 3. 8. 71 3. 78 35. 92 16. 94 22 und sonst oft. שמש ומגן ה' Ps. 84 12 ἔλεον καὶ ἀλήθειαν ἀγαπᾷ κύριος; Jes. 42 13 ה' כגבור יצא כאיש מלחמות יעיר קנאה καὶ ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων ἐξελεύσεται καὶ συντρίψει πόλεμον; 51 9 עורי עורי לבשי עז ורוע ה' Ἐξεγείρου ἐξεγ. Ἱερουσαλὴμ καὶ ἔνδυσαι τὴν ἰσχὺν τοῦ βραχίονός σου; 62 8 נשבע ה' בימינו κατὰ τῆς δόξης αὐτοῦ; 63 3 פורה דרכתי לבדי πλήρης καταπεπατημένης; 5 M. 32 10 כאישון עינו ohne Suff. Manches lassen sie desshalb ganz zurück, so Jes. 60 13 ומקום רגלי אכבד; 63 6 ואֲשַׁכרם (bei uns ואֲשַׁ'); Jer. 32 19 פתחות. — Seine Gerechtigkeit, Hiob 9 13 אלוה לא ישיב אפו lassen sie לא zurück, während Andere: ein Anderer wendet nicht seinen Zorn. Ez. 21 8 צדיק ἄνομον; 1 M. 3 17. 8 21, Jer. 14 4 בעבורך ἐν τοῖς ἔργοις σου; lässt ganz zurück 1 Kön. 17 20 הגם על האלמנה אשר אני מתגורר עמה הרעות להמית את בנה.

3. Von Bedeutung ist der Einfluss, welchen die halachische (und haggadische) Auffassung der Stellen auf ihre Uebersetzung ausübt, wobei sich im Allgemeinen ihre Einstimmigkeit mit unserer Halachah herausstellt, während hie und da sie auch

als Repräsentanten alter Halachah auftreten. So übersetzen sie 5 M. 26 12 שנת המעשר ונתתה τὸ δεύτερον ἐπιδέκατον δώσεις (Urschr. 178), eine Uebersetzung, die sprachlich gezwungen, aber in Uebereinstimmung mit der Halachah ist, wonach im dritten Jahre der zweite Zehnt den Armen gegeben wird. — 3 M. 23 11 ist wiederum die Uebersetzung des ממחרת השבת mit τῆς πρώτης entsprechend der pharisäischen Auffassung, wonach von dem zweiten Tage des Pessachfestes gezählt wird; wenn er dann V. 15 ממחרת השבת mit τῶν σαββάτων wiedergiebt, so ist dies durch Rückbeziehung auf das in V. 11 Angeordnete מיום הביאכם u. s. w. hinlänglich deutlich, hingegen wird שבע שבתות תמימות mit ἑβδομάδας und V. 16 עד ממחרת השבת השביעית mit τῆς ἐσχάτης ἑβδόμαδος wiedergegeben (Urschr. 138). — 2 M. 21 7 kann halachisch לא תצא כצאת העברים nicht auf die vorangegangenen Bestimmungen des männlichen hebräischen Sklaven sich beziehen, da ja auch die Sklavin derselben Rechte theilhaft ist nach 5 M. 15 12; es muss daher bedeuten, dass sie nach Art nichtjüdischer gleichgültig ob männlicher oder weiblicher Sklaven behandelt werden, deshalb übersetzen die 70: αἱ δοῦλαι, indem das Fem. mit Willen gewählt wird, um hervorzuheben, dass die Behandlung nicht nach den Geschlechtern, sondern nach der Volksangehörigkeit sich unterscheidet (Urschr. 187). — Das. 22 12 (13) folgen 70 der ältern Auffassung, indem sie עַד lesen und ἐπὶ τὴν θηρίαν übersetzen, vgl. Urschr. 194 und noch j. Bab. Kam. 1 1. — Daselbst V. 4 (5) übersetzt der Grieche den Zusatz, welchen der Sam. hat: ובער בשדה אחר [שלם ישלם משדהו כתבואתה ואם כל השדה יבעה] מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם [ἀποτίσει ἐκ τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ (αὐτοῦ?) κατὰ τὸ γένημα αὐτοῦ, ἐὰν δὲ πάντα τὸν ἀγρὸν καταβοσκήσῃ] τὰ βέλτιστα τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ καὶ τὰ βέλτιστα τοῦ ἀμπελῶνος αὐτοῦ ἀποτίσει. Also für einen Theil zahlt er den entsprechenden Schadenersatz von seinem Ertrag, für das Ganze giebt er das Beste seines eigenen Feldes oder Weinberges hin. Das entspricht der Auffassung Ismael's, wonach es heisst: מיטב שדהו או כרמו של מזיק, was aber bei einem Theile ungerecht wäre, also nur vom Abweiden des ganzen Feldes gelten kann. של מזיק ist nämlich nach Mech. z. St. (Nesikin c. 14, vgl. Jalk.) und j. Gittin 5 1 Ansicht Ismael's, während Akiba sagt: של ניזק (Babli Bab. Kam. 6b, Gittin 48b und Par. verwechselt die Autoritäten und ist

überhaupt die Materie in Mischna, Thoss. und Gem. ziemlich verworren). — In Betreff des Genusses von אַלְיָה stehn die 70 entschieden auf Seiten der Pharisäer; 2 M. 29 22 lassen sie את האליה, wie richtig der Sam., während es unser Text in והאליה corrigirt, ganz zurück, 3 M. 3 9 behält unser Text חלבו באליה bei, nur dass die Accente zu verdunkeln suchen, die 70 gar חלב והאליה, 8 25 mit unserm Text ואת האליה statt des richtigen את des Samaritaners. Wenn sie dennoch in 1 Sam. 9 24 והאליה ganz zurücklassen, so ist offenbar, dass frühzeitig sich Bedenken dagegen erhoben und man entweder das Wort ganz strich oder es mit unserm Text in וְהֶעָלֶיהָ umwandelte. 2 M. 21 22. 23 geben sie אסון mit ἐξεικονισμένον wieder, d. h. also bei einem ausgetragenen ist אסון, wonach nur die unreife Geburt mit einer Geldentschädigung abgefunden wird, während die Tödtung des ausgetragenen Kindes als Mord betrachtet wird, das ist alte Halachah, die da bestimmt: עובר לאו ירך אמו; vgl. Urschr. S. 436 f., Oz. Nechm. III, 12 ff. 126 ff., ferner Thoss. Gittin c. 4 und B. Kam. c. 6. An ersterem Orte heisst es: המחתך את העובר במעי אשה ברשות ב"ד והזיק בשוגג פטור במזיד חייב מפני תקון העולם 2 המחת' את העובר במעי אמו ברשות ב"ד והזיק פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים; da handelt es sich gewiss um das Kind, und deshalb ist auch in den Thalm. keine Erwähnung davon. — 5 M. 21 12: ועשתה את צפרניה περιονυχιεῖς, wie Elieser in Sifre תקון, j. Th. ebenso, während Akiba תגדיל und Onk. תרבי. 3 M. 12 4. 5 דמי טהרה αἷμα ἀκάθαρτον ist alte Hal., während spätere es als rein betrachtet. — 24 7 verlangen sie für die לחם הפנים neben לבנה זכה noch καὶ ἅλα; das ist altpriesterlich, wo auf das Salzbestreuen noch grosser Werth gelegt wird, während die Phar. es zu ignoriren suchen; vgl. j. Ztschr. VII, 125 ff. — 1 Sam. 1 21 fügen sie dem זבח הימים ואת נדרו noch hinzu καὶ πάσας τὰς δεκάτας τῆς γῆς αὐτοῦ, um es als עליה לרגל darzustellen, die auch thalmudisch für Silo gilt; in V. 22 machen sie aus עד יגמל הנער והביאותיו ἕως τοῦ ἀναβῆναι τὸ παιδάριον, nachdem ich ihn werde entwöhnt haben, V. 24 ותעלהו עמה καὶ ἀνέβη μετ' αὐτοῦ und für ותביאהו בית ה' שלו והנער נער καὶ εἰσῆλθεν . . . καὶ τὸ παιδάριον μετ' αὐτῶν; es muss eben ein קטן sein שיכול לעלות ברגליו, wie Thoss. Chag. c. 1 (babli 6a) auch unsere Stelle dafür verwendet (j. Ztschr. X, 94 ff.) — Auch

sonst begreift man Deutungen, wenn man sie in Zusammenhang bringt mit palästinensischen Traditionen, so wenn sie 1 M. 26 10 אחר חעם wiedergeben mit ἐκ τοῦ γένους μου, entsprechend dem דמיחד בעמא (מלכא) der Tharg. (Urschr. 459). — Wir lesen 1 Sam. 12 2 זקנתי ושבתי, dafür 70 καθήσομαι, den איש זקן 28 14 machen sie gar zum ὄρθον, also זקף, lediglich weil Samuels ganzes Alter ja blos aus 52 Jahren bestanden (j. Ztschr. X, 97 f.). —

4. In Ausgleichungen verschiedener Stellen stimmen die 70 oft mit dem Sam. überein. Sie haben aber auch darin Eigenes, und gerade dies beweist, wie ein solches Verfahren damals allgemein herrschend war und in verschiedenartigen Versuchen sich darlegt. So war wohl z. B. im Decaloge des 2 M. 29 beim Sabbathverbote, keine Rede vom Viehe, während im 5 M. 5 ושורך וחמרך (וכל בהמתך), wo das Letztere wohl späterer Zusatz; man ergänzt auch im 2 M. die Lücke, schrieb ובהמתך oder wie der Sam. ohne Wav, die 70 vollständig ושורך וחמורך וכל בהמתך. — 22 13 heisst es bei שואל nur ונשבר או מת, während früher V. 9 מת או נשבר או נשבה, Sam. hat blos eines, indem er ומת liest, die 70 fügen או נשבה ἢ αἰχμάλωτον γένηται hinzu. — 5 M. 28 4 steht noch ופרי בהמתך vor שגר אלפיך ועשתרות צאנך, V. 18 fehlt es, der Sam. gleicht aus, indem er es auch V. 18 anfügt, umgekehrt 70, — übereinstimmend mit j. Th., — indem sie es auch V. 4 weglassen und Aehnliches.

5. Die Rücksicht auf die Ehre Israel's und hervorragender Personen tritt gleichfalls hervor. Wie es scheint, hatten sie, der Lehre folgend, מעשה ראובן נקרא ולא מתרגם 1 M. 35 21.22 gar nicht übersetzt; später hinzugefügt, befindet es sich an anderer Stelle, nach V. 16, gerade wie 4 M. 6 24—26 ברכת כהנים, die zu den לא קראין ולא מיתרגמין gehört, ursprünglich gefehlt hat und nach V. 27 hinzugefügt worden. Mehrfach besprochen sind die Milderungen im Segen Jakob's und höchst merkwürdig im Segen Mose's 5 M. 33 6 das ויהי מתיו מספר wiedergegeben: Συμεὼν ἔστω πόλυς ἐν ἀριθμῷ. — Aus נגע אחד אעלה 2 M. 33 5 machen sie רגע אחד אעלה. — 2 M. 4 6 lässt er (gleich andern Uebersetzern) מצרעת weg. — 5 M. 26 soll Jakob nicht als umherirrender Aramäer ארמי אבד אבי bezeichnet werden, vielmehr Συρίαν ὑπέβαλεν ὁ πα-

τῆρ μου. — Die harten Thaten der Söhne Eli's in 1 Sam. 2 22 ישכבן את הנשי' הצבאות פתח אוהל מועד lassen sie wegfallen; 11 5 kommt Saul מאחרי הבקר, das passt nicht für einen König, sie lassen ihn μετα τὸ πρωΐ; ebenso kann Samuel, als er Saul nicht trifft, nicht einfach sich wenden und nun nach dem andern Orte gehn, sondern ויסב 15 12 heisst ἐπέστρεψε τὸ ἅρμα. — Wenn nach 21 10 das Schwert Goliat's eingehüllt lag מאחרי האפוד, so hindert sie der Ephoddienst und sie lassen die Worte zurück. — 2 Kön. 25 24 lesen wir מעבדי הכשדים, richtig Jer. 40 9 מעבוד, die 70 dort מעבור πάροδον, hier מעבדי ἀπὸ προσώπου τῶν παιδῶν. — Besonders fehlen harte Stellen in Jer., so 17 1—4 חטאת יהודה u. s. w. (Hieronym.: forsitan pepercerunt populo suo), vielleicht auch so 27 13. 14. — 42 12 nicht והשיב, der König Babel's bringt euch wieder zurück, sondern ἐπιστρέφω ואשיב.

6. Auch in Beziehung auf Decenz gehen die Uebersetzer sehr weit. Es genügt auf Ezech. 23 hinzuweisen, wo die Obscönitäten, namentlich V. 3. 4. 7. 9. 11. 12. 20 alle verhüllt oder gemildert werden. So lassen sie Ruth 1 12 גם הייתי הלילה לאיש weg; Hiob 3 3 wird aus והלילה אמר הרה גבר — ein ἰδού (הֲרֵי); דמן paraphrasiren sie zuweilen mit παράδειγμα (Urschr. 415); בלה von Menschen blos altern (das. ff.) und Aehnliches.

7. Bei alledem fehlt es nicht an Missverständnissen mancher Art. Hat sie z. B. 3 M. 27 21 das männliche Geschlecht (vgl. Urschr. 238) irregeführt, wenn sie והיה השד הבצאתו ביובל übersetzen: ἐξεληλυθυίας τῆς ἀφέσεως? Ez. 34 10 והשבתים ἀποστρέψω αὐτοὺς (v. שוב). 35 5 וַתַּגֵּר ἐνεκάθισας und so Unzähliges.

8. Sie hatten offenbar alte Lesarten, von denen viele mit dem Sam. übereinstimmen, und auch dort schon erwähnt sind, ohne dass man sich für deren Ursprünglichkeit entscheiden kann, sowie נלכה השדה, 1 M. 4 8: לעברים 2 M. 1 22; יִשָּׂא 32 32; טבעת (עגיל) וכומז 35 22 nach 4 M. 31 50; wo aber עגיל als späterer Ausdruck für נום verdächtig (j. Z. X, 46); 5 M. 32 9: חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו (ישראל); das. 15: [אכלי עקב ישבע] וישמן ישורן ויבעט; das.: הרנינו גוים עמו ein paralleler Zusatz: freut euch Himmel mit ihm, und bücket euch vor ihm alle Engel Gottes, freut euch ihr Völker mit seinem Volke und Kraft gewinnen

in ihm alle Söhne Gottes. — Besonders auffallend sind die abweichenden Zahlen, wo z. B. die nach Egypten eingewanderte Familie Jakob's auf 75 gerechnet wird, die Jahreszahlen der Sethiten und Semiten sehr abweichen. — Von besonderem kritischen Werthe ist, dass die ursprünglichen Uebersetzer die Wiederholungen 2 M. 36 8 — 39 1 nicht vor sich hatten, vielmehr die Stellen mit einander verbinden: ויעשו כל חכם לב בעשי המלאכ' את בגדי הקדש und dann später allerhand Bruchstücke aus der Ergänzung hinzugefügt wurden, wofür der arme Buchbinder nicht verantwortlich gemacht werden darf; ebenso ist Jer. von 5 15 an bei ihnen ganz anders geordnet, und unsere Anordnung besser, die die Orakel über fremde Völker von 46 an mit der Ueberschrift אשר היה דבר ה' אל ירמיה הנביא על הגוים zusammenstellt.

9. Und nun bleibt eine grosse Anzahl von Stellen, in denen sie uns kritische Führer sind: 1 M. 31 53 fehlt אלהי אביהם sicher mit Recht, wohl auch אלהי אברהם zu streichen, das dann, wie Sam. liest, gar verdoppelt wurde; 47 31 הַמַּטֶּה, das aus Ehrfurcht gegen Jakob geändert wurde in das unpassende הַמִּטָּה. — 2 M. 32 4 ויאמר, 6 ויגש, ויעל, וישכם, das aus Rücksicht auf Aaron geändert wurde, so dass מעשה עגל ראשון נקרא ומתרגם und nicht das עגל שני. — 28 8 und 5 M. 9 12 צִוִּיתָם. — 1 Sam. 3 13 מקללים אלהים, ein Tikkun Sof. — 17 39 וַיֵּלֶא (dafür ויֹּאֶל, David soll nicht unvermögend sein die Wehr zu tragen). — 2 Sam. 21 5 נַשְׁמִדֵנוּ (dafür נשמדנו, damit David solchem grausamen Verlangen kein Gehör gebe); 1 Kön. 14 22 ויעש (רחבעם) הרע ... ויקנא, wofür יהודה und ויקנאו, um die Schuld Rehabeam's zu mildern. — Jes. 7 11 שאלה (bei uns שְׁאָלָה); 53 8 מפשע עמי נֻגַּע לָמוֹ) נֻגַּע לַמָּוֶת); 57 11 אני מחשה ומעלים (bei uns ומעולם). — Jer. 3 15 ידעו אתכם רֵעַת והשכל (bei uns דֵּעָה). — 10 20 בני וצאני ואינם (bei uns das seltsame יְצָאֻנִי); — 16 13 אשר לא יתנו לכם חנינה (bei uns אתן, eine Art Tikkun-Sof.); 22 15 התמלוך כי אתה מתחרה באָחָז אביך (bei uns בארֶז); — 36 15 שֵׁב נא וקראנה באזנינו (bei uns שְׁב): — 41 9 והבור ... בור גדל (bei uns בידי גדליה); — 47 5 שְׁארִית עֲנָקִים (bei uns עמקם). — Ez. 34 16 bei uns: ואת השמינה ואת החזקה אַשְׁמִיד, wie seltsam! gewiss richtig 70: אֶשְׁמֹר; man fasste wohl החזקה im schlimmen Sinne als „trotzig", so dass auch wohl richtig V. 4 für unser schleppendes ובחזקה רדיתם

ובפנך אותם das der 70: ובחזקת רדיתם בפרך; richtig auch 35 9 ועריך לא תשבי (Kheth. gar 'תיש), so auch Tharg. für unser תָשֹׁבְנָה. — Wohl richtig auch Ps. 37 22 .. מברכיו .. ומקלליו für unser Pass., weil man nicht sagen wollte: Gott fluchen. — 42 6 ישועות פָּנַי ואלהי für unser פניו, vgl. V. 12 und 43 5; — 49 12 קברם בתימו לעולם (bei uns קרבם); — 69 4 כלו עיני מיחל לאלהי (bei uns עיני מיחל). — Spr. 3 31 תחתר (gar תקנא, bei uns תבחר); — 5 16 יפצו [אל] und V. 18 יהי מקורך בורך (bei uns בָרוּך); — 6 24 מאשת רֵעַ (bei uns רָע); — 12 27 ודרך .. אֶל מות (ὁδοὶ δὲ μνησικάκων εἰς θάνατον) (Tharg. אבתנא, Syr. אכתנא) bei uns ודרך נתיבה אַל מות; — 13 11 הן מבהל, ἐπισπουδαζομένη, (auch Sym.), bei uns מֵהֶבֶל; — 14 32 חסה בתֻמּו צדיק bei uns במותו. — Hiob 32 1 צדיק היה בעיניהם, bei uns בעיניו, zusammenhängend mit V. 3 ויצדיקו את איוב (oder וירשיעו את אלהים) bei uns וירשיעו את איוב Th. S. — HL. 7 10 דובב שְׂפָתַי ושני (selbst Aqu.) bei uns שפתי ישנים. — Koh. 2 12 אחרי הַמֶּלֶךְ bei uns הַמֶּלֶךְ; — 9 1 ולבי ראה כל זה bei uns ולבור את; — V. 2 הכל לפניהם הכל כאשר לכל מקרה אחד, bei uns לפניהם הכל כאשר.

Der Stand ihrer Sprachkenntniss ist natürlich nicht derjenige wissenschaftlichen Eindringens und wird zuweilen, jedoch weniger als bei spätern Uebersetzern, durch den damaligen späthebräischen Sprachgebrauch das Verständniss der Stellen alterirt. Wenn sie חֹרֶף 1 M. 8 22, Zach. 14 8, Ps. 74 17 mit ἔαρ wiedergeben, so scheint der spätere Sprachgebrauch diese Verschiebung der Bedeutung zu bewirken (DMGZ. XIX 670 f.); ebenso übersetzen sie צדקה Jes. 28 17, Ps. 33 5 mit ἐλεημοσύνη; גלים Hos. 12 12 mit χελῶναι (j. Z. I 60), das Instrument שושנים und שושן עדו' in den Ueberschriften zu Ps. 45, 60, 69, 80 mit ἀλλοιωθησόμενοι, ändernde = שְׁשׁוֹנִים; Hiob 6 10 ותהי עוד נחמתי, als läsen sie עִיר, εἴη δέ μου πόλις τάφος; das. 36 28, 37 18 und 21 שחקים mit παλαιώματα, während sonst, selbst in Hiob richtig!

Bemerkt muss auch werden, dass sie, wenn sie über die Bedeutung eines Wortes unsicher waren, oder kein entsprechendes griechisches Wort fanden, das hebräische Wort einfach mit griechischen Buchstaben in ihre Uebersetzung aufnahmen, ein

Verfahren, das viele Irrthümer bei den Abschreibern, die mit dem ihnen unbekannten Worte nichts anzufangen wussten, hervorgerufen hat, das übrigens von späteren Uebersetzern, zumal von Theodotion, in noch höherem Grade angewendet wurde, auch von nichtgriechischen Uebersetzern, namentlich den aramäischen, dem Syr. und den Thargumen eingehalten wurde und dort bei der Aehnlichkeit der Dialekte zu vielen falschen Annahmen führte. — Aus der nicht geringen Anzahl solcher nach ihrer hebräischen Gestalt in die Uebersetzung aufgenommenen Worte verdient eines hervorgehoben zu werden. Sie übersetzen גֵּר mit *προσήλυτος*, Einwanderer, oder auch *πάροικος*, Beisass, worunter sie eben nicht den Bekehrten, sondern schlechtweg, wie es auch Sinn der Bibel ist, den Nichteingeborenen verstehen. An zwei Stellen jedoch wollen sie in demselben den Eingetretenen verstehen, nämlich 2 M. 12 19, wo die Kareth-Strafe für den Ger, wenn er Gesäuertes gegessen, ausgesprochen wird (בגר ובאזרח הארץ), was sich natürlich auf den das Pessach-Fest Mitfeiernden, und desshalb auf den sich der Beschneidung Unterwerfenden bezieht (V. 48. 49) und so setzen sie dafür *γειώρας* (גִּיּוֹרָא), ebenso Jes. 14 1 für ונלוה הגר עליהם.

§ 15. Die andern griechischen Uebersetzer.

Zur Anfertigung neuer griechischer Uebersetzungen veranlassten zwei Umstände. Man war durch die Entwicklung und Mannigfaltigkeit der halachischen und haggadischen Deutungen den frei und paraphrastisch, nach einem bestimmten hineingelegten Sinne verfahrenden, Uebersetzern abgeneigt geworden, wie wir dies namentlich bei den Thargumen erfahren, und besonders auch der Version der 70, die man nicht mehr wie früher verherrlichte, so dass j. Meg. 1 9 jene besprochene Sage von ihrer wunderbaren Einstimmigkeit nicht mittheilt, während sie babli Meg. 9a, der mit den griechischen Uebersetzungen unbekannt ist, aufnimmt (vgl. ob. S. 71). Dazu kam noch, dass die Septuag. mit ihren Entstellungen für die christliche Kirche zum Text wurde und man aus ihr heraus polemisirte, sogar später christliche Zusätze gemacht wurden, z. B. Ezech. 16 4 ובמים לא רֻחצת למשעי *ἐν ὕδατι οὐκ ἐλούσθης (τοῦ χριστοῦ μου)*. So entstanden dem Bedürfnisse und den nun herrschend gewordenen exegetischen Regeln gemäss neue Uebersetzungen, vor allen

1. die des Aquila.

Von der griechischen Uebersetzung des Aquila, Akylas, עקילס spricht die jer. Gem. rühmend; sie lässt ihn die Uebersetzung nach Elieser's und Josua's Anleitung, also am Anfang des 2. Jahrhunderts, anfertigen und von den Genannten dafür Lob einernten Meg. 1 9 ר' ירמיה בשם ר' חייא בר בא תרגם עקילס הגר התורה לפני ר' אליעזר ור' יהושע וקילסו אותו ואמרו לו יפיפית מבני אדם (Ps. 45 3), indem sie eine Anspielung in dem יפיפית auf יפת, den Ahnherrn der Griechen (יון, 1 M. 10 2) fanden, wie es früher das. heisst: תני בר קפרא יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם שיהו מדברין בלשונו של יפת באהלו של שם (das. 9 27), ein Satz, der sich zunächst nicht auf Griechenland beziehen musste und von Jochanan, b. Joma 10a, wirklich auf Persien, — das unter תירס verstanden werden soll, — bezogen wird, hingegen von Chija bar Abba, demselben, welcher im Jer. von Akylas spricht, b. Meg. 9b für die Gestattung der griechischen Uebersetzung benutzt wird: יפיותו של יפת יהא באהלי שם. Richtiger, wie wir bald sehen werden j. Kid. 1 1: אמר ר' יוסי בשם ר' יוחנן תרגם עקילס הגר לפני ר' עקיבה, wo seine Uebersetzung zu 3 M. 19 20 נחרפת — כתושה לפני איש etwa die Uebersetzung des Ἄλλος: καταδουλωμένη, sein mag, und auch sonst werden in diesem Thalm., wie in den gleichfalls palästinischen Midraschim einzelne Uebersetzungen von ihm angeführt, bald wörtlich griechisch, bald wie in der angeführten Stelle j. Kid. den Sinn wiedergebend. Mehrere dieser Stellen sind in Meor Enaj. c. 45 und danach von Schöttgen bei Wolf, B. h. III, 891 ff. mitgetheilt, aber nicht erschöpft. Bei der hohen Bedeutung, welche ihm beigelegt wird, ist kaum anzunehmen, dass er in Sifra Behar-Sinai Per. 1 zu 3 M. 25 7 gemeint sei, wenn dort ein Akylas getadelt wird, dass er von der Frucht des Brachjahres für seine Knechte nach Pontus ausgeführt: לא מה שהוציא עקילס לעבדיו לפונטוס. Unser Akylas wird allerdings auch von Irenaeus III, 21: Ἀκύλας ὁ ποντικός und sonst nach Synope im Pontus benannt; ob dies einen historischen Grund hat oder auch aus Verwechslung mit einem ältern Aquila, Begleiter des Paulus, Apg. 18 2, herrührt, ist noch unsicher. Jedenfalls ist die Mittheilung des Sifra eher auf den früheren judenchristlichen als auf unsern Aquila zu beziehen. — Während nun die palästinischen Quellen unsern Aquila sehr gut kennen, ist er der

bab. Gem. ganz fremd, so dass die das von Akylas Tradirt
auf Onkelos und dessen angebliche chaldäische Uebersetzun
überträgt und daher b. Meg. 3a sagt: ר' ירמיה ואיתימא בשם
חייא בר אבא תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר
ור' יהושע und dass dasselbe hier gemeint, aber nicht verstand
ist, was in Jer. berichtet wird, beweist, dass es im Nam
derselben Autorität mitgetheilt wird. Ob sonst noch Geschicht
die wir von Onkelos ha-Ger lesen, auf Akylas zu beziehen si
bleibe dahingestellt; jedenfalls kommt von seiner griechisch
Uebersetzung im bab. Thalm. nichts vor. Aber auch aus d
palästinischen Quellen erfahren wir Nichts über den Charac
seiner Uebersetzung, da blos Wiedergaben einzelner Wo
angeführt werden. Nun erfahren wir von den Kirchenväte
dass die Juden sich ihrer mit Vorliebe bedienen; Orig. Ep
ad Africanum (Opp. T. I. p. 13): *φιλοτιμότερον πεπιστευμε*
παρὰ Ἰουδαίοις ἡρμηνευκέναι τὴν γραφήν. Augustinus
civitate Dei XV, 23: Aquila . . . . quem Judaei ceteris an
ponunt. Aus der Novelle 146 des Justinian, welche vom Ja
553 datirt ist, scheint hervorzugehen, dass damals die Ueber-
setzung noch vollständig vorhanden war, ein Theil der griechisch
redenden Juden sich ihrer noch als Synagogen-Uebersetzung
bediente, indem dieselben die der 70 ausschlossen, während de
überwiegende Theil auch gegen sie protestirte und eben blo
das Original vorgelesen wissen wollte. Justinian spricht sich
für die griech. Uebersetzung aus, wünscht die der 70, gestatte
jedoch auch die Aquila's. Ausführlicher und bestimmter, abe
weil befangen, immerhin unklar und theils überall dasselbe ist
was wir bei den Kirchenvätern sonst erfahren. Orig. a. a. O
sagt von ihm: *δουλεύων τῇ Ἑβραϊκῇ λέξει;* Hieronym. nennt
ihn bald contentiosus interpres, bald curiosus et diligens, soga
non contentiosus, ut quidam putant, sed studiosus verbum inter-
pretandi ad verbum, bald eruditissimus linguae Hebraicae (bei
de Wette, *ἄρθρα* Artikel, *πρόα* Vorartikel את) und wenn
Epiphan. de pond. et mens. c. 15 ihm Weginterpretationen
christlicher Deutungen, wie schon Jrenaeus a. a. O. ihm und
Theodotion vorwirft, er übersetze עלמה Jes. 7 14 nicht *ἡ παρ-*
θένος, sondern mit *ἡ νεᾶνις,* so stimmt Hieronymus in
diesen Tadel nicht mit ein. Auch das Urtheil über die Steif-
heit, die ihn zu gezwungenen Wortfügungen, ja zu neuen

Wortbildungen veranlasst, ist richtig; besonders belehrend ist sein durchgehendes σύν für את. Dieses σύν hat ihm an einer Stelle die christliche Zustimmung des Hieronym. eingebracht. Hab. 3 13 übersetzt er לישע את משיחך εἰς σωτηρίαν σύν χριστῷ σου, daraus wird τῷ χριστῷ, vgl. bei Field. Dies ist ganz Akiba's Einfluss, der alle את deutete, j. Berach. 9 7; Sot. 5 7; babli Pess. 22b und Par., Chag. 12a. Bei ihm nun ist im Allgemeinen von Aenderungen aus den verschiedenen Rücksichten keine Rede, er bleibt beim Worte und will der Deutung vollen Raum lassen. Daher nimmt er keinen Anstand, die Stellen, in welchen selbst unser T. דדים Spr. 5 19, 7 18, Ez. 16 8 und HL. — wo auch 70 — liest, דדים zu übersetzen mit τίτθοι μάσθοι; er übersetzt במבשיו 5 M. 25 11 mit αἰσχύνη — während 70 δίδυμοι; — er bleibt bei שְׂפָתַי וְשִׁנַּי HL. 7 10. Dennoch hat er Ruth 1 12 für הלילה βέβηλος, also חלילה entweiht, was aber auch Verwechslung von ה und ח sein kann, s. oben; er stimmt mit unserm Text 5 M. 23 14 צֵאָתֶךָ τὸ ἔξελθόν σου, während es doch offenbar מצאתך heisst (70 τὴν ἀσχημοσύνην σου), während er umgekehrt לשמצה 2 M. 32 25 (Sam. לשמצו) wiedergiebt εἰς ὄνομα ῥύπου; er übersetzt בלו עצמי 32 3 mit κατατρίβω (70 παλαιόω), Ez. 23 43 לבלה נאפים, das 70 als לב כא ל', Symm. und Theodot. mit παλ. wiedergeben!, τοῦ κατατρίψαι μοιχείας (die Anführung Waj. r. c. 33 gegen Ende, פילי פורני als παλαία πόρνη ist ungenau, wie die Erklärung beweist דהוא מבליא גיארא), 1 M. 18 12 אחרי בלתי μετὰ τὸ κατατριβῆναι με. — Selbst Sinnliches in Beziehung auf Gott scheut er weniger als selbst unser Text, und so bietet die syr. Hex. Jer. 7 3 für וַאֲשַׁכְּנָה אֶתְכֶם die LA. וְאֶשְׁכְּנָה אִתְּכֶם ואשרא עמכון, Jer. 34 18 אשר כרתו לִפְנֵי העגל (für לְפָנַי), Ps. 84 8 יראה אֶל אלהים בציון; hingegen hat er 5 M. 4 34 φόβημα. Jer. 32 21, sogar nach Einigen auch 2 M. 3 3 מורא (an letzterer Stelle bei uns המראה), Ps. 82 1 theilt er בקרב von אלהים ישפט. — Die Thiere am himmlischen Wagen Ez. 1 7 haben bei ihm einen כף רגל עגל (bei uns richtig עֵגֶל); die Augen Lea's sind רכות 1 M. 29 17 ἁπαλοί zart. — Auch er lässt Manches unübersetzt z. B. תדהר ותאשור Jes. 60 13; מנחה das. 66 3 (wo er vielleicht nicht weiss, wie er es mit דם חזיר in Verbindung bringe), חצינק Jer. 29 16, סרחת Ez. 17 6 σώρηχ,

Hiob 4 11 ליש λις und Aehnliches. — Auch von späthebräischem Sprachgebrauch lässt er sich zuweilen leiten, so wenn er (und Theodot.) אַמָּה 2 Sam. 8 1 mit ὑδραγώγιον übersetzt, כָּאֲרִי Ps. 22 17 ᾔσχυναν von כאר, כער hässlich machen; כתם durchgehends (vgl. Ps. 45 10, Klgl. 4 1, Dan. 10 5) mit βάμμα Blutfleck, Ps. 73 21 אֶשְׁתּוֹנָן in zwei Wörtern אֵשׁ תונן Feuer rauchend (wie Tharg.), doch weichen die LAA. in ihm ab; Jes. 13 12 σπίλωμα מכתם als Ueberschrift Ps. 56—59 als מך תם, thalmud., בסאסאה Jes. 27 8 בסאה סאה ἐν σάτῳ σάτον (auch Symm. und Theod.), מדה כנגד מדה wie Schabb. 8 b, 9 a (j. das. 1 7), Sanh. 100 a!, auch Tharg. Jes. 29 3 וחניתי כדור καὶ παρεμβαλῶ σφαῖραν (auch Theodot.), 61 6 תתימרו πορφυρωθήσεσθε von אמרתו Purpursaum, wie Midr. Klgl. 2 17 בצע אמרתו — בוע פרפורין. — Einzelne abweichende LAA. Hiob 12 ? ועתכם תמות חכמ׳ τελειώματα, 16 8 ותקמטני לָעֵד היה εἰσέτι γίνεται 33 19 ובמסרם יָחָתֵם (bei uns יחתם) πλήξει αὐτούς, 34 6 על משפטי אַכְזָב (für אכזב) ψεῦσμα; 38 9 וערפל חתלתו für חתלתו, πλάνησιν αὐτοῦ, syr. Hexapla מטעינותא דלה; Ps. 2 7 אספרה אֶל חק ἰσχυροῦ ἀκρίβασμον, 16 3 ואדירי, das. 4 לבאסא הָמָרוּ ἐτάχυναν vgl. Field; 110 3 עִמְּךָ für עַמְּךָ μετὰ σοῦ, das. 6 גְּאָיוֹת für גְּוִיּוֹת, 119 119 סִגִים חָשַׁבְתָּ (חִשַּׁבְתָּ) רשעי ארץ διελογίσω, 138 8 תרהבני (mit ח) πλατυνεῖς; Spr. 23 19 אשר בְּדֶרֶךְ לבך (auch Symm.) gleich בדרכי לבך Koh. 11 9 בדרך לבו Jes. 57 17 man scheute jedoch den üblen Begriff und las בַּדֶרֶךְ; Jer. 2 12 ושעריו für וְשַׂעֲרוּ καὶ πύλαι αὐτοῦ (auch Symm.); Ez. 20 40 משאותיכם τῶν δεκατῶν bestätigt meine Vermuthung (Urschr. 382), dass משארתיכם gelesen wurde, das Aquila mit מעשרותיכם verwechselte, 27 16 אֱדוֹם für אֲרָם (70 אדם!) 28 16 zuerst וְאִבֶּדְךָ, dann וָאַבֶּדְךָ; 40 2 מנגד für מנגב (wie 70). Wenn Aqu. Amos 4 6 נקיון mit πληγή übersetzt, so dachte er wohl an das späthebr. לקה oder noch wahrscheinlicher an das ושני בנים תקהינה.

Interessant ist seine nicht seltene Verwechslung des He mit Cheth, welche etwa seinem fremden Ursprunge beizulegen ist; vgl. noch Jer. 22 19, wo er הַיּוֹם übersetzt חַיִּים (auch Symm., woher wohl V. 20 שָׁלִשִׁים Keri für שָׁלשׁוּם).

Aquila hat seine Uebersetzung wohl selbst verbessert und

wird eine ἑτέρα ἔκδοσις, altera editio mehrfach von den Kirchenvätern genannt.

Das Verhältniss der unter dem Namen der 70 vorliegenden Uebersetzung zu Koheleth und die Hexapla — Fragmente des Aquila zu diesem Buche bedürfen noch sehr der Untersuchung. Beachtenswerth, wenn auch nicht ausreichend, ist Salzberger, in Grätz Monatsschr. 1873 168 ff.

2. Theodotion.

Auch bei dieser Uebersetzung des Aquila konnte man sich nicht beruhigen. Theils war die Uebersetzung der 70 zu sehr verbreitet, wie ihr Ansehn noch immer zu tief wurzelte um sie leicht zu verdrängen, theils war die des Aquila zu wörtlich und steif, als dass man sie hätte aufnehmen können. Da nun dem drängenden Bedürfnisse noch nicht genügt war, so unternahm kurz nach Aquila ein Anderer, Theodotion aus Ephesus, eine neue Uebersetzung oder vielmehr eine Bearbeitung der 70. Von dieser Uebersetzung wissen jüdische Quellen nichts, sie hatte für sie keinen Werth, und dennoch mag in dem Uebersetzer Jonathan (b. Usiël), dem man in Babylon das aram. Tharg. der Propheten zuschrieb, Meg. 3a, gerade so der übersetzte „Theodotion“ liegen, wie in Onkelos der „Akylas“. Dass er ein Jude gewesen, ist zweifellos, und stimmen auch die Kirchenväter darin überein, wenn sie ihn auch bald Judaeum und bald Hebionita nennen. Sie erkennen es auch, dass er blos einen Ausgleich zwischen 70 und Aquila anstrebt, er ergänzt die Lücken der ersteren, berichtigt ihre Irrthümer, behält Aquila's Worte bei, wo sie erträglich, vertauscht sie mit üblichen, wo sie hart oder gar willkürliche Neubildungen sind. Besonders häufig behält er die hebräischen Worte bei, wo er unsicher ist. Seiner Uebersetzung fehlt es an Originalität, dennoch würde sie, wenn vollständig vorhanden, zur Controllirung des Textes von Werth sein. Die zu Daniel hat die ursprüngliche der 70 verdrängt, hat aber auch die apocryphen Stücke in Daniel, die andern natürlich nicht und ist eine Angabe über Symm. (oder gar Aquila) zu Susanna 1—5 (Dan. 13) sicher irrig. — Vgl. sonst bei De Wette.

3. Symmachus.

j. Ztschr. I.

Es lag ganz im Gange der Entwicklung, dass mit allen diesen hinkenden Versuchen unzufrieden, ein selbstständiger Geist sich nun an dieses Unternehmen machte, auf eigene Kraft sich stützend, getragen von den Anschauungen seiner Zeit. Symmachus war weder Ebionite noch Maronite noch Samaritaner, wie Kirchenväter ihm andichten, und es stimmt mit seinem ganzen Wesen, wenn wir in ihm סומכוס, den Schüler R. Mēir's, erblicken. Selbstständig bis zur Verletzung der Empfindlichkeit der tonangebenden Lehrer (j. Ztschr. I, 62), bedient er sich gerne biblischer Ausdrücke, wie דוגית, mit Beziehung auf Amos 6 2, B. bathra 73a: סומכוס דבר א"י הוא קרי לה דוגית, was Andere ביצית nannten, ein Ausdruck, der ihm unbekannt gewesen zu sein scheint, so dass er בצאתיו Ez. 47 11, das auch 70 verkennen, missverstehend, übersetzt, als laute es בצֵאתוֹ; so ארונות (j. Z. I, 63) und Anderes; ebenso werden in seinem Namen griechische Ausdrücke erklärt (Ztschr. 64). Dass seine Uebersetzung dennoch in den Gemaren nicht erwähnt wird, rührt eben daher, dass er keine massgebende Autorität war und die griechischen Uebersetzungen immer mehr an Ansehen verloren.

Symmachus übersetzt gewandt und einsichtsvoll, verfährt aber zugleich mit beständiger Rücksicht auf die philosophisch-dogmatischen Grundlagen, die Akiba betont, so die Geistigkeit Gottes wahrend 1 M. 1 27 (Ztschr. 40), auch V. 26 scheint er eine kleine Vorsorge zu treffen, wenn er בצלמנו כדמותנו übersetzt: *ὡς εἰκόνα ἡμῶν, καϑ' ὁμοίωσιν ἡμῶν*; die Nebeneinanderstellung des Menschen mit Gott vermeidend, 3 22 (das. 42), Ps. 82 1 בקרב אלהים ישפט, andere Götter 2 M. 15 11 (das. 43), daher לאל נכר Ps. 81 10 דגלא, Jer. 22 9 zu אלהים אחרים noch דגלא; 2 M. 24 11 ויחזו את אלהי ישראל *καὶ εἶδον ὁράματα*. Dass Symm., und zwar er allein unter den Uebersetzern die אלהין in Daniel immer im Pl. mit *ϑεοί* übersetzt, gehört wohl auch hieher und dies nicht blos 3 25, wo es בר אלהין heisst, sondern auch 5 11, wo von den רוח אלהין קדישין die Rede ist, der auf Daniel ruht, und wohl ebenso 4 6, wie aus Hier.'s Worten hervorgeht, der blos Theod. erwähnt, weil er im Sing. übersetzt.

Sein Verhalten mit θεοί ist doch eigenthümlich, so wenn er (gleich Aqu.), auch wo es Richter bedeutet, dasselbe gebraucht, 2 M. 21 6, 22 9 (8) לחם פנים 2 M. 25 30 προθέσεως; er ist der erste, der Ps. 84 8 יראה אֶל אלהים בציון liest, Syr. לות, während 70 ὁ θεὸς τῶν θεῶν, Aquila ἰσχυρὸς θεός, Ps. 63 3: כן בקדש חזיתך (Syr. חזוא), daher meidet er auch sonst sinnliche Bezeichnungen von Gott, er bezieht daher וירכב אל כרוב ויעף Ps. 18 11 letzteres auf den Cherub πετομένου, דפרח (etwa wie וַיֵּדֶא, dann in 2 Sam. 22 zu וַיֵּרָא wird?), 44 24 למה תישן ὡς ὁ ὑπνῶν εἶ, 60 9 אפרים מעוז ראשי ἰσχὺς τῆς ἀρχῆς μου, V. 10 (108 10) מואב סיר רחצי λέβης ἀμεριμνίας μου, 84 12 כי שמש ומגן ה' אלהים חן וכבוד יתן ה' ἥλιον γὰρ καὶ ὑπερασπισμὸν abhängig von יתן; daher beseitigt er das Wohnen Gottes an einem Orte, theils mit unserem Texte, gegen die andern alten Uebersetzungen, theils noch über unsern Text hinausgehend. Für ersteres dient z. B. Ps. 78 60 אהל שכן באדם ἱδρυθεῖσαν, für letzteres Ps. 74 2 הר ציון זה שכנת בו καὶ ἤγαγες εἰς τὸ Σιὼν ὄρος τὸ ἅγιόν σου τοῦτο; וישכן כבוד ה' על הר סיני 2 M. 24 16 übersetzt er: ἐπανεπαύσατο (wie נוח ruhen). — So vermeidet er auch die engen Beziehungen Gottes zu den übrigen Wesen; in עומדים ממעל Jes. 6 2 erkennt er nur ἐπανῶθεν (nicht αὐτοῦ, wie fälschlich bei Field) j. Ztschr. V, 187 f.: וַיַּגַּע על פי Jes. 6 7 (die Andern ἥψατο) וַיַּגַּע) detulit ad os meum; Hiob 33 6 הן אני כפיךלאל τοιοῦτός εἰμι οἷος σὺ οὐκ εἰμὶ θεός; גבעת האלהים 1 Sam. 10 5 τόπον ὑψηλόν; Ps. 86 16 תנה עוזך לעבדך ἰσχὺν παρά σου (Tharg. מן קדם); 135 7 מוצא רוח מאוצרותיו ἐκ θησαυρῶν αὐτῶν (auf נשיאים bezogen); daher auch Verminderung des Anthropopathischen מה אדם ותדעהו Ps. 144 3 ὅτι γνωρίζῃ αὐτῷ; 78 36 ויפתוהו בפיהם vgl. Syr. רחמוהי בפומהון. Natürlich muss auch der Schein der Ungerechtigkeit beseitigt werden, so 1 M. 18 25 השפט כל הארץ לא יעשה משפט ὁ πάντα ἄνθρωπον ἀπαιτῶν δικαιοπραγεῖν ἀκρίτως μὴ ποιήσῃς τοῦτο; 22 1 והאלהים נסה את אברהם ἐδόξασεν (Urschr. 287, Ztschr. 45), während Richt. 3 1 לנסות ἀσκῆσαι; er liest daher nicht mit 70 Ps. 44 19 וַתֵּט, sondern mit unserem Text וַתֵּט μετεκλίθη; er übersetzt הכבד לב העם הזה ואזניו ועיניו השע Jes. 6 10 ὁ λαὸς οὗτος τὰ ὦτα ἐβάρυνε καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ἔμυσε; Hiob 9 13 אלוה לא ישיב אפו ὁ θεὸς οὗ ἀναπόστρεπος ἡ ὀργή, Hier.

(Vulg.) deus cujus irae nemo resistere potest. — Auch an den Cherubim hindert es ihn wohl, von deren Rücken zu sprechen, so dass aus גביהם Ez. 1 18 wird τὰ ἀναστήματα, wie er יקום 1 M. 7 23, also im Grunde gleich dem danebenstehenden גַּבַּה.

2. Auferstehung und Unsterblichkeit. Hiob 14 19. 20 lässt er האברה weg, deutet das Andere um; Ps. 49 9. 10 ויחי עוד לנצח וחדל לעולם ἀλλὰ παυσάμενος τῷ αἰῶνι τούτῳ, ebenso die syr. Hexapla s. j. Z. 46 ff., deshalb übersetzt er Koh. 9 5: והמתים . . . אין עוד להם שכר nicht μισθὸς, sondern ἐπικαρπία, ein den Uebersetzern unübliches Wort, Fruchtnutzung. Ueber Jes. 26 14 מתים בל יחיו Ztschr. 48. Daher von Himmel und Erde Ps. 102 27 המה אבדו wie A. E. im Namen Chajug's: תכללים שמורים לעד לעולם והפרטים אבדו והנם כי זאת הארץ היא תיבשה ומעשה ידיך שמים הוא הרקיע והם עומדים בכללם ואובדים בפרט ע"כ א' והמה יאבדו כי הפרטים אובדים והכללים שמורים.

3. Rücksicht auf Fromme und Israel. Ztschr. 48. Zu ויאל ויעף דוד 2 Sam. 21 15 vgl. oben S. 80 No. 9 zu 1 Sam. 17 39 ויאל für וַיֵּלֶא. — S. 49. Er will ebensowenig מול von andern Völkern, wie ערל von Israel gebraucht wissen, daher ist ihm Jes. 9 24 ופקדתי על כל מול בערלה ἐπὶ πάντας ἐξῆς τοὺς ὄντας ἐν ἀκροβυστίᾳ, umgekehrt 2 M. 6 12. 30 ערל שפתים, Ez. 44 9 ערל לב οὐκ καθαρός, wie in letzterer Stelle Tharg. רשיעי. — Ez. 20 25: וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים Igitur et ego dabo, wozu Hier.: Hunc locum manifestius interpretatus est Sym., pro praeterito ponens futurum. Auch das זבחי אדם (od. זבחו) Hos. 13 2 ist ihm zu hart, und er trennt זִבְחוּ oder וְ vom Folgenden, nimmt zusammen אדם עגלים ישקון vgl. bei Field, u. Tharg.

4. Natürlich geht auch er sehr auf decenten Ausdruck aus, wofür Ez. 23 genügend Beispiele liefert.

5. Von besonderer Bedeutung ist seine halachische und hagadische Beflissenheit, Ztschr. 50 ff. 1 M. 2 17 מות תמות θνητὸς ἔσῃ; 4 15. 24 ἑβδόμως (ἑβδομαῖος) ἐκδίκησιν δώσει; 5 22. 24 ויתהלך חנוך את האלהי' ἀνεστρέφετο (bei Noah, 6 9 ἐπηκολούθησεν), weil seine Frömmigkeit unsicher gewesen, Urschr. 198; zu 2 M. 1 21 ויואל משה noch Sifre zu 5 M. 1 5 und 3 24, daher Sam. ויאל. 2 M. 20 24 (20) מזבח אדמה; באדמה אל מחובר באדמה wie Mech. קביע בארעא j. II, 3 M. 23 14 (vgl. 2 14) כרמל übers. οἱ λοιποὶ, also auch ἁπαλὰ καὶ λεπιστά, d. i. רך ומל wie Sifra zu 2 14 (ed. Wien 12b 2), Schabb. 105a, Menach. 66b, wo fälschlich ומלא,

vielmehr מל, נמלל wie Abr. b. D. richtig erklärt, j. Th. ופרוכין חדתין. — Zu Ztschr. S. 52, 5 M. 21 23 קללת אלהים תלוי vgl. Jos. Alt. IV, 8 6: Wer Gott zu fluchen wagt, wird gesteinigt, dann einen Tag lang aufgehängt, dann ungeehrt und ohne Geräusch beerdigt. Zu S. 53, Hiob 29 25 כאשר אבלים ינחם *καθὼς ἀπάγει αὐτοὺς ὁδηγόν*, Moëd Kat. 28b: ינחם אחרים משמע ארנ"בי ינחם כתיב (In Abuab's מה"מ III, 8, 4, 3 (ed. Mant. 73d) heisst es ינוחם — zu beachten) . . . Ps. 16 11 שבע שמחות *ἑπτά*, Arach. 13b: ר' יהודה או' כינור של מקדש של שבעת נימין הידה שנאמר שבע וגו' [אל תקרי שבע אלא שֶבע (?)], vgl. Sifre 5 M. 1 10 (§ 10); auch zu 11 20 (§ 47), auch Pesiktha ed. Buber 179b, desgl. Ps. 74 19 נפש תורך, die andern תודך, Sym. *ἐδίδαξας τὸν νόμον*; מאלפי אוריתך. Hier.: animam eruditam lege tua; 119 126 עת לעשות לה' הפרו תורתך *καιρὸς τοῦ ποιῆσαι τῷ κυρίῳ ὅταν διασκεδαννυοῦσι τὸν νόμον σου*, Berach. M. Ende: עת לעשות לה' משום הפרו תורתך. — Hiob 37 21 בהיר הוא בשחקים *συννεφήσει*, Thaan. 7b בהורין, בהורין. S. 58. In dem thalmudischen Geiste, daher auch bei den rabbinischen Erklärern oft ähnlich, Jer. 41 5 בית ה' *εἰσέτι ὄντα καὶ ἐλπιζόμενον* vgl. Raschi und Kimchi; Ez. 40 1 בראש השנה *ἐν πέμπτῳ τῷ μηνί*, mit Beziehung auf אחר אשר הכתה העיר; 44 20 כסום יכסמו, wie Thalm. und Tharg. und V. 19 ולא יקדשו את העם בבגדיהם Sym. ולא נהוון מקדשין כד איתיהון עמאעם במאנא עלמניא vgl. Tharg. hier und 26 20. Mit Tharg. auch ימטר על רשעים פחים Ps. 10 6 *ἄνθρακας*, Tharg. מפחין דאישתא; 62 1 על ידותון: *διά* u. s. w., Tharg. על ידוי; Jer. 46 16, 50 16: חרב היונה *οἰνωμένη*, כחמר מרויא; merkwürdig eine Mad. LA. Ez. 5 11 אגרע, Sym. אתכרכי, Tharg. אקטוף תקוף דרעיך und sonst.

6. Interessant seine Verwendung des Späthebräischen Ztschr. 61. Ferner Ps. 103 14: זכור *μνημονεύων*, Hier. (Vulg.) recordatus, דכיר קדמוי; 137 8: השדודה *ἡ λῃστρίς*, בוזית; פנו *σχολάσατε*, wie Aqu. zu Mal. 3 1 צָרוֹף Jer. 6 29 *πυρώτης* (auch Aqu.) wie עשוק עָשוֹק 22 3. Er versteht richtig מְדִינָה Dan. 8 2 als civitas (Hier.). — 1 M. 40 16 חרי *βαΐνα* von Palmen gleich חריות של דקל auch syr. vgl. Field z. St.

7. Dabei bleiben noch eigenthümliche Erklärungen, die mit abweichenden LAA. zusammenhängen. Hiob 32 4 חִכָּה את איוב בדברים *ἐπλήξε*, das passt blos, wenn auch er, wie 70, das folgende כי זקנים המה ממנו לימים: וירא אליהוא כי אין מענה

ונשם מטר וגשם zurücklässt; 37 6: בפי שלשת האנשים ויחר אפו יגשם; Ps. 37 20 χειμάσει מטרות עוז Hier.: איך רימא: כיקר כרים gloriantes ut monocerotes כרים!; 59 5: בלי עון ירצון ויכוננו liest er: ויכוני; vortrefflich לעני למי: סתריו דלא כליתא wie er öfters den Inf. nach verb. fin. übersetzt. Also liest er לעוג למו 119 119 חשבת — חשבת!, wie 70 und Aq. 127 2 מאחרי שבת — בחר, Hier. postquam sederitis מאח', Spr. 13 11 מהבל statt מהבל wie 70; beachtenswerth הזים Jes. 56 10 ὁραματίσται, Vulg. videntes vana = חזים, etwa geändert; auch צפו ist defect grosses Zade, so dass צפו versucht wurde, 70: ἴδετε; 64 2: ירדת κατέβησαν ירדו (auch Theod.); Ez. 11 11: מנח zwei Male προσευχήν מנחה, späthebr., Hier. oratio.

Dies führt uns unmittelbar zu Hieronymus, denn Symm. ist dessen Vater und so Grossvater der Vulgata. Das haben wir schon oft gefunden. Er zu Amos 3 11 folgt seinem Hebraeus, quia et Symm. qui non solet verborum κακοζηλίαν sed intelligentiae ordinem sequi ait etc. vgl. 4 1: nos Symm. interpretationem secuti; Ez. 41 7: Symmachum aliquotenus imitatus est Hier. (Field), ebenso 9: cujus imitator Hier., Ceriani zu 1 M. 4 16: Vulg., cujus auctor Symmacho valde delectatur, Field zu 2 M. 2 21, 9 17, 21 20, 4 M. 23 10, 5 M. 32 27, 33 2. 8: Symmachum, ut solet, imitatus est Hier., zu Ez. 45 11: Hier. in Hebraeis vertendis frequens Symmachi imitator; vgl. zu Hos. 3 3, 7 14, 11 3 (versio Hieronymiana, quam ad Symmachianam prae ceteris conformatam esse saepius observavimus).

4. Hieronymus.

Hieronymus lernte zum Zwecke seiner Uebersetzung, für die er seit 382 Vorbereitungen machte, und die er von nach 385 bis 405 unternahm, bei Juden. Der Zustand der aus dem Griechischen geflossenen lateinischen Uebersetzung, der Itala, war sehr verwildert und das Bedürfniss einer neuen Uebersetzung aus dem Originale ward dringend; eine Berichtigung nach den 70 genügte nicht. So bat ihn Sophronius, wie er in der Vorrede zu den Ps., weil er in einem Streite mit einem Juden verspottet worden, die angeführten Stellen ständen nicht im hebr. Texte; wie er in der Vorrede zu Jes. sagt, er habe sich dieser Mühe unterzogen, ne Judaei falsitate scripturarum ecclesiis diutius insaltarent.

Er sucht daher jüdische Lehrer auf, Vorrede zur Chronik: de Tiberiade quendam legis autorem, qui apud Hebraeos admirationi habebatur assumpsi; erst, wie er an Rusticus schreibt: cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi, dann, wie in der Vorrede zu Hiob: Memini me . . . . Lyddaeum quendam praeceptorem, qui apud Hebraeos primus haberi putabatur, non parvis redemisse nummis wohl der Barhanina, den er in der Apologie gegen Rufinus nennt, und Hab. 2 15: audivi Lyddae quendam de Hebraeis, qui sapiens (חכם) apud illos et *δευτερώτης* (תנא) vocabatur, worüber noch später. So oft (z. B. Amos 3 11 Obad. 20 Nah. 1 9. 2 18. 3 8 Zef. 3 8. Zach. 14 10. Mal. 2 13) Hebraeus, qui me in sacris scripturis erudivit, Hos. 2 15 (17) nos ab Hebr. accipimus, ... didicimus; 8 6 Zach. 14 20 cum ab Hebraeo quaererem, ebenso Dan. 6 4 und in der 2. Vorr. zur Chr. spricht er von eruditissimis Hebraeis, in deren Gesellschaft er Palästina durchreist habe. Er ist daher in der That vertraut mit den jüdischen Deutungen der damaligen Zeit, nimmt sie bald stillschweigend, bald unter ihrem Namen auf. So in seinen Quaestiones seu traditiones hebraicae in Genesin (c. 390), wie in seinen sonstigen Commentarien. Zu 1 M. 4 15. 24 lässt auch er Kain nach sieben Geschlechtern bestraft werden, von Lemach aber referebat mihi quidam Hebraeus, er habe eine Nachkommenschaft von 70 Personen gehabt, die durch die Sündfluth vernichtet wurde, dasselbe bei Jos. Alt. I, 2 1. — In 1 M. 4 26 אז הוחל: Plerique Hebraeorum arbitrantur, dass damals zuerst Götzen nach dem Namen Gottes gemacht worden seien, wie j. Th. שריאו למטעי ועברו להון טעון ומכנין למעותהון בשום מימרא דה' und Ber. r. c. 23 לשון מרד. — Zu 6 9 בדורותיו, dass sei recht bezeichnend gesagt: nicht im Verhältnisse zur vollendeten Gerechtigkeit, wohl aber gemäss der seines Zeitalters sei er ein Gerechter gewesen, vgl. Raschi z. St. — 11 28 sagt er: was die 70 *ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Χαλδαίων* übersetzten, lauten hebräisch: Ur Chasdim, d. h. ignis Chaldaeorum. Tradunt Hebraei, dass Abraham in den Feuerofen geworfen, aber daraus gerettet worden, während Haran, als ihn das gleiche Schicksal getroffen, verbrannt sei, und noch später kommt er darauf zurück mit den Worten: Vera est illa Hebraeorum traditio. — Zu 14 2 ומלך בלע היא צער fasst er Bela als vastatio und sagt: Tradunt Hebraei, es sei dieser Ort das

שלישיה Jes. 15 5; es sei gar bei dem Untergange Sodoms und der Schwesterstädte stehen geblieben, aber bei einer „dritten" Zerstörung „verschlungen" worden. Dafür finden wir nur eine Andeutung in Ber. r. c. 42, wonach Mëir, der דורש שמות, בלע dahin gedeutet habe: שנתבלעו דיוריה. — Zu 17 5. 15 berichtet er: Dicunt Hebraei, es habe Gott die He (ה) aus dem Tetragrammaton, dem Abram, — also Abraham —, der Sarai — und so Sarah — gegeben. Während die Haggadah etwas ähnliches bei Hosea b. Nun erwähnt, dass ihm ein Jod vom Gottesnamen gegeben worden sei', daher Josua, weiss sie hier nichts von solcher Deutung, sondern lässt das Jod, das der Sarai genommen wird, in zwei He zertheilen, von denen eines der Sarah verbleibt, das andere dem Abraham eingefügt wird. — Zu 19 36 weiss er, dass Hebraei depingunt desuper quasi incredibile, dass ein Mensch dies nicht wissen solle, die Hagg. בקומה ירע. 21 9 מצחק: Dupliciter ab Hebraeis exponitur, nämlich, neben dem einfachen Sinne noch als Götzendienst treiben, nach 2 M. 32 6; ebenso Ber. r. c. 53 לשון מרד. — 22 14 übersetzt er בהר ה' יראה, auf dem Berge wird Gott geschaut, also בהר und davon sagt er, es sei zur sprüchwörtlichen Redensart unter den Juden für jedes ausserordentliche Ereigniss geworden. Die Geschichte mit dem Widder habe bei ihnen grosse Bedeutung erlangt, unde et in signum dati arietis solent etiam nunc cornu clangere, also die Beziehung des Schofar zu אילו של יצחק. — Dass 23 16 לעפרן ohne Waw geschrieben sei, daher Ephran, nicht Ephron zu lesen sei, und zwar nur hier, sei, weil er als schlecht sich erwiesen, durch den Verkauf einer Begräbnissstätte, ähnlich als רע עין, deshalb חסר יבואנו, als geldgierig Bab. mez. 87 a; Ber. r. c. 58. — 24 3 der Schwur unter der Hüfte heisse beim Orte der Beschneidung, wie j. Th. בגזירת מהולת und Ber. r. c. 59. — Tradunt Hebraeis שלם sei gesund, obgleich er früher gehinkt habe, aggadisch שלם בגופו, dort auch, dass er ab eruditissimis illius gentis erfahren, Malchizedek sei Sem gewesen. — 40 43: Von אברך sagt er, Hebraei tradunt, es sei zusammengesetzt aus Vater und zart, gleich אב רך. — Von Isachar 49 14 חמר גרם heisst er, ajunt Hebr., weil er Tag und Nacht mit dem Studium der Thorah beladen. — Von Benjamin heisst es daselbst 27, er verzehre Morgens und Abends Beute, Hebraei edisserunt, das beziehe sich auf den im

Gebiete Benjamins befindlichen Tempelaltar, der Morgens und Abends die Opfer verzehre. — Zu Jes. 2 11 sagt er: Tradunt Hebraei, Jesaias sei Schwiegervater Menasse's gewesen; abweichend Berach. 10 a, wo Hiskia zu Jes. gesagt habe: הב לי ברתך, was dieser aber verweigert. — Zu Jes. 10 19 ונער יכתבם: Tradunt Hebr., es seien nur zehn von den Assyrern übrig geblieben, wie Sanh. 95 b: רב אמר עשרה שנאמר ונער יכתבם כמה נער יכול לכתוב עשה. — 41 19 ואתה השלכת מקברך: Narant Hebr., das habe Ewil-Merodach seinem Vater Nebuchadnezar gethan, wie schon Seder-Olam c. 28. — Hos. 10 2 חלק לבם עתה יאשמו, Hophra b. Elah sei nicht so schlimm wie die frühere gewesen, er habe die Wallfahrt nach Jerusalem gestattet: qui vellet iret in Hierusalem et in templo sacrificaret Deo, was dann das Volk unterlassen. Aehnlich Seder-Olam c. 22, j. Thaan. Ende (לא אמר כל עמא יסקון אלא מאן דבעי מיסוק יסוק. B. bathra 121 b.) — Hab. 2 15 Zedekias sei von Nebukadn. trunken gemacht worden, jussit ei dari potionem, qua hausta, venter potentis soretur in fluxum; in diesem Zustande vi ventris pollutum stercore habe er ihn vor die Gäste geführt, so auch Midr. Esther c. 3 Anf. — לְחֶלֶם Zach. 6 14 j. Z. I, 58. — 9 1 חדרך: acuti in peccatores, mollis in justos. Adraeh quippe hoc resonat, ex duobus integris nomen compositum: ad acutum, rach molle tenerumque significans, wie Sifre (auch bei Raschi und Kimchi z. St.) חד לאומות ורך לישראל.

Daraus nun ist nach vielen Corruptelen und Berichtigungen die Vulgata hervorgegangen, ist also jüdischen Ursprunges.

Allerdings sind auch seine christlichen Tendenzen nicht zu verkennen, so bei בָּמָה Jes. 2 22 (j. Z. I, 59). Interessant zu Matth. 3 8, wo er קבע mit affigere, configere wiedergiebt, was er jedoch später zurückgenommen zu haben scheint, da es die 70 mit supplantare πτερνίζω, Aqu., Symm. und Theod. mit fraudare ἀποστερέω übersetzen, und sagt dann: Hoc, quod dicimus Hajecba lingua Syrorum et chaldaeorum interpretatur: si affiget; unde et nos ante annos plurimos ita vertimus ..... ad mysterum Dominicae passionis, in qua homines crucificerunt Deum ..... scripta referentes. — Ihm gefällt die Uebersetzung des Symm. von בר אלהין Dan. 3 25 mit (similitudo) filiorum* deorum, worunter Engel zu verstehen, aber nicht ähnlich

filio Dei, wie die Andern, worunter viele Dominem Salvatorem verstehen. Sed nescio quomodo rex impius Dei filium videre mereatur.

§ 14. Die syrische Uebersetzung.

Wiss. Ztschr. V, 243. j. Ztschr. VI, 202.

Offenbar ist auch sie einem Bedürfnisse entsprungen, aber hier war doch wahrscheinlich ein solches in überwiegendem Masse von christlicher Seite mit vorhanden, und dennoch kann sie blos von Sachkennern, von Juden ausgegangen sein, aber in vorzugweisen Gebrauch kam sie unter Christen und nahm daher auch unter ihrer Hand die gegenwärtige Gestalt an. Betrachten wir zuerst ihren Namen, sie heisst פשטא d. h. nicht die „einfache“, sondern die „übersetzte“, „erklärte“. פשט heisst ursprünglich keineswegs einfacher Sinn, dies heisst כמשמעו, כצורתו, wie auch im Syrischen צורת כתבא; diese Bedeutung erlangt פשוטו erst später. Ursprünglich heisst es: erklären, פשיט לת so Sukk. 3 11: מקום שנהגו לכפול יכפול לפשוט יפשוט, d. h. Stellen erklären; so Thoss. Pess. c. 10: הלל אין פוחתין ממנו ואין מוסיפין עליו ר, אלעזר בן פרטא היה פושט בה דברים רבי היה כופל בו דברים, so auch j. Sukk. z. St., was in babli 39 a heisst מוסיף בה דברים. — Wann ist sie entstanden? Sichere Thatsache ist, dass sie nach dem Entstehen des Christenthums, ja wohl nach der Uebersetzung des N. T. entstand, und da wir überhaupt bei den Syrern eine grosse Lust an Uebersetzungen finden, so ist auch dadurch der Drang nach einer solchen des A. T. entstanden. —

1. Von einem Juden ist sie, ihrer Grundlage nach, sicher verfasst. Es ist so viel Halachisches und Hagadisches in ihr enthalten, so viele Verwandtschaft mit den Thargumen, dass sie von einem Nichtjuden nicht herrühren kann. 2 M. 22 10 ולקח בעליו Syr.: ונקבל .... מומתא den Schwa, ebenso Thargg. u. Mech.; das. 30 ובשר בשדה טרפה, Syr.: דנחיש מן חיותא חיתא, also wie אבר מן החי aufgefasst, ebenso Thargg. — 3 M. 12 4. 5 דמי טהרה: דמא דכיא (Pharis. und Thargg.); das. 18 21 20 2–5 להעביר למלך Syr.: למבטנו נוכריתא (j. Tharg. und Ismael); — 21 4 בעל בעמיו: ברבא דעמא (Onk.); 23 11 ממחרת השבת: מן בתר יומא V. 15 ובתר יומא אחרינא (Hal. und Tharg.); das.

40 nach פרי עץ הדר noch אטרוגא. — 4 M. 5 28 ונזרעה זרע (Jos. Alt. III, 11 6. Bar. Berach. 31 b; Sotah 26 a, j. Th.)

2. Die wenigen Stellen, welche als christlich bezeichnet werden, sind sehr wenig beweisend, da sie an sich einen christlichen Inhalt nicht bekunden, zum Theile fehlerhaft sind, anderntheils gleich oder ähnlich sich in den 70 finden, zum Theile auch spätere Eindringlinge sind, was besonders von den Psalmen gilt, die vorzugsweise zu kirchlichem Gebrauche dienten.

3. Eine Abhängigkeit von den 70 lässt sich für einzelne Stellen ebenso behaupten wie bestreiten, da die Uebereinstimmung theils von gleichen Texten herrühren, theils späterer Ueberarbeitung zugeschrieben werden kann.

4. Dass solche stattgefunden und zwar grossentheils aus Missverständniss der ursprünglichen Uebersetzung, beweist z. B. das nach alten Texten (Wright im Catalog des brit. Museums Nr. 3 vom Jahre 464) aufbewahrte אלהי zu 5 M. 32 12 und 39 für אל und אלהים, wofür bei uns אלהא geworden, vgl. Ztschr. d. DMG. XXV, S. 273.

5. Dazu trug nun wol auch bei, dass der Uebersetzer manchen hebräischen Ausdruck beibehielt, theils weil er über dessen Bedeutung nicht sicher war, theils weil er die wörtliche Uebersetzung scheute.

6. Die Absichtlichkeit ist sichtbar, wie bei den andern Uebersetzern, wo es gilt von Gott Ungeziemendes zu beseitigen oder auch wegen sonstiger Israel und Einzelne betreffender Aussagen (Molochstellen 3 M. 18 21. 20 2—5, das Bücken Joseph's 1 M. 48 12, Esau's Söhne 5 M. 2 22, Hos. 4 12).

7. Noch gibt es eine Anzahl von Stellen, in denen eigene Lesarten wiedergegeben, bald eigenthümliche Auffassungen dargelegt werden, deren Werth verschiedenartig ist.

Die Frage, ob wir es mit einem oder mit verschiedenen Uebersetzern für die verschiedenen Bücher zu thun haben, ist auch noch unentschieden. Der Character ist allerdings verschieden, Psalmen sehr von den 70 influirt, Spr. in Uebereinstimmung mit 70 und Tharg., oft ganz selbstständig den Text verlassend, Ruth frei und geschmackvoll, Chronik frei, haggad.-paraphrastisch. Da treten einzelne Worte charakteristisch hervor, גֵּר wird z. B. im Pent., Ezech., Zach. 7 10 wenn es als Proselyte aufzufassen ist דמתפנא לותה; wo blos der Fremdling darunter zu verstehen,

gebraucht. er תותבא עמורא. In den andern Büchern kom
nur dieser Ausdruck vor, selbst, wo der Proselyte darunter
verstehen ist, wie Jes. 14 1, niemals גיורא, mit Ausnahme
2 Sam. 1 13, wo der גר עמלקי so bezeichnet wird, und a
das Tharg. das Wort setzt. Hingegen ist gerade dieses stehen
Ausdruck beim Uebersetzer der Chr., wie bei dem des Ma
und der Apostelgesch., aber offenbar nur dem Neuhebräis
entnommen, wie bei dem solchen Entlehnungen befreund
Ephrem (II, 188 E) auch אתגיר aufgenommen ist (j. Zts
VII. 69), während später das, in der Form schon, als Denoni
אתגיור vorkommt (Payne-Smith s. v.), während der Stamm
im Syr. mehr für ehebrechen gebraucht wird (Urschr. 354

Hülfsmittel für die Feststellung des syr. Textes besi
wir bis jetzt wenige; noch sind die syr. Kirchenväter, zu
Ephräm, nicht eingehender dafür benutzt worden, nament
alte Handschriften, die Uebersetzung des Arabers, den wi
der Polygl. haben, ist theilweise der Peschito entnommen;
Rödiger gründlich nachweist (de orig. et indole Arab. Lil
V. T. hist. interpr. Halle 1829) ist Richter, Ruth, Sam., 1 I
1—11, 2 Kön. 12 17—c. 25, Neh. 9 28—c. 13 aus der Pesc
übersetzt, aber von späteren Christen, aus dem 13. oder
Jahrhundert, so dass wir in ihnen ein wenig entscheide
kritisches Hülfsmittel haben.

Es bleibt demnach für diese wichtige Uebersetzung
viel zu thun.

§ 17. Die Thargume.

Schon frühzeitig begann die Sitte, die Verlesung der bibl. Sc
ten mit einer der Gesammtheit verständlichen Erläuterung zu
gleiten. Schon oben ist bemerkt, dass dies in Esra, Neh., Chr. mit
bezeichnet wird, dasselbe auch das chald. תִּרְגֵּם entsteinigen bed
Esra 4 7. Wenn der Thalm. Nedar. 37 b in Neh. 8 8 von
sagt: וזה תרגום, so fasst er dies ganz richtig auf. Denn
heisst הֵלִיץ, מֵלִיץ zunächst nicht übersetzen, sondern:
ständlich machen, vermitteln, daher thalm. הכי תרגימו,
מתורגמן derjenige, der die Rede des Lehrers vorträgt,
Makk. 1 9: ב' עדים שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן
also durch den Vermittler; daher wird von der Uebersetz

der 70 und jeder nichtchald. Uebersetzung ursprünglich nicht der Ausdruck תרגם, sondern כתב gebraucht; daher auch Schabb. 16 1: כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה ואע"פ שכתובין בכל לשון טעונין גניזה und Meg. 2 1: קראת תרגום בכל לשון לא יצא אבל קורין אותו ללעוזות בלעז ...; selbst der Ausspruch des Jer. בדקו ומצאו שאין התו' יכולה להתרגם כל צרכה heisst eben: sie werde durch eine Uebersetzung nicht genügend erläutert. Nur תרגם עקילס התורה schon übersetzen. Also im תרגם liegt schon von vornherein: erläutern.

Diese Sitte nun, in der Landessprache zu erläutern, schreibt sich ohne Zweifel schon von der ersten Zeit der Rückkehr her, da Sprache wie Inhalt der Schrift der Masse entfremdet worden. Es war ein freier Vortrag, der aber doch seine festgewordenen Normen hatte und zur Anleitung von Jüngern auch schriftlich niedergelegt wurde. Dennoch ward die freie Bewegung damit nicht gehemmt, die Erweiterung und Umgestaltung war umsoweniger ausgeschlossen, als der Vortrag ein freier mündlicher blieb, die schriftliche Fixirung erst spät eintrat, obwohl schon Gamaliel I ein schriftliches Tharg. zu Hiob hat Thoss. Schabb. c. 14. jer. 16 1. bab. 115 a. Sof. 5 15. Wie alt sie ist, beweist, dass in den ältesten Documenten nie vorgeschrieben wird, dass man מתרגם sei, sondern das vorausgesetzt wird, Meg. 4 4: הקורא בתו' ... לא יקרא למתורגמן יותר מפסוק א' ובנביא שלש היו שלשתן של ג' פרשיות קורין אחד אחד; das. 6, dass פוחח קטן und סומא — מתרגם; das. 10 die Stellen, welche nicht מיתרגמין; oder die trotz ihrer Anstössigkeit dennoch מיתרגם. Man betrachtete die in der erläuternden Uebersetzung enthaltene Feststellung des Sinns gerade wie alle Tradition als uralt, wie Sifra Schemini, Ende der Par. 1 zu 3 M. 10 11 ולהורות את כל החוקי' אשר דבר ה' אלהים ביד משה sagt: ביד משה זה המקרא ר' יוסי בר יהודה א' מנין אף התרגום הל' למשה, wie wohl die richtige Lesart ist (wie wir sie noch bei A. b. D. finden), die dann vielfach umgestaltet wurde, als überhaupt die Geltung der Tharg. beanstandet worden, so dass man, wie bei uns und Jalk. daraus machte: יכול אף התרגום, die Gem. Keritoth 13 b streicht es ganz und setzt dafür: יכול אף הגמרא. Denn dem Tharg. erging es wie der ganzen traditionellen Lehre, dass sie im Flusse der Umwandlung begriffen war, daher die ältern Aufstellungen beseitigt oder durch Umarbeitung fast unkenntlich

gemacht wurden und die neueste, die babyl. Gem. blieb. So erging es auch dem Tharg., bei dem das den Namen Onkelos' tragende allein in vollem Ansehen blieb, wie der Gaon Sar-Schalom (1. Hälfte des IX. Jahrh.) sagt (שערי תשובה Leipzig 1858 N. 330 p. 29 col. 1): ותרגום זה שאמרו חכמים זה שיש בידינו אבל שאר תרגומים אין בהם קדושה כתרגום זה. ושמענו מפי חכמים קדמונים שענין גדול עשה הקב"ה באנקלוס הגר על שנעשה התרגום על ידו. Das darf uns jedoch nicht als Auffassung für ältere Zeit gelten, denn da stand das Tharg. sehr hoch, es war eben der einzig geltende Ausdruck für die aramäische Erläuterung, wie wir es namentlich in der Stelle Meg. 2 1 finden, so dass damit das Bibl.-Chald. bezeichnet wurde; Jadajim 4 5: תרגום שבעזרי ושבדניאל מטמא את הידים תרגום שכתבו עברית ועברית שכתבו . . תרגום . . אינו מטמא את הידים.

Jedoch gehen wir zuvörderst an ihre nähere Betrachtung.

I. Für den Pentateuch besitzen wir: 1. Onkelos, 2. Jonathan b. Usiël, 3. jerusalemisches Thargum, blos einzelne Glossen am Rande von 2.

II. Propheten, die sogenannten ersten und letzten: Jonathan b. Usiel.

III. Hagiographen, mit Ausnahme von Daniel, Esra und Nehemia, hingegen zu Esther ein Thargum Scheni, das zur Chronik erst in späterer Zeit von Beck und Wilkins gedruckt.

Suchen wir uns zuerst über die Autoritäten, denen sie beigelegt werden, zu verständigen. Für Onk. zu Pentat. und Jonath. zu den Propheten tritt eine Stelle der bab. Gem. ein, Meg. 3a: א"ר ירמי' ואיתי' ר' חייא בר אבא תרגו' של תו' אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע. תרגום של נביאי' יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי' זכריה ומלאכי ונזדעזעה א"י ד' מאו' פרסה על ד' מאו' פרסה יצתה ב"ק ואמרה מי הוא זה שגילה סתרי' לבני אדם עמד יב"ע על רגליו וא' אני שגליתי סתריך לב"א גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקו' בישראל' ועוד ביקש לגלו' תרגום של כתובים יצתה ב"ק ואמרה לו דייך. Für das Letztere fügt die Gem. hinzu: משום דאית ביה קץ משיח; mit Bezug auf das Alter des Tharg. zu Pentat. in Bezug auf die Stelle מפורש זה תרגום noch: שכחום וחזרו ויסדום; als Ursache dafür, dass das Unternehmen bei den

Propheten so bedenklich erscheint und nicht bei Pentat. noch: דאורייתא מיפרשא מילי דנביאי איכא מילי דמיפרשן ואיכא מילי דמסתמן, und wird dafür ein Beispiel aus Zach. 12 11 angeführt א׳ ר׳ יוסף אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר כמספד הדדרימון בבקעת מגדון, wobei. Trotz der ganz legendenhaften Färbung dieser Stelle wurde doch bis vor Kurzem und fast noch heute die Zurückführung dieser Thargume auf die angegebenen Autoritäten ohne Bedenken angenommen, die anfängliche im 17. Jahrhundert entstandene, tendentiöse Kritik katholischer Gelehrten wird eben wegen dieser Absichtlichkeit, die sie dann auch zu weit führte, beseitigt. Und dennoch erregen sie, ohne weitern Einblick in den Charakter der Uebersetzung selbst schwere Bedenken. Weder aus Pentat. noch aus Propheten kommt je ein Tharg. in der Mischna (die Stelle zu 1 Sam. 1 11 in Nasir 9 5 ist späterer Zusatz, vgl. Kerem-Chemed VI, 221. W. Z. V, 61 Anm.), in den Baraitha's und in der jerus. Gem. vor; nur die babyl. Gem. kennt sie (sehr wenig die noch jüngern Midraschim), aber auch diese nicht unter dem Namen jener oben angegebenen Autoritäten, sondern entweder דמתרגמינן wie das Pentateuchtharg. — Stellen bei Zunz GV. S. 63 Anm. e und Levy W. Z. V, 185 Anm. — oder כדמתרגם ר׳ יוסף, oder wenigstens führt sie Rab Joseph an — Stellen bei Zunz das., W. Z. III S. 250 und Anm. — eine Anführungsweise, wie sie in Beziehung auf das Prophetentharg. noch Hai Gaon hat im Commentar zu Tohoroth — Stellen: Urschr. S. 164 Anm.; — selbst Arukh nennt Onk. niemals, obgleich er sein Tharg. so häufig citirt, auch Aben-Esra nicht, nur המתרגם ארמית, während man allerdings damals es schon diesen Autoritäten beilegte. Die Stelle Pirke d. R. Elieser c. 38 zu 1 M. 45 27 וכיון שהסירו את החרם שרתה עליו רח״ק כבתחילה שנא׳ ותחי רוח יעקב אביהם ותרגם אונקלס ושרת רוח נבואה (bei uns קודשא) על יעקב אבוהון ist zwar etwas verdächtig, aber dass Sar-Schalom Gaon von ihm spricht ist bereits bemerkt; so haben Raschi, Maim. und alle spätern Erklärer seinen Namen; dasselbe gilt von Jonathan von Arukh an erst. — Wie ist ein solches Stillschweigen zu erklären? Nun kennt auch die jerus. Gem. jenen allgemeinen Bericht gar nicht, aber, das was die babyl. Gem. von Onkelos berichtet, berichtet sie, und als treue Tradition über Akylas, und wie die Babylonier für diesen Namen auch sonst אנקלוס —

so in alten Quellen, also Onkelos — ein Name, der ihnen
kannt war, — wohl Nikolaus, — so auch bei der Bibelü
setzung. Warum nun blos beim Pentat.? Vielleicht, dass
der Ausdruck תרגם עקילס התורה zu der Beschränkung verl
hat, dass die genannte Uebersetzung eine wörtliche war,
nur von der aramäischen des Pentat. gilt. Wieso sie zu
Namen Jonathan's gekommen, lässt sich schwerer ange
wir haben nur die ingeniöse Vermuthung Luzzatto's (W. Z
124 ff., Urschr. 163), dass es eine Erinnerung an Theodo
das ins Hebräische zurückübersetzt Jonathan giebt und
auch einen eine frühere Uebersetzung berichtigenden
Uebersetzer bedeutet. Jedenfalls haben wir es mit diesen be
Männern und einer so hoch hinaufreichenden Uebersetzun
wovon noch später — nicht zu thun. Dennoch hat der N
Jonathan sich noch auf eine andere Uebersetzung übertr
nämlich die des Pentateuch. Allein diese kennt keine
Autorität unter diesem Namen. Ausdrücklich wird j. Berac
5 1, Meg. 1 10 eine Uebersetzung angeführt, die in dem
Jonathan zu 3 M. 22 28, aber als אילין דמתרגמין und tad
In den Midraschim sind gleichfalls einige wenige Spuren;
Spätern erfahren wir zuerst vereinzelt von Autoren des 11. J
hunderts, Hai, Chananel, Alphasi, als תרגום א"י, wie
jerus. Thalmud auch bei den Alten heisst גמרא דבני מערבא
תלמוד א"י, — dann als תרגום ירושלמי, wie so oft bei A
und seinen Nachfolgern — Stellen bei Zunz und W. Z. II
erst im 14. Jahrhundert taucht Jonathan auf, wahrschei
durch falsche Auflösung der Apocope ת"י. — Dass Rab Jo
das Tharg. zu den Hagiographen angefertigt, ist ein bl
Einfall. Ueberhaupt ist eine Bekanntschaft mit ihm bei
Alten gar nicht ersichtlich, selbst Raschi weiss nichts
ihm — ausser etwa Esther; — erst mit Arukh beginnt
aber nicht unter Joseph's Namen.

Wir haben es also auch hier mit herrenlosem Gut zu t
und es geht uns hier, wie mit der ganzen Traditionsliter
es ist alles in spätern Ueberarbeitungen versteckt und
gerade in solchen, welche nicht zur offiziellen Geltung gekom
Wie dort Sifre und Mechiltha nebst jer. Gem. viel Altes,
ganz verdrängt worden, in sich schliessen, neben Neuem,
hinzugefügt worden, hingegen bab. Gem. den neuen, zur Gel

gelangten Standpunkt vertritt, und selbst das Alte, das sie aufnimmt, vielfach in neue Fassung bringt: so sind auch die recipirten Thargume zu Pentat. und Proph., jüngere babyl. Bearbeitungen, die nur hie und da die alte Form durchschimmern lassen, die andern Tharg. jerusalemisch, die die alten Bestandtheile oft zu einem grossen Theile treu bewahren, aber auch reichliche spätere Zusätze haben.

1. Onkelos' babyl. Thargum zum Pentateuch.

Die Schicklichkeit gebietet es, dass wir mit dem recipirten Tharg. zum Pentat. beginnen, wenn auch die chronologischen Ergebnisse ihm nicht den ersten Rang einräumen. — Wir haben es schon aus der allgemeinen Betrachtung erkannt: es ist babylonisch; das ist ferner bezeugt Kidd. 49a. Da heisst es in der Bar.: על מנת שאני קריינא כיון שקרא ג' פסוקים בב"הכנ הרי זה מקודשת ר' יהודה או' עד שיקרא ויתרגם יתרגם מדעתיה והתניא ר"י א המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף עליו הרי זה מחרף ומגדף אלא מאי תרגום תרגום דידן. Babyl. Schulen beschäftigen sich mit dem Tharg., die Massorah zu demselben giebt soranische und nehardeische Lesarten an. Auch Spätere nennen es geradezu תרגום בבלי, wie Rap. K. Chem. V, 223. VI, 24, nach ihm Levy W. Z. V, 190 nachweisen, zwar nicht bei Aruch בלעז wo ת' שלנו dem jerus. entgegengesetzt wird; auch die Raschistelle Meg. 21 b ob. והתרגום הוא לעז הבבלים ist nicht schlagend, hingegen wohl Thoss. Menach. 44a Ende ובתרגום בבלי; Isaak b. Abr. bei Mord. Gitt. c. 9 Ende אני בדקתי בתרגום בבלי ראשון שהוכא מרומי; Meïr aus Rothenbg. bei Orchoth Chajjim und Kholbo מן הדין הי' לנו לחזור הסדר בתרגו' ירו' כי יותר מפרש העברי מתרגום שלו, אך שאין מצוי בידינו ואף כי אנו נמשכים אחר מנהג הבבליים. Allein das ergiebt sich auch aus der Sprache, wie hier הרא und ארי, jerus. המא und ארום, für בכן — או jerus. הידין, דכדין; למען — בדיל, jer. בגין, מן בגלל; גוף — נאף jer. נור Urschr. 54 Anm. 5; סביב b. סחור סחור, jer. חזור חזור; die Infinitivform ערע für קרת, קרא, bab., ארע jer.; — noch weitere Versuche Levy W. Z. V, 189 f. — Damit ist das späte Alter schon ausgesprochen, denn vor der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts giebt es keine babyl. Literatur. Aber es ergiebt sich noch mehr aus dem Inhalte, j. Ztschr. IX, 95 ff., dazu noch 5 M. 26 17. 18.

Dieses Beispiel giebt uns auch 2. die Anleitung zu erkennen, wie er das frühere Tharg. benutzt. Denn nicht das jerus. pseudo-jonathanische Tharg. hat ihn, vielmehr er jenes benutzt und seltsam beschnitten j. Ztschr. IX, 86 f.

Und so ist 3. seine Sprache kein eigentliches Aramäisch, sondern eine erkünstelte Sprache, Ztschr. das. 93 ff.

4. Der Charakter der Uebersetzung ist Wörtlichkeit, Treue wie bei Aqu. und dies ist eben ein Resultat der spätern Zeit, die gegen das Ueberwuchern der freien Uebersetzung sich verwahrt. Freilich hält er sich daran doch nicht peinlich streng, vielmehr nimmt er geläufiges Halachische wohl auf, so wenn לא תבשל גדי בחלב אמו mit לא תיכלון בשר בחלב wiedergiebt und Aehnliches. Das Verfahren der alten freien Paraphrase adoptirt er vollständig bei poetischen Stücken.

5. So schlägt er denn auch das Verfahren ein, in dem alle Uebersetzer zugleich mit Punctatoren und Accentuatoren einstimmig sind, jeden unschicklichen Ausdruck von Gott zu entfernen. Das hat schon Luzzatto in Oheb-Ger (Wien 1830) reichlich belegt (nur schlecht disponirt), Ztschr. 100 ff. אגזל für ארדה und dgl., ראיתי — גלי קדמי, שמעתי — שמיע קדמי, Gott erzürnen ארגיזו קדם ה' und vieles Aehnliche, daher auch יקרא, שכינתא, מימרא, daher Manches unübersetzt, die Nebeneinanderstellung mit Menschen vermieden, 2 M. 14 31 והאמינו בה' ובמשה עבדו‎ במימרא דה' ובנבואת משה עבדיה; 4 M. 21 5 וידבר העם באלהים ואתרעם עמא במימרא דה' ועם משה.

6. Ebenso die Ehre der Frommen, vgl. Ztschr. S. 103.

7. Hingegen ist die Decenz in den Ausdrücken von ihm weniger beachtet; es ist dies die Durchführung der Regel Meg. 4 9: המכנה בעריות משתקין אותו, so dass er den Ausdruck גלי עריתא, nicht בזי, nicht קלנא und Anderes dgl. meidet.

Unsere Ausgaben sind sehr verwahrlost, während alte Ausgaben und Handschriften Vorzüge haben. Dafür hat Luzzatto in Oheb-Ger Schönes geleistet. Er hat uns auch die Massorah zum Tharg. mitgetheilt — so hoch hielt man das Thargum — in Oz. Nechmad IV (Wien 1864) S. 156—173, ZDMG. XVIII, 649—57. Commentare dazu, Büchlein Pathschegen (פתשגן), wovon eine Abschrift 1451.

Das Resultat ist das des Meïr aus Rothenburg (ob. S. 103). Onkelos bietet nichts Neues; sein Text ist der Unsrige; seine

Exegese die gewöhnliche; seine Wiedergabe wenig belehrend. Seine Bedeutung ist sehr zu beschränken; er ist allerdings ein Uebersetzer aus dem 3—4. Jahrh., aber kaum von besonderem Geschicke.

2. Jonathan, babyl. Thargum zu den Propheten.

1. Für den babyl. Ursprung sind bei ihm noch andere positive Zeugnisse. Auch hier nämlich ist die Sprache dieselbe, die haggadischen Bestandtheile sehr spät, wie schon bei Zunz S. 63, die Zunz für Interpolationen hält, während ich schon W. Ztschr. III, 250 ff. darauf hinwies, dass man weit eher späte Abfassung anzunehmen habe — vgl. noch zu Jer. 28 16. 17. Aber er hat die babyl. Lesarten (Urschr. 482 ff.) und auch die סבירין der Massorah sind der Art, z. B. Jos. 22 4 (ed. Lagarde).

2. Auch er hat sicher ein älteres Thargum benutzt, wenn uns auch hier kein vollständiges Jer. erhalten ist, wir daher keine Controlle haben, auch bei seiner freiern Stellung der Nachweis der Entlehnung schwieriger zu führen ist. Jedenfalls sind die Nachweise von Zunz S. 77 f. über die in unsern Ausgaben befindlichen, von den Alten angeführten תוספתא, dem von Luzzatto angegebenen תרגום דארעא דישראל, in W. Ztschr. V, 132 ff., besonders in der neuen Ausgabe von Lagarde die ירושלמי. An einer Stelle jedoch, Richt. 5 5 dürfte eine solche Entlehnung mit ziemlicher Sicherheit nachzuweisen sein; auch der Ausdruck במסרא das.

3. Auch seine Sprache lässt sich als gemachte weniger bezeichnen, da er sich die Wörtlichkeit nicht zum Gesetze macht; dennoch ist z. B. חתר Ezech. 8 8. 12 5. 7. 12 lediglich Aufnahme des hebräischen Wortes; so שולל Mich. 1 8 mit בשולא (cod. Reuchl.) oder בשולליא bei uns.

4. Denn eben der Charakter seiner Uebersetzung geht durchaus nicht auf Wörtlichkeit aus, sie ist im Gegentheile unleidlich paraphrastisch, z. B. Hos. 5 8; daher ist

5. seine Umschreibung, um Ungeziemliches von Gott abzuwenden, im höchsten Grade willkürlich, in gleicher Weise bei den Stellen

6. gegen Israel und Fromme oder

7. bei sonstigem Anstössigen und

8. lässt er aus derlei Gründen Manches ganz unübersetzt, ferner גוים ואלהיו 2 Sam. 7 23.

9. Natürlich ist er voll Hagadah's, wie bereits oben bemerkt.

Bei diesem Character ist er doch als höchst werthvoll betrachtet worden; Raschi und Kimchi führen ihn immer an, wenn sie auch hie und da sich über ihn wundern. Letzterer deutet seine הרחקת הגשמיות Richt. 9 13 המשמח אלהים ואנשים; man bringt ihm Trankopfer, 2 Sam. 7 13, Jer. 14 8 und sonst. Ebenso hoch hielt ihn Maimonides, so dass er More III, Anf., in der מרכבה sich vielfach auf ihn stützt.

Diese vielen Anführungen, sowie die Arukh's sind sehr belehrend über seinen Text; ebenso die neue Ausgabe Lagarde's nach cod. Reuchl. 1106 mit den פליג, ל"א, ס"א, י"ד und ירוש';
nur schade, dass in derselben nicht die Citate der Alten genügend verwerthet werden.

3. Pseudo-Jonathan und jer. Fragmenten-Thargum zum Pentateuch.

So sind die anerkannten Thargume zu Pent. und Propheten babylonische, aus dem Ende des 3. oder Anfange des 4. Jahrhunderts. Sollte keine Spur von frühern und zwar von solchen aus dem Stammlande, Palästina, geblieben sein? Man hat übersetzt, hat auch niedergeschrieben, wenn auch freilich der mündliche Vortrag immer Regel blieb, j. Meg. 4 1: ר' חגי א' ר' שמואל בר רב יצחק אזיל לכנישתא חמא חד סופר מושט (פושט?) תרגומא מן גו סיפרא א"ל אסיר לך דברים שנא' כפה בפה דברים שנא' בכתב בכתב. Dass wir keine Spur von den babylonischen Thargumen in den älteren palästinischen Quellen finden, ist selbstverständlich, aber von ältern palästinischen? Allerdings, aber in eigenthümlicher Art, mit Tadel belegt, so zu M. Meg. 4 9: האו' מזרעך לא תתן להעביר למלך (3 M. 18 21) משחקין אותו בנזיפה, jer.: ומן מזרעך לא תתן לאתעברא בארמייתא, wovon offenbar weder M., noch Babli etwas erwähnen und dennoch ist es die Ansicht Ismael's (jer. babl. 25a) זה שהוא נושא ארמית ומעמיד ממנה בנים מעמיד אויבים למקום, dann vorhergehend zu 3 M. 22 28 in Jer.; nicht minder ist die Erklärung des Jer. zu derselben M. המכנה בעריות משחקין אותו in j. mit בשירתא דאבוי ובעריתא דאימי fehlerhaft für כבוד עד' und aus dem Tharg. gerade wie im Babl. קלה אביו וקלון אמו, wie wirklich im

Prophetenthargum meist für עריח gesetzt wird. Man kennt das Tharg. und tadelt es, d. h., es entspricht nicht späteren Anforderungen, während es die älteren wiedergiebt, wie wir von Ismael erfahren und — wie es in unserem Pseudo-Jonathan buchstäclich erhalten ist. Also hier haben wir das alte palästinische Thargum. — Und dennoch nicht das alte, denn dass es, wie es uns vorliegt, eine Ueberarbeitung aus jüngerer Zeit ist, ist offenbar. Neben den hagadischen Entlehnungen, die Zunz S. 72 und 76 zusammenstellt und von denen ein Theil sicher erst einer späteren Zeit seine Entstehung verdankt, ist noch besonders hervorzuheben zu 1 M. 21 21: ונסיב אתתא ית עדישא ותרכה. ונסיבת ליה אמיה ית פטימא אתתא מארעא דמצר (Pirke R. Elies. c. 30, j. Ztschr. V, 103 f. und 313); auch 4 M. 24 24 scheint allerdings in der Hauptrecension die Lombardei genannt: ויפקון באכלוסין סגיאין מן למברניא ומארע אטליא, während ein Fragmenten-Tharg. liburna hat כלברניא מן מדינתא רבתא und jedenfalls auch das weströmische Reich schon das überwiegende war.

Dennoch hat es andererseits sehr alte Bestandtheile treu aufbewahrt, so agadisch über Chanoch (Urschr. 198), Gog, König von Magog, Johann Hyrkan, Jannes und Jambres 2 M. 1 15 (Urschr. 474). An allen Stellen corrigirt das Fragmenten-Tharg. Noch schärfer tritt das hervor in den halachischen Abschnitten, so die drei Maasser (das. S. 177, II, 181 A.), das vierte Jahr der Baumfrucht (182), ferner für zweites Pessach (186), die Theilung zwischen ש"ח und ש"ש (193), יבאתו עד הטרפה (I und II, 194), אלהים לא תקלל (273), ושלח את השעיר 3 M. 16 22) ויסוק צפירא על טוריא דבית חדודי וידחיניה רוח (Oz. Nechm. III, 14) ואם ימעט הבית מהיר ויקא מן קדם ה' ויפר משה, 2 M. 12 4 ממנין עשרא, gleich Jos. j. Kr. VI, 9, 3 Fratrien von mindestens 10, zuweilen auch 20 Personen und Thosa. Pess. c. 4 Ende (babl. 64b) אין לך כל פסח שלא היו עליו יותר מעשרת מנין. — 3 M. 21 9 כי תחל לזנות את אביה, עד דהיא עם בית אבוהא וזניה, wie Elieser und Ismael, Sifra z. St., j. Sanh. 7 1. babl. 51ab blos ארוסה. — 4 M. 19 2 von der rothen Kuh ברת תרתין שנין und 5 M. 21 3 von der zu knickenden Kalbin ברת שתא, beides wie Elieser: עגלה בת שנתה ופרה בת שתי, während Chachamim: עגלה בת שתי ופרה בת שלוש או ארבע (M. Parah 1 1 und Sifre zu den St.); 4 M.

5 28 ותתעבר בבר דכר, ונזרעה זרע, wie Jos. Alt. III, 11 6: *παιδίον ἄρρεν*, wie Ismael gegen Akiba (das. IV, 92). — Ebenso in Erklärungen, wo häufig ältere und jüngere neben einander stehen, 1 M. 48 22, 1 M. 30 40 משכוביתא — אל (Urschr. 244), כפרת 2 M. 40 8 (Urschr. 246), die unreinen Vögel in 5 M. (247); 5 M. 32 8 למספר בני ישראל (Urschr. 294). — Noch die eigenthümliche Erklärung 1 M. 24 66 מי האיש הלזה (DMG. XII, 140 f., Oz. Nechm. III, 62 ff.) את והב בסופה 4 M. 21 14: בעלעולא דסגירותא (DMG. XIV, 316 f.). Vgl. d. Excurs in Urschr. S. 451—480.

Angeführt wird es von Hai Gaon an, vorzugsweise vom Arukh, im Allgemeinen übereinstimmend mit einer der zwei Recensionen.

So ist denn das Ergebniss, dass wir es hier mit einem Tharg., mit einem Bau zu thun haben, der sehr alte Grundmauern hat, aber mit einer Unzahl neuer Zuthaten versehen ist. Diese Ueberlieferung solch alten Gutes unter vielem Schutte, hat für uns den Vortheil, dass wir hier das Zeugniss haben, wonach auch in Palästina Lesarten und Erklärungen cursirten, denen wir in der dem Samaritaner und andern Uebersetzungen zu Grunde liegenden Recension begegnen, die aber später beseitigt worden sind, und dass wir für den Entwicklungsgang der Methode und der Halacha in ihm ein neues Zeugniss erlangen, und zwar für die alte Richtung. Das Verhältniss der beiden Recensionen, der vollständigen und der nur in einzelnen Glossen vorhandenen, ist bei der Natur solcher Glossen, die nach dem individuellen Geschmack der Abschreiber ausgewählt werden, schwer festzustellen; dennoch scheinen die Glossen theilweise Berichtigungen des alten Thargum-Textes zu sein. — Das Verfahren ergibt sich nun als das freie, sehr umschreibende.

Dem Character nach ist die Scheu im Ausdrucke noch stärker, so ברכת וקללת 5 M. 11 26. 28. 30 1. 19 וחילופה; 1 M. 49 4: אל תותר „Du wirst nicht weiter sündigen und was du gesündigt wird dir verziehen werden“; 5 M. 33 6 ויהי מתיו מספר sie seien mitgezählt mit den Brüdern in Israel oder unter den Helden; 1 M. 49 6 ארור אפם, Schechem war verflucht, gegen den sich der Zorn gewendet; das. 12 חכלילי fröhlich; 2 M. 32 25 פָּרֻעַ das Volk habe sich seines Haarschmuckes beraubt.

Was gegen die Schamhaftigkeit Verstossendes betrifft, ist schon früher berührt.

Es ist schmerzlich, dass uns keine Handschriften zu Gebote stehen, die uns einen klaren Blick in die schichtenweise Auflagerung dieses Tharg. werfen lassen. Wir haben blos die Autorität der Handschrift, nach welcher die erste Ausgabe Vened. 1590 erschienen ist.

4. Jeruschalmi zu den Propheten.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass ein älteres Tharg. als unser gegenwärtiges zu den Propheten vorhanden gewesen; dem Rab Joseph war ein solches bereits bekannt, und sind auch die Anführungen aus demselben, welche die babyl. Gem. und Gaonim unter seinem Namen anführen, lediglich die unsrigen, so ist doch zu vermuthen, dass er noch andere Thargum-Erklärungen gekannt und benützt, wenn er auch die aramäischen Worte nicht angiebt. Von sämmtlichen, bei Frankel S. 11 und A. 2, angeführten Gemarastellen zwar, in denen Josef Verserklärungen giebt, ist keine Spur in irgend einem Thargum geblieben, wohl aber gerade von Stellen, die er nicht anführt. So lesen wir in seinem Namen Schabb. 56a, Khethub. 9b die Deutung von ואת ערבתם תקח (1 Sam. 17 18) דברים המעורבים בינו לבינה וכו' zur Belegung des Ausspruches: כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו דכתי'.. ואת ערובתם תקח מאי ערובתם תני רב יוסף דברים.. u. s. w. Mit diesem Worte wissen die alten Uebersetzer nichts anzufangen, so dass Aqu. (nach einer Rec.) sogar das hebr. Wort einfach in seine Uebersetzung aufnimmt, keiner hat die angegebene Deutung, nur der jer. in Codex Reuchl. ed. Lag. וית גט פטורי נשיהון תיסב ותיתי. — Den Ausspruch לוחות מונחים בארון belegt R. Jos. Bab. batra 14b, Men. 94a mit dem V. 5 M. 10 2 ואכתוב על הלוחו' את הדברים אשר היו על הלוחו' הראשונים אשר שברתי ושמתם בארון. — Dort ist keine Andeutung davon in den Tharg., allein B. b. wird auch der V. 1 Kön. 8 8 אין בארון רק שני לוחו' האבני' אשר הנח שם משה בחרב herangezogen und wieder lesen wir da in jer. das.: לא ... מידת בארונא אלהין תרין לוחי אבני קיימא ולוחיא תבירים דאצנע תמן משה כד איתברו על עובדי עגלא חורב. Daraus — uud vielleicht noch aus andern Stellen — scheint hervorzugehen, dass Joseph thar-

gumische Traditionen hatte, die er aggadisch verwendete, wenn sie auch in das officielle babyl. Tharg. keinen Eingang fanden. Von einem solchen jer. Tharg. zu Propheten sind uns nun auch einige Fragmente geblieben; einige giebt Zunz S. 77 ff. an, die nicht alle zuverlässig sind (W. Z. III, 253 f.). Die תוספתא דארעא דישראל, welche Luzz. einer jungen Handschrift entlehnte (das. V, 132 ff.), sind wahrscheinlich sehr jungen Datums. Anders verhält es sich mit den Glossen zu Cod. Reuchl. vom Jahre 1106 unter der Bezeichnung 'ירו, von denen zwei bereits angegeben, und die, nicht spärlich, starke hagadische Zusätze geben. Hier haben wir selbst Aggadisches, für das wir sonst keine Quelle haben. So wenn Jos. 5 15 der heilige Boden dahin gedeutet wird, dort werde dereinst das Lehrhaus Elisa's stehen; zu 10 41 גשן als גרר genommen wird, das Abimelech dem Abraham geschenkt und woselbst — seltsamer Weise — die Israeliten unter den Egyptern geweilt; Deutungen für Städtenamen, wie צרת השחר Jos. 13 18, אבן בהן בן ראובן 15 6; vgl. übrigens 18 28 und 19 26; der Eselskinnbacken des Simson wird auf den Esel zurückgeführt, den Abraham bei der beabsichtigten Opferung Isaak's geritten; נחבא אל הכלים 1 Sam. 10 22: בבית אולפנה טמיר ומצלי וקרי במאני zu 1 Sam. 17 4 Simson sei der Sohn der Orpah (was thalm.) und des Simson gewesen und Aehnliches. — Ob nun diese Glossen einer alten Uebersetzung angehören? Aelter scheint איזמילין טירין für חרבות צורים Jos. 5 8 mit allen alten Uebersetzungen als unser איזמלוון חריפין; אלה קנאי in Jos. 24 19 für אל קנא, das babli umschreibt und das fälschlich noch in unsern Text gekommen, während es im Cod. Reuchl. fehlt. Bei den aggadischen Zusätzen, insofern sich die Quellen finden, lässt sich ein älterer Character nicht herausfinden; ich will auch kein entscheidendes Gewicht legen auf seine Deutung des השכם והערב 1 Sam. 17 16 mit בעידן קרבן תדירא דצפרא ורמשא, während Sotah 42b כדי לבטלן מק"ש שחרית וערבית. Seine Sprache ist ächt jerusal., wie טלק Jos. 7 23; פילקחיא (für פילגש, bab. לחינתא) Richt. 8 31; מסאסא für מַלְמַד Richt. 3 31; vgl. Pessiktha ed. Buber 153a und Parall.; דְשַׁר für יָתֵד Richt. 4 21; vgl. Tharg. Esth. 1 6 und sonst.

Jedenfalls verdienen diese Ueberreste noch aufmerksamere Prüfung.

5. Thargume zu den Hagiographen.

Dass auch diese Bücher schon in alter Zeit ihr Thargum hatten, wenn auch aus ihnen gottesdienstliche Vorlesungen nicht üblich waren, ist aus der alten Erwähnung eines geschriebenen Tharg. zu Hiob ersichtlich. Dass wir es bei den uns vorliegenden — zu sämmtlichen hagiographischen Büchern — mit Ausnahme von Daniel, Esra, Nehemia — mit einer jerusalemischen Arbeit zu thun haben, beweist durchgehends ihr Sprachcharacter. Sicher ist auch, dass sie sämmtlich Ueberarbeitungen gefunden haben, und in ihrer alten Form uns nicht vorliegen; dafür zeugen Elemente in ihnen, deren einige Zunz S. 64 A. c. anführt. Erwähnt wird es erst von Nathan b. Jechiel, bald schlechtweg als Tharg., bald als jerus. Tharg. Auch seine durchgehende Uebereinstimmung mit unserm Text spricht für seinen spätern Abschluss, aus jüngerer Zeit. Allein das schliesst nicht aus, dass wir in ihm einen Fortbau auf alter, zum Theile erhaltener Grundlage zu erblicken haben. Man überliess eben diese Bücher der Gilde der Methargemim, die, ihre Ueberlieferung benützend, in der ihnen geläufig gewordenen jerusalemischen Sprache erweiternd und berichtigend fortarbeiteten. Man gestaltete sie nicht babylonisch um, beschränkte sie nicht, so dass die Bücher, welche doch auch öffentlich vorgetragen wurden, also die fünf Megilloth — namentlich Esther und Echa, aber auch die drei andern an den drei Festen — zu einem höchst überschwellenden Thargum kamen, Esther gar zwei erhielt, von denen das sog. Zweite, ganze aggadische Abhandlungen und reichsten Legendenschmuck (die theilweise doch alte Quellen haben, so z. B. wie Salomo Nachricht durch den תרנגול ברא von der Königin von Saba erhält und seinen dadurch bewirkten Beziehungen zu ihr (1 2), was bereits im Koran mit dem הדהד berichtet wird) enthaltend, das ältere zu sein scheint, da es am frühesten angeführt wird (Soferim 13 6 zu 3 1 als Tharg. R. Jos.), sich auch mehr in alten Handschriften findet, als das erste (z. B. im Bresl. Mar. Magd. Cod. v. J. 1238). Beide haben ganze alphabetische Dichtungen, wie II zu 1 1. 2. 5 1. zwei 7 10 zwei, I zu 5 14; eine Erscheinung, die nicht auffallend ist, da abgesehen von den biblischen alphabet. Liedern, auch die Syrer dieselben in Anwendung brachten.

Wenn bei diesen Megilloth die Fluth frühzeitig anwuchs, so erhielt sich im Gegentheil das Thargum zu den Sprüchen wohl am meisten in seiner alten Gestalt und zeigt einen von allen sonstigen thargumischen Arbeiten, die uns vorliegen, ganz abweichenden Character, der aber seiner Hälfte nach wörtlich mit dem Syrer übereinstimmt, so dass sie zur gegenseitigen Berichtigung dienen und zwar selbst da, wo vollständige Abweichungen von unserm Text stattfinden, und sie meist mit den 70 übereinstimmen. Blos einzelne Beispiele: 7 22. 23: ועכס אל מוסר אויל עד יפלח חץ כבדו, das. ותוך לאסורא ואיך כלבא אילא דמפריח גירא בכבדית, ebenso Syr., *καὶ ὥσπερ κύων ἐπὶ δεσμούς, ἢ ὡς ἔλαφος τοξεύματι πεπληγὼς εἰς τὸ ἧπαρ*; hingegen Sym. *ἐπὶ δεσμῶν ἀφρων*; — 10 4 ראש עשה כף רמיה: מסכנותא ממככא לגברא, *πενία ἄνδρα ταπεινοῖ*, Hier. giebt unsern Text. — 10 7 ירקב: נדעך, *σβέννυται*, Aqu. und Sym. hingegen *σαπήσεται*; — 20 כמעט: מחתא Syr. מרתא הו, wo 70 sogar wörtlicher *ἐκλείψει*, er nimmt ab; Sym. *εὐτελής*, werthlos; Aqu. und Theod. ganz wörtlich. — 11 15 רע ירוע כי בישא מבאש בצדיקא מטול דהוא ערב ערב זר ושונא תוקעים בוטח מא דארע לזדיקא חילוני: וסני לאילין דסימין סברהון באלהא מטל דסנא לדמסכין לסברא, *πονηρὸς κακοποιεῖ ὅταν συμμίξῃ δικαίῳ, μισεῖ δὲ ἦχον ἀσφαλείας*; Sym. im zweiten Theil wörtlicher (Jeb. 109b ganz anders). — 27 מנע בר יקבהו לאום: מן דכלי עבורא באולצנא נשבקוניה לבעל דבבוי, *ὑπολείποιτο αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν*, alle andern griech. Uebers. mit unserm Text. — Eine Abhängigkeit das. 31 הן צדיק בארץ ישלם אף כי רשע וחוטא: אן הן צדיקא בארע' מתחסן ורשיעי וחטאי סיפין מן ארעא Syr. וזדיקא למחסן רשיעא וחטיא איכא משתכח, 70: *εἰ ὁ μὲν δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται*. — 12 19 ועד ארגיעה לשון שקר: וסהדא מסהרהב, Syr. וסהדא מסרהבא *μάρτυς δὲ ταχὺς γλῶσσαν*, auch hier. — 12 21 לא יאנה: לא שפיר, Syr. ebenso, 70 *οὐκ ἀρέσει*, Hier. non contristabitur. — 28 ודרך נתיבה אל מות, Tharg. ואורח דעותנא למותא = Syr. דאבתנא, 70 *μνησικάκων εἰς θάνατον*. — 13 12 תוחלת ממשכה מחלה לב, Tharg. מן דמשדי למעדריה טב מן דתלי בסברא, Syr. טב הוא בר נשא דמשרא למעדרו טב מן הוא דתלא בסברא, 70 *κρείσσων ἐναρχόμενος βοηθῶν καρδίᾳ, τοῦ ἐπαγγελλομένου καὶ εἰς ἐλπίδα ἄγοντος*, Aquila stimmt mit Tharg. überein. — 15 ודרך בוגדים איתן, Tharg. וארחא תקיפא דבזווי תיבד, Syr.

ואורח' דעולא לאבד', 70 ὁδοὶ δὲ καταφρονούντων ἐν ἀπωλείᾳ. — 19 ותועבת כסילים סור מרע, Tharg. ומרחקתא דסכלי פריקא מן ידיעתא, Syr. פרוקא הי מן ידעתא, 70 μακρὰν ἀπὸ γνώσεως, Aquila wie unser Thargum. — 14 14 ומעליו איש טוב, Tharg. וגברא טבא נסבע מן דחלתיה, Syr. מן דחלתא דנפשה, 70 ἀπὸ δὲ τῶν διανοημάτων αὐτοῦ. — 30 חיי בשרים לב מרפא, Tharg. דמפליג (דמפיג) חמתיה דלביה אסיא הוא דביסריה, Syr. דמפיג חמתה אסיא הוא דלבה, 70 πραΰθυμος ἀνὴρ καρδίας ἰατρός, Hier. wie unser Thargum. — 33 ובקרב כסילים תודע, Tharg. שטיותא תתידע, Syr. לא תתידע, 70 οὐ διαγινώσκεται, so auch Aquila und Theodotion. — 15 4 וסלף בה שבר ברוח, Tharg. ודאכיל מן פירוהי נשבע, Syr. wörtlich so, 70 ὁ δὲ συντηρῶν αὐτὴν πλησθήσεται πνεύματος. — 16 2 ותכן רוחות ה', Tharg. ואלהא מתקן ארחתיה, Syr. ומריא מתקן אורחתיה, 70 fehlt, Theod. wie Tharg. — 33 בחיק, Tharg. בעובא דעיצתא, Syr. בעבא דאנתא wohl דאעתא, 70 εἰς κόλπους ἐπέρχεται πάντα τοῖς ἀδίκοις. — 17 9 ושנה בדבר, Tharg. Ms. 1238 ודסני מילתא, Syr. ודסני למכסו (wohl לִמְכַסְיו zu lesen, entsprechend dem ersten Theil des V.), 70 ὃς δὲ μισεῖ κρύπτειν, Sym. und Theod. δευτερῶν. — 12 פגוש דוב שכול באיש, Tharg. פגיע דוב ורתיתא בגברא חכימא לא מתביע וסכלא בשטיותיה נפל, Syr. נפל רניא ודחלתא לגברא חכימא ולסכלא בשטיותה, 70 ἐμπεσεῖται μέριμνα ἀνδρὶ νοήμονι κτλ., Theod. wie Tharg. — 14 פוטר מים, Tharg. אשיד דמא היך מיא מגרי תגרי וקדם קריא אטעי דינא, Syr. ודאשיד דמא דינא מגרגר קדם שליטא, 70 noch abweichender, Theod. wie bei uns. — 26 גם ענוש לצדיק, Tharg. למתך לצדיקיא לא שפיר אף לא לממחי צדיקיא דאמרין תריצותא, Syr. wörtlich so, 70 abweichend, Aquila wörtlich. — 18 19 אח נפשע, Tharg. (Lagarde דמתעדר) מן אחוי היך אחא דמתעוי קריתא עשינתא ואחדא היך סוכרא דחוסנא, Syr. אחא דמתעדר מן אחוהי איך מדינתא מן חסנה, 70 ἀδελφὸς ὑπὸ ἀδελφοῦ κτλ, Aquila wie bei uns. — 19 6 וכל הרע לאיש מתן, Tharg. ודלבישין יהיב מוהבתא (Ms. 'ולדב), Syr. wörtlich wie Ms., 70 πᾶς δὲ ὁ κακὸς κτλ., Sym. wie wir. — 7 מרדף אמרים לא המה, Tharg. איכא דטרך במלוי לא שריר (Ms. איבא דטרבן), Syr. אינא דטרכן במלוהי לא שריר, 70 ὃς δὲ ἐρεθίζει λόγους οὐ σωθήσεται, Sym. Anfang wie bei uns, dann ἀνύπαρκτος, Theod. ganz wie bei uns. — 14 אשה משכלת (ומ"ה), Tharg. מתמסרא איתתא לגברא (Ms. מתמברא), Syr. מתמכרא, 70 ἁρμόζεται, Aqu., Sym., Theod..

wie bei uns. — 19 כי אם תציל ועוד תוסיף, Tharg. וכמה דמתעלי על טועניה מוסיף, Syr. וכמא דמעלא על טענה מוסף, 70 abweichend, Aqu., Theod. wie bei uns. — 20 4 מחרף עצל לא יחרש Tharg. מתחסר עטלא לא שתיק, Syr. מתחסר חבננא ולא שתוק. — 14 רַע רַע וכו', Tharg. תברא לחבריה נאמר דקני והידין נשתבח ונימר, Syr. רחמא נאמר לחבריה דקנית והידין נשתבח ונאמר, 70 fehlt, Theod. wie bei uns. — 20 באישון חשך, Tharg. איך דחשוכא? אחונא, Syr. איך בבתא חשוכתא, 70 *κόραι τῶν ὀφθαλμῶν*, Sym. wie bei uns. — 30 תמרוק ברע (Khethib תמריק), Tharg. פגעו בבישא, Syr. ebenso, 70 *συναντᾷ κακοῖς*, Sym. aufreiben. — 21 4 ונר רשעים, Tharg. ושרגא, ebenso der Syr., 70 *λαμπτήρ*, so alle, auch Hier. und Vulg. — 22 11 אֹהֵב טהור לב, Tharg. רחים אלהא דכי לבא, Syr. רחם לאלהא אינא דדכא בלבה, 70 *ἀγαπᾷ κύριος ὁσίας καρδίας*. — 23 4 אל תיגע להעשיר, Tharg. לא תקרב לעתירא אלא בביונתך פרק מניה, Syr. לא תתקרב לעתירא אלא בחכמתא את פרק מנה, 70 *μὴ παρεκτείνου κτλ.*, Aqu. wie bei uns, Theod. den Schluss so — das Andere fehlt. — 24 5 גבר חכם בעוז, Tharg. גבר חכימא מן עשינא ונברא דידיעתא מן הו דוריז בחילידה, Syr. מן גנבר חילא, 70 *κρείσσων σοφὸς ἰσχυροῦ καὶ ἀνὴρ φρόνησιν ἔχων γεωργίου μεγάλου*, auch Sym. liest מֵאמץ. — 22 ופיד שניהם מי יודע, Tharg. דשניהון מן ידיע (Ms. ושפונא, Lag. וכספוחתא) וסופא, Syr. וסופא דשניהון, alle griech. Uebers. *ἀμφοτέρων*! — 25 1 משלי שלמה, Tharg. מתלוי עמיקי דכתבו רחמוי דחוקיה, ebenso der Syr., 70 *αἱ ἀδιάκριτοι, ... οἱ φίλοι*, die anderen griechischen Uebersetzer haben Nichts. — 20 מעדה בגד ביום קרה, Tharg. דשקיל מרטוטא מן חבריה ביום דקרתא היך הוו דרמי (Ms. חולא) על נתרא (Ms. יתרא) ומצרף לליבא כיבא היך סמא למנא ואיך מלטיתא בקיסא היכנא כריותא מחרה לביה דגברא, Syr. ebenso wörtlich, nur liest er כריותא מהרא, 70 die letzte Hälfte *ὥσπερ σῆς κτλ.*, Symm. wie bei uns. — 27 וחקר כבודם כבוד, Tharg. אף לא למבציא מלי מיקרתא, Syr. ואפלא למבצא מלא משבחתא, 70 *τιμᾷν δὲ χρὴ λόγους ἐνδόξους*, Sym., Theod. wie bei uns. — 26 5 ענה כסול כאולתו, Tharg. אילא מליל עם שטיא בחכימותך דלא ניסבר בנפשיה דחכימא הוא, Syr. wörtlich so, 70 und die andern griech. Uebers. wie bei uns. — 7 דליו שוקים מפסח, Tharg. אין תיהל הלכאתא לחגירא תקבל מילתא מן פומיה דסכלא, Syr. wörtlich so, 70 u. Theod. annähernd, die Anderen noch mehr. — 10 רב מחולל כל ושכר כסיל, Tharg. סגי חייש

רב מחולל כשר כסיל בישרוי דסכלא ורויא עבר יטא, Syr. wörtlich, 70 συντρίβεται γὰρ κτλ., Sym. und Theod. wie unser Text. — 28 דמי, Tharg. אורחתא דקושטא, Syr. קושתא, 70 ἀλήθειαν. — 27 16 צפנירה, Tharg. רוחא גרבייתא קשיא ובשמא דימינא מתקריא, Syr. wörtlich, 70 Βορέας σκληρὸς ἄνεμος, κτλ., Sym. und Andre wie unser Text, nur bleibt צפן βορέας. — 19 כמים הפנים, Tharg. היך מיא והיך פרצופי דלא דמיו חד לחד איך דלא דמין היכנא לביתון דבני נשא לא דמיון חד לחד, Syr. פרצופא לפרצופא הכנא לא דמין לבותא ללבותא, 70 ὥσπερ οὐχ ὅμοια πρόσωπα προς. κτλ. — 21 לפי מהללו, Tharg. מן פומא דמשבחני, Syr. wörtlich so, 70 διὰ στόματος ἐγκωμιαζόντων αὐτόν. — 22 בתוך הריפות, Tharg. בגו סיעתא, Syr. בגו כנושתא, 70 συνεδρίου, Sym. und Aqu. richtig. — 23 ידע תדע, Tharg. מה דרעי אנת דע, Syr. ebenso, hingegen 70 γνωστῶς κτλ. — 24 ואם נזר, Tharg. אף שלם דרא לדרא, Syr. ואפלא משלם דרא לדרא, 70 οὐδὲ παραδίδωσιν ἐκ γενεᾶς εἰς γενεάν. — 26 ומחיר שדה, Tharg. וגדיא לתינרותיך, Syr. וגדיא למאמלתך, 70 wie unser Text. — 28 5 ומבקשי ה' יבינו כל, Tharg. כלהון טבתא, Syr. wörtlich so, nicht so 70. Der Syr. lässt טוב in V. 6 weg, nicht so das Tharg. — 11 וחקרנו, Tharg. ובסר ליה, so Syr., verdammt ihn (arab. חקר), 70 καταγνώσεται αὐτοῦ, Sym. und Aqu. wie wir (hingegen V. 18 יפול באחת, Tharg. בחדא, nicht die gute Lesart der 70 ἐμπλακήσεται und des Syr. בנוטצא, also statt אחת die Lesart בפח oder פחת). — Selbständiger V. 20 ואץ להעשיר, Tharg. ודרהוט בעוולה, Syr. ובישא בעולה, 70 ὁ δὲ κακός. — 29 1 איש תוכחות, Tharg. גברא דלא מקבל מכסנותא, so Syr., 70 anders. — 9 ואין נחת, Tharg. ולא מתחבר, Syr. ולא מתחפיר, 70 οὐ καταπτήσσει. — 11 וחכם באחור, Tharg. (Ms. מיחשב) וחכימא ברעיינא מְאֲכָה, Syr. מתחשב 70 abweichend, Sym. wie bei uns. — 18 באין חזון, Tharg. בסונעא דעוולאי מתחרע עמא, Syr. ebenso, 70 abweichend, Aqu. wie bei uns. — 19 ואין מענה, Tharg. דלא בלוע, Syr. דלא בלע, 70 dem Text gemäss: οὐχ ὑπακούσεται. — 21 מפנק מנער עבדו, Tharg. מתפנק מן טליותיה לעבדא נהוי, Syr. ebenso, 70 ὃς κατασπαταλᾷ ἐκ παιδὸς, οἰκέτης ἔσται. — 30 15 הב הב, so Tharg., Ms. מהבהבן, Syr. חביבן, 70 ἀγαπήσει, Sym. φέρε φέρε. — 31 ורזיר מתנים, Tharg. ואבכא דמודרזיל בינת תרנוגלי ותיישא דאזיל בית גיורא ומלכא דקאים (fehlt im Syr.) וממליל בית עממיה, ganz so Syr. und 70, die anderen — soweit wir Trümmer

von ihnen haben — schliessen sich mehr unserem Text an. — 32 אם נבלה בהתנשא, Tharg. לא תתרומם דלא תיטפש ולא תושיט אידך לפומך, Syr. לא תרג דלא תצטער, 70 abweichend. — 31 8 לאלם, Tharg. לחלין דלא מסטו דין, Syr. במלתא דקושתא, 70 λόγῳ θεοῦ (לְאֵלִים?), Andre wie wir; — das. חלוף, Tharg. עוולי, so auch Syr., 70 πάντας ὑγιῶς! Sym. wie bei uns.

Bezieht sich etwa auf derartige Thargume der Ausspruch in j. Meg. 1 9: בורגני אחד בידא לחן ארמית מחוך יונית? — Es zeigt sich uns in diesem Tharg. ein Zusammenhang zwischen jüdisch-aramäischer und christlich syrischer Literatur.

Das Tharg. zu den Psalmen hat hagadische Elemente, tritt in den Character der übrigen Tharg. entschiedener ein, was bei der vielfachen Benutzung der Ps. leicht zu begreifen ist.

Das Thargum zu Hiob stimmt mit unserem Texte mehr überein, muss aber verschiedene Recensionen erfahren haben, es enthält viele ח"א, נ"א, ל"א, die in Handschriften noch viel häufiger sind, gerade in ihnen sind auch eigenthümliche von unserem Text abweichende Lesarten, z. B. 31 34 אדם לא אצא פתח, das Tharg. bei uns ושתקית לא אפוק מעלנא, allein Ms. Bresl. Stadtbibl. Cod. 1232 ובר נש דלא אפיק מעלנא, Syr. וְאָדָם לא אוֹצָא) וכר נשא לא אהפכת בתרעא). — 34 6 אנוש חצי Tharg. בר נש דשדי גירי, Syr. מנו אנשא דאבד, hingegen 70 βίαιον τὸ βέλος μου.

Also die alten Thargume sind sehr selbständig unserem Texte gegenüber.

(Ueber das Thargum zur Chronik vgl. Kohler und Rosenberg in j. Z. VIII, 72. 135. 263.)

§ 18. Arabische Uebersetzung des Saadias.

Mit dem siebenten Jahrhundert begann eine neue Sprache die der herrschenden Bildung zu werden, nämlich die arabische, und alsbald stellte sich auch das Bedürfniss einer Uebersetzung in diese Sprache ein, dem Saadias ben Joseph Fajumi (geb. 892, Gaon 933, gest. 942) genügte. Neben den Grundsätzen, die die bisherigen Uebersetzer leiteten, stellten sich für ihn noch zwei andere Momente ein, die ernste Beachtung verlangten. Das eine war die aufstrebende Philosophie, mit der man die Bibel nicht in Widerspruch bringen durfte, das

andere der Karäismus, dem gegenüber die Tradition in Schutz genommen werden musste. Zu einer objectiven Auffassung des Schriftwortes gelangt man noch nicht, die wissenschaftlichen Hülfsmittel sind noch schwach, und so bleiben wir noch immer auf dem alten Wege.

Saadias hat die ganze Bibel übersetzt, vollständig gedruckt ist nur der Pentateuch (Constant. 1516 und in der Polyglotte) und Jesaias von Paulus (Jena 1790—91), allein Handschriften sind noch vorhanden, Bruchstücke mitgetheilt und vielfach durch Anführungen bei Späteren bekannt. Darüber bei Rapoport (Bikk. ha-Ittim 1829, S. 20—37), der zuerst unter den Juden die arab. Uebersetzung zu Jes. benutzte — aber dennoch ist dies, wie die erste, so auch die schwächste seiner Biographien. [Liter. üb. Saad. s. Bd. II, 145.]

Betrachten wir die Grundsätze, die ihn bei der Uebersetzung geleitet haben, so begegnen wir den üblichen:

1) Das Bemühen, von Gott Sinnliches fern zu halten, so צלם אלהים 1 M. 1 26 und sonst צורה.. מחלטא wie בני אלהים בנו אלאשראף 1 M. 6 2. 4, ebenso 33 15 כראת פני אלהים oder בני בכורי ישראל 2 M. 4 22 hinzugefügt: משרפא עלי metaphorisch (Uebers.: benignitate!) ראש Erhabenheit Jes. 59 17, עין Vorsehung, Wissen (עלם), Jes. 1 15. Ps. 11 4 סביל אלמגאז 5 M. 11 12, פנים Wohlwollen und Missfallen, Jes. 59 2 רחמתה wie 2 M. 23 15. 17 יד und זרוע macht Jes. 11 15, 25 10, 53 1, 63 12. נעמה wie Ps. 17 14, Hiob 10 8, 2 M. 3 10, 7 3, 9 3, 14 31, 24 11 oder 2 M. 6 8 אקסמת באמרי ähnlich 17 16 כי יד על כס יה. 33 22. 23, Jes. 49 16 u. dgl.

So auch bei sinnlichen Wahrnehmungen: Also für ראה 1 M. 1 4 ff. עלם, 1 M. 29 31, 2 M. 32 9, 33 12, oder wo das Wissen ein neues sein werde, transitiv, so לראות 1 M. 2 19 „zeigen", ebenso 9 16, 2 M. 33 13. ידעתי 1 M. 22 12 ich habe den Leuten kund gethan, ebenso 2 M. 33 5, 5 M. 8 2, 13 3. Ebenso um die Allwissenheit ausser Zweifel zu setzen, wird bei den Fragen an Adam und Kain 1 M. 3 9, 4 9 hinzugefügt מקררא, zum Geständnisse treibend, oder wie bei Bileam 4 M. 22 9 מפתתחא, an Moses 2 M. 4 2 מנבהא, erweiternd ויאמר 1 M. 1 3 פשא, besonders um das Sichtbarwerden, da ist immer das מלאך oder wo es besser passt אמר אללה und die damit verbundenen sinnlichen Ausdrücke übertragen: 1 M.

11 5. 7, 18 21, 2 M. 3 6, 34 9. 12 18. 23, 19 9 u. s. w., besonders 1 M. 17 22, 18 33, 28 13. 16, 2 M. 3 6, 19 21. 24, 20 17, 24 10. 11, 25 8, 33 3. 14. 15, 34 5. 6, 3 M. 9 6, 26 12, 4 M. 10 36, 11 20, 16 3, 5 M. 1 30, 5 5, 7 21, 9 3, 12 5 u. s. w.

Umschrieben wird ותמונת 4 M. 12 8; ferner עמד 2 M. 17 6, אלי 19 4, וינח 20 10. 31 7, 'לח 3 M. 16 8. 9, בכל במתי 4 M. 12 7, ebenso 5 M. 4 34. 10 9. 18 2. 26 10.

Daher wird auch die Veränderlichkeit Gottes ausgeschlossen und er umschreibt 1 M. 6 6 וינחם und ויתעצב.

Gottesverheissungen können nicht unerfüllt bleiben, als 1 M. 2 16 תשתחק אן תמות.

Seine Gerechtigkeit straft nicht unverdient vgl. 1 M. 12 17, 20 18, 4 M. 14 33, 1 M. 9 25–27 u. dgl. Natürlich muss der Ausdruck „Gott sehen“ immer umschrieben werden 1 M. 16 13, Jes. 38 11.

Ebenso müssen die Namen von Orten und Altären nicht als Gott gelten. 1 M. 31 13, 33 20, 35 7.

2) Das Verhalten der Frommen muss von Tadel befreit werden: 1 M. 17 17 nach ויצחק fügt er hinzu, dass er dies vor Freude gethan hätte; vgl. noch 27 13, 29 17, 31 19. 20. 22. 26. 27. 32, 49 14. 2 M. 24 11 vor ויאכלו fügt er hinzu „sie blieben am Leben. 34 24 יחמד „Gewalt anthun“. 5 M. 33 ויהי מתיו „und seine Nachkommen sollen **nicht** zählbar sein“ (gleich A. E.).

3) Freier Wille darf nicht gefährdet werden; er umschreibt daher Stellen wie 1 M. 20 6, 2 M. 9 30, Spr. 21 1.

4) Härte des Gesetzes gemildert 5 M. 25 1.

5) Ueberhaupt rationalisirend. Der Satan in Hiob wird weginterpretirt, er ist ein böser Mensch. So auch das Versöhnungswerk 3 M. 16 21, 22 33.

6) Kleine Zusätze beseitigen Schwierigkeiten, 1 M. 1 5. 16. 18, 15 30 (A. E. zu 2 M. 12 40 II); ebenso 4 M. 13 24. 1 M. 28 9, 2 M. 2 22 Ende Schluss aus 18 4 (Elieser). — 4 M. 22 22. — 5 M. 10 6 Anf. wie A. E. und Samuel b. Mëir. — Vgl. ferner 17 6, 18 1, 24 8, 27 9.

7) Umstellung 1 M. 43 26, 2 M. 16 26, 24 1.

8) Decenter Ausdruck. 1 M. 16 5, 24 2. 9, 47 19. 29. 31 und Aehnliches.

9) Ganz besonders ist sein Anschluss an Halachah und

Hagadah zu beachten. 1 M. 24 63, 38 26, 2 M. 2 5, 6 20, 21 24, 5 M. 19 21, 22 27, 23 2, 3 M. 3 9 חלבו האליה: חרבה ואליה (Polygl. falsch שחמת) 11 39, 13 10. 12 80 Sifra z. St. j. Tharg. יתכל בסריה 15 11, 16 23 nach מועד Zusatz, vgl. Sifra, jer. Joma 76, babl. 32b, 70b לומציא את הכף ואת המחתה. 20 21 נדה הוא, während des Lebens, jer. Tharg. בחיוי מרחק' היא. 4 M. 12 1 (vgl. Urschr. 199). 28 4, 5 M. 10 1 vgl. Raschi z. St. 15 17, 18 8 vgl. Sifre, jer. Suk. Ende, Tharg. besonders jer. Tharg. 21 7 Ende, zwei Uebers. V. 8 ואל יתן דם V. 10, Akiba (Sifra, Jeb. 48ab) אין אביה אלא ע"ז, j. Tharg. על טעוות בית אבה ואמה. V. 17 vgl. Jebam. 47a, jer. Tharg. 23 25. 26, 25 3. Erklärung der Worte Sifra (Makk. 23a) מגיד שאף הראשונות. V. 6, 9, 27 18. 24 vgl. Pirke R. Elieser c. 51, jer. Tharg. 5 M. 21 5, 29 25, 32 10. 17.

11) Beibehalten hebr. Ausdrücke. 3 M. 1 15 ונמצה fehlt im Wb. Vgl. übrigens Munk, Notice sur R. Saad., w. Z. V, 293 Anm.

12) Persönlich aegypt. ist wohl 5 M. 28 68. Vgl. Munk Notice; w. Ztschr. V, 293—324; Moses b. Maimon Bd. III, 36.

Saadias steht auf der Grenzscheide der Methode der alten Uebersetzer und der wissenschaftlich objectiven Erklärer. Er fügt seinen Uebersetzungen Commentare hinzu. David b. Simra (gestorben c. 1570) besass noch seinen Comm. zum Pentateuch. Mit ihm treten die Commentatoren in den Vordergrund; es tritt die arabisch-jüdische Wissenschaft auf: Koraisch, Dunasch, Menachem, der einen Fortschritt in der sprachlichen Auffassung bezeichnet. Er tritt dem Saadias entgegen und betont die objective Schrifterklärung. Von nun an lag der Schwerpunkt mehr in Grammatik, Lexikographie und Exegese.

§ 19. Neuere deutsche Uebersetzungen.

Die That Luthers war eine solche gegenüber der kirchlichen Tradition, sie war kein Fortschritt und enthielt nicht Neues, da er nur die biblischen Worte hie und da christianisirte. So 1 M. 3 Ueberschrift: Verführung des Messiä. 4 1 „Ich habe den Mann, den Herrn". C. 22 Verheissung von Christi. 49 10 „bis dass der Held komme". V. 18 „Herr, ich warte auf dein Heil". Hiob 19 Ueberschr. „Sein Trost von der Auferstehung". V. 25 „Aber ich weiss, dass mein Erlöser lebt; und er wird

mich hernach aus der Erde auferwecken". Ps. 22—25 „Weissagung von Christi Leiden und Herrlichkeit". V. 17: „Sie haben meine Hände und Füsse durchgraben". Ps. 110 Ueberschrift „Weissagung von Christo, unserm Könige, Propheten und Hohenpriester". Jes. 7 Ueberschr. „Der Messias soll von einer Jungfrau geboren werden". V. 14 „Siehe eine Jungfrau ist schwanger und wird einen Sohn gebären, den wird sie heissen Immanuel". C. 52 Ueberschrift „Von Erlösung der Kirche, und Lieblichkeit des Evangelii". C. 53 „Christi Leiden und Auferstehung". C. 54 „Der Kirche Gnadengeschenk von Christo, ihrem Bräutigam". Jer. 23 Ueberschrift Christus der gute Hirte und grosse Prophet wird verheissen u. s. w.

Neuere jüdische Uebersetzungen sind ohne allen Werth, die persische von Tawus 1516, vgl. Kohut, Tawus, 1871; j. Z. X, 103—113; neugriechisch, spanisch, ital., auch deutsche, z. B. bei Athias Amsterdam 1687 von Josel Witzenhausen, unter besonderer Aufsicht von Meier Stern und Schabthai Boss, die wörtlich ist und einfach (vgl. 2 M. 23 2 „dasz du neigen thust nach die viel leit"). Die Klage über Vernachlässigung der Bibel und ihrer einfachen Erklärung in der Vorrede des Druckers Athias: „Aso bald ein Kind neiert schalmusen kann, lernt der רב ein פרשה oder etwas mer חומש mit im, danach hebt men משניות und גמרא mit im an, und legt sich auf חריפות und חילוקים, aber den עוקר יסוד, den באר מים חיים, die תורה שבכתב last man sten . . . wie der נביא sagt: ואותי השלכת אחרי גיוך, alle die Hilfsbücher seien עַל כי הדרש, er will überhaupt, Wort für Wort in einem guten teutschen zirlichen לשון, das es ein itlicher יהית. מי שיהיה . . . wol soll kennen versten." Die Uebersetzung selbst: es mus nit sein als פשוטה der Teutsch von dem פסוק und לגמרי nit על דרך דרש, den worten kein פתחון פה zu den אומות zu geben das wir die Torah ח"ו verfälschen und schreiben mehr oder weniger as in der heiligen Torah stet."

Auch Mendelssohn's Uebersetzung des Pent. (1778—83) war eine That der Zeit, ohne einen besonderen Fortschritt zu begründen; es ist auch mehr eine religiöse als eine wissenschaftliche That. M. ist bestrebt den ästhetischen Sinn zu wecken. Er ist entweder selbst noch von der Tradition beherrscht oder er hält es für opportun, sich an die Tradition zu halten,

z. B. 2 M. 16 23 backt heute, kocht heute, fehlt natürlich bei Luther, bei Witzenhausen in Klammern. 3 M. 7 18, 19 7 hat abweichend gegessen werden sollen, freilich bei Witzenhausen noch schlimmer ohne Klammern. 5 M. 16 2: Zum Feste פסח schlachtest du dem Ewigen zu Ehren verschiedene Opfer von kleinem Vieh und Rindvieh (פסח heisst nie ein Fest, sondern das Opfer, nur ein Mal 2 M. 34 25, wofür 23 68 חלב חגי steht. — 21 7 ועגו ואמרו „und sie sollen gegen einander sprechen" (jene, nämlich die Aeltesten); 8: diese, nämlich die Priester erwidern.

§ 20. Uebersetzungen unter den Samaritanern.

Ohne Zweifel hatten auch die Samaritaner von alter Zeit her das Institut der Uebersetzer, was bei ihnen um so nothwendiger war, als bei ihnen die Kenntniss des Hebräischen noch spärlicher war und ihr Mischdialect sich vom Hebr. noch mehr entfernte. Feststehende alte niedergeschriebene Uebersetzungen gab es wohl schwerlich bei ihnen, und mögen auch bei ihnen die von den Juden angefertigten nicht unbekannt gewesen sein, so konnten sie doch dieselben wegen der Abweichungen im Texte nicht einfach herübernehmen, und sie bedurften jedenfalls einer Ueberarbeitung. Wenn eine ausländische Cultursprache die heimischen verdrängte, so drang wohl von diesem neutralen Gebiete aus am leichtesten die jüdische Arbeit ein, wie zur Zeit und in der Gegend des herrschenden Griechenthums und dann des Araberthums, während dies bei der aramäischen Uebersetzung als ihrer eigenen Sprache weit schwieriger war. In allen drei Sprachen haben wir solche Uebersetzungen, zeitlich auch wie die jüdischen auf einander folgend: a) Fragmente einer griechischen, b) eine aramäische, c) eine arabische.

a) Die griechische Uebersetzung. Eine späte samaritanische Sage, von der das unter dem Namen liber Josuae bekannte arabisch geschriebene samarit. Chronik, die Juynboll herausgegeben, Leyden 1848, noch Nichts weiss, die aber Abulfath (um 1352) in seinen von Vilmar herausgegebenen Annales Samaritanae (Gotha 1865) p. 95 ff. mittheilt — früher schon in Paulus' Neuem Repert. (1791, Bd. I, 124–142), — will die Uebersetzung der 70 sich aneignen und erzählt auch

dieselben Wundersagen, die bei deren Anfertigung sich ereignet haben sollen. Daraus geht jedenfalls hervor, dass Uebersetzung und Sage in alter Zeit bereits zu den Samaritanern gedrungen und die Kunde davon sich fortgeerbt. Die Samaritaner, welche unter den Griechen lebten — und es waren ehedem deren viele auch in Aegypten — bedurften ganz gleich einer griechischen Uebersetzung, und sie mögen die weitverbreitete der 70 wohl benutzt haben, konnten sich aber an derselben unmöglich genügen lassen, da dieselbe, wenn sie auch an vielen Stellen die Lesarten, welche der samaritanische Text in Abweichung von dem allmälig bei uns festgestellten enthält, wiedergiebt, gerade das Specifisch-Samaritanische, wie von den heiligen Stätten, der bereits von vorn herein vollzogenen Feststellung und Halachisch-Samaritanisches — wie über die Zeit der Festtage, über Unreinheit u. dgl. — nicht nach ihrem Sinne ausdrücken. Dennoch scheinen sie nicht daran gegangen zu sein, selbständig eine neue Uebersetzung anzufertigen oder auch sie umzuarbeiten. Wohl aber müssen sie durch Glossen zu derselben ihrer Auffassung Ausdruck gegeben haben. Daher finden wir bei den Kirchenvätern einzelne Anführungen von andern Uebersetzungen, welche sie mit dem Namen *τὸ Σαμαρειτικὸν* belegen, und die in die Hexapla aufgenommen, gegen 45 betragen, wozu wahrscheinlich noch manches Anonyme kommt. Diese spärlichen Stellen nun, zufällige Anführungen, sind gerade nicht Abschnitten entnommen, in welchen die wesentlichen Differenzpunkte enthalten sind; der samaritanische Character tritt bei ihnen jedoch in der Uebereinstimmung mit der andern, der aramäisch-samaritanischen Uebersetzung hervor. Man glaubt zwar, dass dies nicht durchgehends der Fall ist und sogar Fälle vorkommen, in denen die Ueberlieferung aus dem Samareitikon dem hebr.-sam. Texte widerspricht. In den Jahreszahlen (vgl. j. Z. I, 98 f., 174 f.) bei Methusalem's Alter 1 M. 5 25. 26 ist die Angabe, das Samareitikon stimme mit dem Hebräischen 187 und 772 überein, während Septuaginta 167 und 802, der der sam. Text aber 67 und 853, allein wahrscheinlich ist hier ein Irrthum, wie Field bemerkt, wohl in der Ueberlieferung des Hieronymus, auf dem allein diese Angabe zu beruhen scheint „in Hebraeis et Samaritanorum libris“.

Sonst tritt diese Uebereinstimmung recht prägnant hervor.

Ich hebe hervor: 1 M. 49 23. 24 Samar. *καὶ ἐμισήσαν αὐτὸν κάτοχοι μερίδων, καὶ διέμενειν ἐν βάθει τόξευμα αὐτοῦ*, Aram. וטלמואה מסחני פלגי' ודרת בעמקה קשתה, ersteres auch Onkelos מרי פלגותא, nur ist man seltsam bei der Uebersetzung von איתן zu Werke gegangen, während עמקה beim Samaritaner nur für איתן vorkommt und zwar 2 M. 14 27, 4 M. 24 21 und 1 M. 49 11 für בני אתונו, wo der Sam. איתנו liest — wie Onk., nach R. von שער האתן — während es 5 M. 21 4 fehlt. Daraus nun „stark" zu machen, ist eben blosser Einfall der Lexikogr. Schon bei Kohn, samarit. Studien S. 70. — Es bleibt noch 2 M. 13 13 וערפתו, *παραδώσεις*, ותקרלנה, wohl veranlasst durch 70 *λυτρώσῃ*. — 1 M. 50 19 übersetzt Samareit. *καὶ γὰρ φοβούμενος θεόν εἰμι*, gerade wie die Thargume, vgl. Saad. und Abu Said, während jer. Tharg. II הלא קדמי אינן מחשבתהון דבני אנשא, anders wieder umschreiben 70 und Vulgata, gerade wie die Thargg. auch 1 M. 30 2 an diesem Ausdruck Anstoss nehmen und umschreiben. Dort scheinen die andern Uebersetzer keine Veranlassung zu haben, zu umschreiben und übersetzen wörtlich, was auch hier Aqu. und Sym. thun, und gleich ihnen die sam. Uebersetzung. — Unsicher ist 2 M. 14 20. Dort liest der sam. Text החשך ohne Wav, wofür die Uebersetzer והוה עננה מחשך. Ob das Samareit. *καὶ τὸ σκότος* liest, ist zweifelhaft, die Auffassung der Mechiltha, des Sym. und der Thargg. stimmt mit dem sam. Uebers. überein, wenn auch das Wav bei den meisten hervortritt. Vgl. j. Z. I, 50. — 2 M. 6 9 der Zusatz, den die syr. Hexapla bringt, als בתי דשמריא, aber aus einem griech. den Hex. Codd. beigefügten Texte übersetzt, vgl. Field z. St. Anm. 10, desgl. 7 18 Field z. St. Anm. 18. — 2 M. 8 4 (7 29) Field z. St. Anm. 2. 8 5 (8 1) Anm. 6. V. 9 (5) Anm. 12 (das 10 11 [6 7]? Field Anm. 14), das. V. 23 (19) Field Anm. 30. — 9 5 Field z. St. Anm. 5, das. V. 19 Field Anm. 19. — 10 2 F. Anm. 3. — 11 7 F. Anm. 10 (bedarf der Berichtigung). — 19 24 F., Anm. 23. — 20 17 (18) F. Anm. 9, das. V. 19 (15) F. Anm. 13, das. V. 21 (17) F. Anm. 16. — 26 35 F. Anm. 28. — 4 M. 10 10 F. Anm. 8. — 13 1 F. Anm. 1, 2. — 14 2 F. Anm. 3, das. V. 40 F. Anm. 30, V. 45 F. Anm. 32. — 20 18 F. Anm. 13. — 21 11 F. Anm. 14, das. V. 13 F. Anm. 15, V. 20 F. Anm. 25, V. 22 F. Anm. 27,

28, V. 23 F. Anm. 29. — 28 1 F. Anm. 1. — 31 20 F. Anm. 18. — 32 33 F. Anm. 17. — 5 M. 5 21 F. Anm. 16 (vgl. 27 26 Anm. 12. — 34 1—3 F. Anm. 3.

Kleine Samareit. 2 M. 10 7, 14 15, 23 16 bis 26 5, 28 4—9, 37 2. — 3 M. 1 15, 8 13, 15 8 (vgl. 7 22). — 4 M. 4 25, 31 18. — 5 M. 10 22, 32 8.

2 M. 8 21 (17) הֶעָרֹב Samar. *κόρακα*. 16 31 *ὡς σπέρμα ὀρύζης*. 32 18 קול ענות, sam. Text עונות, sam. Uebersetzung עובים = חובים, das Samareit. ebenso *φωνὴν ἁμαρτιῶν*, was auch der Syr., wie es scheint auch Sym. in syr. Hex., dem Sinne nach auch die Thargume haben. 38 8 sam. Uebers. בחוביה חיליה דאתחילו, Samareit. *τῷ ὁράματι τῶν δυνάμεων τῶν ἰσχυσάντων*. — 3 M. 8 15 ויחטא, sam. Uebers. וסלח, Samareit. *καὶ ἱλατεύσεν*. 13 8 פשתה, *ἐπλατύνθη* פתח und wohl auch vorangehend V. 7 *Ἄλλος*. פשה תפשה המספחת *πλατύνουσα πλατυνθῇ ἡ λεπίς*. 13 52 ממארת, sam. Text ממראת, sam. Uebers. ממריא, Samareit. *φιλόνεικος*. 15 3 החתים (sam. Text החום), Samareit. *ἐσπίλωσεν*, also gleich כתם, Blutfleck, sam. Uebers. חתים; bedeutet dies nun verschlossen? Dafür ist kein Beleg, es kommt nur noch für צולע 1 M. 32 32 vor, aber heisst es dort wirklich: verschlossen, hinkend oder nicht vielmehr blutig, etwa צעל syr.? (Seltsam dort syr. מַסְמָא, hängt damit etwa אבן מסמא Khelim 1 3, Sifra, Mezora, Sabim Perek 3 Anf., Sifre Anf. zusammen?) 20 20 דדתו, sam. Uebers. עביבתה, Samareit. *μετὰ γυναικὸς ἀδελφοῦ πατρὸς αὐτοῦ* (denn hierher, nicht zu V. 11 gehört die Glosse aus dem Samareit., wie Field richtig bemerkt). 25 5 נזירך (sam. Text נזיריך), Samareit. *ἀπὸ τῶν χέρσων σου* (brachliegende Plätze), sam. Uebers. כליליך, d. h. gewiss nicht Krone, wie Field meint, sondern als durchgehende Uebersetzung heisst es zurückgehalten (vielleicht entsprechend כלא, was sam. wie hebr. dasselbe bedeutet), also unbebaut. 25 25 גאלו, *λυτρωτής*, מפרוקה. 26 24 בקרי, *ἐμφιλονείκως*, sam. Uebers. במרי. 26 43 ירצו, *ἱλάσονται*, ירחון. 27 14 בין טוב ובין רע, *εἴτε καλή*, *εἴτε σαπρά*, sam. Uebers. hält בין טוב ובין ברע bei. Der Sam. fasst die Bedeutung richtig auf, sie ist eine spätheb., nur noch einmal 2 Chr. 14 10 בין רב לאין כח (wo es mir jedoch zweifelhaft, sicher nicht wie Gesenius im Thesaurus und kl. Wb. angiebt (IV) 2 Sam. 19 36 בין טוב לרע, wo es die ursprüngliche Bedeutung hat, wie Ges.

selbst früher bemerkt, ebenso unrichtig führt er die Uebers. des Sam. im Namen der 70 an, die vielmehr hier und V. 12 *ἀναμέσον καὶ ἀναμέσον* haben, wohl aber richtig an beiden Orten Vulgata, utrum . . an und Saad. einfach או ganz gewöhnlich in der Sprache der Mischnah, ebenso arab. ma baina .. wan, auch bibl. analog עד . . מן, aber für בין . . בין bleibt es kritisch characteristisch. — 4 M. 7 3 צב, *δυνάμεως*, חיל. 18 7 עבדת מתנה אתן, sam. Text ומתנה אתן את כהנתכם (עבדה), Samareit. *καὶ δόματι δώσω τὰς ἱερατείας ὑμῶν*, sam. Uebers. ומתנה אתן ית כהניכן. 29 1 יום תרועה, *ἡμέρα ἀκουστή*, sam. Uebers. יומה אשמעה (vgl. 3 M. 23 24). 29 35 עצרת, *τελείωσις ἐπισχέσεως* volle Zurückhaltung (3 M. 23 36 *ἐπίσχεσις*, wo sam. Uebers. עצרה, Aqu. 5 M. 16 8 [vom 7. Pessachtag] wo sam. Uebers. חג), עצמאה (sonst für אצים 2 M. 5 13, für המיח 4 24, wo es nicht interfecit, sondern drängen bedeutet). 31 16 על דבר פעור, *διὰ λόγου*, על מחלל. 31 26 ראש מלקוח, *τὸ τέλος τῆς ἄρσεως*, סכום מנסבה (wie ראש 30 2 כסכום. 32 12 הקנזי, *Κενεζαῖος*, קנואה, vgl. 70, Sym. und Theod. *Ναζιραῖος*!

Auch eine Anzahl von Glossen — vgl. oben über 3 M. 13 7 (unter 8), 23 36 (unser 4 M. 29 35) mag dem Samareit. angehören, die allerdings zumeist untergeordneter Art sind, wie 1 M. 38 29 sam. Text מה פרצת עלינו פרץ (מה פחית עלינן פחוי) *τί διήπλωσας καθ' ἡμῶν ἄπλωμα*, gegen das davidische Geschlecht, wenn 3 M. 4 15, 9 1 und 19 32 זקני mit *σοφοί* (חכימי) wiedergegeben wird, wie auch das jer. Tharg. paraphrastisch dasselbe sagt. — 3 M. 6 10 (3), 16 4. 23 ist die Uebersetzung *λευκος* für בר wohl gleichfalls sam. Sollte 3 M. 19 18 die Uebers. *στησῃ* für תִקוֹם (plene liest Sam.) sam. Uebers. תקום sein? Das ist gewiss so: das Samareit. hat nicht נקם, übersetzt das Verbum durchgehends mit נבה, das Nom. mit פריה, פריתי (von פרע), also תקום in der sam. Uebers. ist von קום. — Auch die wörtliche Uebers. von ממחרת השבת 3 M. 23 11 dürfte sam. sein, vgl. auch V. 15 und 16. Das. V. 24 תרועה (*σαλπισμὸς εἰς*) *ἀκοὰς* entspricht der sam. Uebers. אשמעה vgl. 4 M. 29 1. 3 M. 26 13 מֹטֹת, sam. Uebers. אטתי, also מַטֶּה, gl. *ῥάβδους*. — 4 M. 22 5 פתורה, gl. *τὸν ὑφηγητὴν*, sam. Uebers. פשורה. Für מי המרים המאררים 4 M. 5 ff. hat eine Glosse (*τὸ ὕδωρ τοῦ*) *ἐμφανισμοῦ τὸ ἐμφανίζον*. Dies entspricht

der Andeutung des sam. Textes, welcher hier V. 19, 23, 24, 27 theilweise im Drucke, durchgehends in Handschriften für המרים setzt המארים, besonders aber dem Uebersetzer, der immer beides mit באר deutlich machen, so auch der j. Th. מיא בדוקי', in M. Sotah 5 1 כשם שהמים בודקין אותה כך בודקין אותו. 21 11 בעיי העברים, ἐν ἐποικίας Ἑβραίων, sam. Uebers. בכפרני עבראי, auch Onkelos כ' במגוזת עבראי das Wort, sonst mit und הרי, immer mit dem Artikel und wahrscheinlich ist העברים richtige LA. — 5 M. 11 30 wird unter οἱ λοιποὶ angegeben: αὐλῶνος καταφανοῦς; so übersetzt jedoch Sym. nicht 1 M. 12 6, identificirt es vielmehr mit ממרא Μαμβρῇ, wohl aber hier wie dort sam. Uebers. מישר חוכה, während המוריה Aqu. καταφανῆ, Sym. τῆς ὀπτασίας, auch sam. Uebers. חויתא. Hier ist nicht sam. Hervorhebung von שכם als Ort der Offenbarung, und selbst im j. Tharg. sind noch Trümmer davon, indem es 1 M. 12 6 übers. משר דן הוה מירי und 5 M. 11 36 חזוי ממרא, eine LA., bei der אלוני ausgefallen.

Von besonderer Bedeutung ist die Glosse, welche zu 2 M. 23 19 ὅτι ὁ ποιῶν τοιαύτην θυσίαν, μῖσος καὶ παράβασίς ἐστιν τῷ Ἰακώβ, deutlicher noch nach denselben Worten 5 M. 14 20 ὃς γὰρ ποιεῖ τοῦτο, ὡσεὶ ἀσπάλακα θύσει, ὅτι μίασμά (s. μήνιμα) ἐστι τῷ θεῷ Ἰακώβ. Das entspricht dem Zusatz im sam. Text in erster Stelle: כי עשה זאת כזבח שכח ועברה היא לאלהי יעקב, richtig übersetzt die Glosse zu 5 M. שכח, das im Mutterleib aufgefundene Thier mit ἀσφάλακα, Maulwurf, als ein נפל, das noch nicht sieht, עברה mit μήνιμα; die zu 2 M. giebt שכח sehr frei, liest עֲבֵרָה und lässt mit Unrecht אלהי zurück. Der sam. Uebers. endlich versteht שכח gar nicht, nimmt es als „vergessen“ und übersetzt: הלא עבד דה הלא עבד דה כדבח אנשחו ומרגוה היא לאלהי יעקב. — Hierher gehört auch die Glosse 3 M. 11 40 zu והאכל ἐκβυρσεύων. Damit weiss Field Anm. 29 nichts zu machen, sie ist sam., vgl. unten beim Aramäer.

b) Der Aramäer. Wie das jüdische, ist auch das sam. Thargum herrenloses Gut und gehört den verschiedensten Zeiten an.

Die Uebereinstimmung mit dem Samareitikon bekundet die alte sam. Tradition, die Uebersetzung der נבלה-Stellen (DMG. XVI, 717 ff.). Er übersetzt nämlich 3 M. 11 40, 17 15, 22 8,

wo überall die טומאה mit נריף, und 5 M. 14 21, mit תשלעון und ואשלעה, d. h. nicht: essen, sondern: die Haut abziehen, weil auch Haut und Knochen der נבלה verunreinigen, und nicht verarbeitet werden dürfen. Daher auch 3 M. 14 47, was Sifre z. St. und Negaim 13 9 und Parall. deuten שוהת בכדי אכילת פרס, übersetzt er wieder mit נרף. Desshalb muss nun 3 M. 7 24 das נבלה von ihm mit ליחה wiedergegeben werden, d. h. nicht לא חיה, sondern gleich ליעה, das nach nach seinen Grundsätzen nicht gegessen werden darf, aber, wenn geschlachtet, nicht verunreinigt. Mit לעה übersetzt er nicht blos לאה und יגע, sondern auch נבולי תבול 2 M. 18 18 מלערה תלעי (Onk. מילאה תלא), also כוסכום von מסוכנה, und eine ähnliche Deutung die Gemara Chullin 37ab, und adoptirt sie das. und 44b für Ezech. 4 14 שלא אכלתי בשר כוסכום :נבלה וטרפה לא אכלתי מעולם, vgl. noch hierüber ha-Chaluz VI, S. 18—25. — 5 M. 21 3 sam. Uebers. מְשָׁכָה בָּעֵל = נגידה מסחן vgl. DMG. 608 f., j. Z. V, 161. Das. 25 5 החוצה j. Z. I, 27 f. Dass den späteren Sam. ihre eigne gesetzliche Tradition entschwunden vgl. DMG. XX, 547 ff. über אליה.

Die stärksten Arabismen: 1 M. 2 7 und 7 22 באפיו: באנריו (so Abu Said an erster Stelle). 10 9. 10 גבור — קפוץ l. קינץ (Abu Said dasselbe für ציד). 15 2 ערירי — עקומאי, ebenso Saadia (vgl. 3 M. 20 20. 21. Dort wird ערירים mit ערטלאין übersetzt und A. E. z. St. polemisirt gegen die צדוקים שאמרו שהוא כמו ערומים). 17 18 לו — הא לית. 18 23 אך — בל. 21 8 משחה — צוגע, Abu Said ebenso. 23 9 בכסף — באורק, so Abu Said (V. 16 sam. Uebers. וזוה). — 2 M. 34 33—35 מסוה, sam. Uebers. ברקאה, ברקה nach Saad. und Abu S. — 5 M. 32 24 רעב, sam. Uebers. קטב ,נעה (קטף), וזחלי ,חטים — רוחפי Abu Said. — 33 8 חסידך — נסיכך und V. 16 נוירך — נסך, so Abu Said. Das. V. 16 וסארה ,ומלאה, Saad. und Abu S. Dahin dürfte auch das stehende שלטון für מלך gehören.

Grobe Missverständnisse sind, wenn er איפוא 1 M. 27 33. 37, 43 11, 2 M. 33 16, 5 M. 26 44 mit ארנו übersetzt, woran freilich Ber. r. c. 67 anklingt, indem das Wort bald mit אפה backen, combinirt wird, dann aber auch: הרף ממני שאף וחומה מסורים לו. 1 M. 31 24 וּבְשָׂרִים übers. es ברבנים! Das. V. 41 ושש שנים übers. es ושת חרים. (In Brüll's Ausg. steht die LA. שנים, bei Petermann ist חרים als Glosse angegeben.) Das. 47

יגר — תותב vgl. Abu Said. Das. 51 יריתי, דחוית. 2 M. 15 4 ירה (ירא), חזי; 19 13 ירה יורה (ירא יירא), חזי מחזי. 45 7 שארית חמירן. 3 M. 18 6. 17, 20 19, 4 M. 27 11 שאר, עמיר. 1 M. 48 11 פללתי, צלית. 2 M. 21 22 בפללים, בצלאין. 5 M. 32 31 פללים, שדלין. 1 M. 48 14 שכל, חכל. das. 17 ויתמוך, ומכך. 2 M. 3 7, 5 6. 10. 13 15 נגשים, קדמין. 4 11 אלם, מלל (ושתיק). 7 25 חכות, דקטל. 9 15 בדבר, בממלל, auch הדברים 5 M. 1 44 (auch 4 M. 14 25 Zus.) מליא. 2 M. 23 3 תהדר, תרדי. 3 M. 19 5 יתמכך. 6 10 מדו (מדי), משחי. 3 M. 25 10 דרור, כרוז. 4 M. 19 6 שני תולעת, תרתי חלעים, vgl. jedoch die griech. Uebersetzer. 2 M. 25 4, 28 5. 6, 35 23. 25. 35, 3 M. 14 4, 49 52 (während an anderen Stellen richtig בעורי צביעה). 20 17 דרך המלך, אורע מהלכה; 21 22 שביל מהלכה (während 5 M. 2 7 Zus. מלכה). 4 M. 20 19 במסילה, בכיפה (70 παρὰ τὸ ὄρος). 5 M. 2 20, 3 15 רפאים, אסהים (oder אסאים), hingegen 3 11 גיבריה. 8 3 ויענך, ואגיבך (a. L. ולבטך wie sonst für ענה). 29 21 צלוביא דצלב (חלא) החלאיהה אשר חלה. So dürfen wir auch als auf Missverständnissen beruhend betrachten, wenn wir עֲדִי, עֹד, עֵד, עַד alle mit סעד übersetzt finden, פרשים mit רגלאי, andere als monströse Bildungen, so חלימו für אָחוּ 1 M. 42 9. 18, weil אָח = חלים, רענן 5 M. 12 2 übers. durch בישהנן, weil רע = ביש, דישון 5 M. 14 5 durch רעיץ, weil רעץ „fett sein" bedeutet, wie er es für רָשֵׁן 5 M. 31 20 setzt, und ebenso 5 M. 14 5 וּתְאוֹ durch רחים, weil er es mit תאוה combinirt.

Durch dieses offenbare Ineinanderarbeiten der verschiedensten Zeiten und Hände wird ein Urtheil über die Uebersetzung und deren kritische Benutzung sehr erschwert. Sehen wir ja Doppelübersetzungen, von denen manche sicher von Verschiedenen herrühren, wie 1 M. 1 28 וכבשוה ורדו — ועמרו גליא ואשלטון, wo גליא eine falsche Lesart דור wiedergiebt. Das. 22 14 יראה — יחזי ינפש, wo das zweite eine Umschreibung sein soll.

Dennoch erkennen wir bei ihm die, alle alten Uebersetzer leitenden Grundsätze:

1) Die Ehrerbietung vor Gott: 1 M. 3 22 כאחד ממנו — כסקוף מנה חכם. 9 16 וראיתיה (sam. Text וראיתה) ואחזי l. ותחזי, so Abu Said. 18 25 השופט — אה דיאן. 2 M. 17 15 כי לא = הלא לא זכאת עיב — ד׳ נצועה ד׳ נסי. 23 7 übers. er הצדיק רשע. 24 10 ויראו את, ודעלו מן = דחל. V. 11 ויחזו את (sam. Text ויאחזו), ואחדאו. 3 M. 1 1 .. ויקרא, ואודעק למשה.

vielleicht daher das kleine Alef, weil LA. ויִקְרָא למשה. 24 11.16 ויקב, אגה und קסם. 5 M. 28 63 שש und ישיש, רשרי und ישרי, weil das Zweite zum Lösen, während 30 9 אחרחי, was auch Sanh. 39 b הוא אינו שש אבל אחרי' משיש und j. Tharg. יחדי עמטין נכראן und dgl.

2) Beseitigung alles Israel oder Fromme Verletzenden, wobei schon vielfach die Aenderungen im Texte vorgearbeitet haben. Während er auf Juda keine Rücksicht nimmt und מֵחָלָב 1 M. 49 12 für מֵחָלָב durch מחרב übersetzt (freilich auch 18 8 וחרב), wendet er schon bei Simon und Levi Alles zum Guten, bei Ruben 5 M. 33 6 ימות, ינקם wohl = יקנם bestraft werden, vgl. Abu S., und nun gar bei Josef, wo ihn selbst das וישרת 1 M. 39 4 hindert und er es mit ורברב übers. (70 εὐεργέτησεν). Und nun gar was Moses betrifft. Da ist ihm besonders 2 M. 4 24 ff. anstössig, und wenn schon im Texte das בנה mit einem Striche versehen ist und ממנה für ממנו gelesen wird, so ist die Uebersetzung, die uns noch sonst erläutert wird, ganz umschreibend, worüber vgl. DMG. XX, 163 ff. (das. auch über 4 M. 12 1). — Aaron beim Kalbe 2 M. 32 5 וירא, ודחל. — Bei Miriam 4 M. 12 14 ואביה ירק ובמיתה מרוקי ירקק באפיה הלוא תסכמנון בפניה הלא תכלם? — Dass Israel den Böcken gedient haben soll, ist unliebsam, deshalb wird aus לשעירים 3 M. 17 7, sam. Text לשערים, לתרעים, wie ähnlich bei uns 2 Kön. 23 8 punctirt ist השְׁעָרים für השְּׂעִירים (jüd. Ztschr. IX, 314 A.).

3) Manches Eigenthümliche noch, das Beachtung verdient z. B. ist עִמָּך und עַמֶּך manchmal vertauscht, statt וחטאת עַמֶּך 2 M. 5 16 ועובחה עמך (also וחָטאת עִמָּך), 22 24 העני עמך (sam. Text עוני), מלבט עמך, vgl. 34 10. קבל כל עמך nach Abu Said maaka, also עִמְּךָ, wie am Schluss dieses V. — 2 M. 20 26 במעלות, בשקרין wie ben Suta bei A. E., ebenso 5 M. 28 21 מעלליך, שקריך u. A.

4) Auch Aggadoth finden wir, so 1 M. 19 27 בבקר, בצלו צפר und 24 63 לשוח, לצלאה, 2 M. 21 8 בבגדו בה, בלבושה זה (thalm. כיון שפורש בגדו עליה). 5 M. 30 3 (vgl. Mech. בא c. 14, Sifra בהעלותך zu 10 35, Meg. 29 a ושב לא נאמר מלמד שהקבה חוזר עמהם) u. Aehnl.

5) Da darf es uns nicht wundern, wenn er vielfach mit Onkelos zusammentrifft, wenn er 1 M. 49 12 עירה mit קרתה

gleich Onk. und בני איתנו mit עמוקה, wo Onk. היכליה übersetzt, das Raschi nur durch שער האיתון erklären kann.

Kurz, dieses Thargum bedarf noch ebenso der Sichtung wie der Prüfung. Hülfsmittel: Winer, de vers. Pent. Samaritanae indole Lpzg. 1817. R. Kirchheim, Karme Schomron Frkfrt. a. M. 1851, S. 48—54. Samuel Kohn: De Pent. Sam. Leipzig 1865. Samarit. Stud. Breslau 1868. Meine Beiträge in „Urschrift", Zeitschrift d. DMG., he-Chaluz, Ozar nechmad und jüd. Zeitschrift.

c) Die arabische Uebersetzung des Abu-Said. Eine arabische Uebersetzung entstand sicher nicht vor etwa dem zwölften Jahrhundert: sie kennt nicht nur bereits Saadia, benützt und bestreitet ihn, sondern die Saad.'sche Uebersetzung war bereits so unter den Samaritanern verbreitet, dass man deren Ursprung irrthümlich auf einen Samaritaner Abul Hassan den Tyrier zurückführte, ebenso kennt der Verf. bereits die Karäer Ibn Assad, d. h. Josua b. Jehuda (Schol. zu 1 M. 6 6) und Abul Farag Haruni oder Josua b. Aron (Schol. zu 2 M. 20 23), jüngere Zeitgenossen des Saadia.

Erschienen ist sie zu 1 M. durch Kuenen, Leyden 1851, zu 2 und 3 M. 1854, nicht weiter, während sonst blos vereinzelte Mittheilungen über sie und aus ihr durch Castellus in den animadv. der Lond. Polyglotte VI, de Sacy, namentlich in Eichhorns Bibl. der bibl. Literatur X, Juynboll in Orientalia II gemacht worden sind. Ein Mscpt. ist in der Königl. Bibliothek in Berlin vorhanden. — Sie ist besonders gegen Saadia unternommen, wie er in der Vorrede und zu 2 M. 4 24 ff. קאבלה אללה sagt, und er bekämpft ihn auch sonst, (etwa anonym zu 1 M. 6 6) 1 M. 37 3 sei קמיץ zu übersetzen, wie 3 21; (etwa 2 M. 14 15); 2 M. 27 9 will er סראדק übersetzt wissen, tadelt צחן, aber auch Saad. hat jenes; 4 M. 27 18; 5 M. 32 17 שיאתין des Saad. gebe es nicht, er hat שיאדאת. Dennoch ist er an vielen Stellen durchaus abhängig von Saadia, so 1 M. 6 3 ינגמד, 9 27 יַפְתְּ übers. חסן von יָפֶה, 27 13 דפע, 42 22 נדרש als 1. Pers. 2 M. 17 15 נסי übers. עלם, 32 11 אבתהל (fälschlich das darin liegende את חפני noch einmal übers.). — 33 22 כפי „Wolke" ebenso 23. 3 M. 19 19 שעטנז: צוף וכתאן. 25 6 שַׁבַּת „was hervorwächst im ruhenden Lande". Schlagend ist 27 29 Saad. nach Ketub. 37 b, ebenso A. S. 5 M. 29 18 לענה übers. er

עלקם, mit Saad., während es der aram. Sam. nicht versteht und es von עֲנָת ableitend לצעם übersetzt (3 M. 16 27. 29. 32 צום). Cast. לצעם absynthium! Vgl. auch A. S.'s Anm. zu 1 M. 1 11 mit dem von Pinsker in Likkute Anhang S. 107 aus Saad. Angeführten.

Ebenso bestreitet er die genannten Karäer und die Secte überhaupt 1 M. 6 6, 2 M. 20 23, vgl. DMG. XX, 568; 2 M. 30 24 das. S. 571 ff.; 3 M. 18 1 und ist doch auch von ihnen abhängig. Von Karäern hat er etwa aufgenommen: 2 M. 33 20 וחי vgl. Mibchar z. St. Eschkol Alfab. 29 ב. Anders Akiba, Sifra Anf.; 3 M. 23 40 vgl. DMG. a. a. O. 545.

Ueberhaupt scheint zu seiner Zeit das samarit. Bewusstsein stark von dem rabbanitischen überwuchert, er nimmt Halachisches auf 2 M. 34 26 DMG. S. 553 f. 3 M. 10 11 Zeichen der Reinheit der Vögel und weicht überhaupt in den Erklärungen von der sam. Auffassung ab: 1 M. 16 12 gegen den sam. Text. Ebenso 20 23. 27 19. 31 27. 40. 49 26.

Es scheint sogar Versuch zur Vocalisation gemacht zu sein und entgegen dem „Kuttanath" 1 M. 37 3 finden sich Zeichen 1 M. 24 42. 37 3. 47 7, vgl. das Schol. bei Abu-Said z. St.

Es ist ebenso Aggadisches eingedrungen 1 M. 7 10. 24 63. 27 1 analog dem Midr. Ber. r. 65. Seder Olam 2. Megilla 17 a Ber. r. 68) 41 43 (wie Mechiltha und andere Stellen), 46 7 (auf Jochebed bezogen), 48 22.

Allein andererseits ist viel Sam. in ihm (1 M. 9 16. 14 20. 19 8. 24 65. 25 34. 37 19. 48 22. 50 19. 2 M. 20 26. 23 7. 3 M. 18 21. 20 2. 5. 21 4 (DMG. S. 563). 23 19 (das. S. 556). 26 13. 18. 30 37. 4 M. 14 9. 22 5 (5 M. 23 4). 32 35. 38. 5 M. 34 10 stimmt er mit dem aram. Sam. überein); auch Eigenthümliches hat er: 1 M. 44 22 „es wurde gesagt". 3 M. 25 33 entspricht Abulwalid, Rikmah ed. Gold. p. 155 unten. Und nun die Fernhaltung des Sinnlichen von Gott, des Tadelnswerthen von Frommen. Merkwürdig ist die gänzliche Ignorirung des aramäischen Samaritaners, dessen geringe Verbreitung und Beachtung unter den Samaritanern auch Petermann in seinen „Reisen" bezeugt.

Die Grundsätze der Uebersetzer zeigen uns, dass wir bei ihnen nicht aus jeder abweichenden Wiedergabe auf abweichenden Text schliessen dürfen. Der Text wurde umgestaltet, ausgelegt, nicht wörtlich wiedergegeben. Bei der kritischen Benutzung muss man also vorsichtig zu Werke gehen. Ein zweites Resultat ist: dass wir bei diesen Grundsätzen uns die Frage vorlegen: Sind dieselben Grundsätze, wenn auch in bescheidenerem Masse, nicht auch bei Feststellung unseres Textes zur Geltung gelangt?

Vierter Abschnitt.*)

Die biblischen Bücher nach ihrer allmählichen Entstehung und Vollendung.

§ 21. Rückblick und Einleitung.

Bücher, welche als nationales Eigenthum, ja Heiligthum verehrt werden, haben ihren dauernden und Gestalt aufprägenden Einfluss auf Character und Entwickelung ihrer Verehrer, aber auch umgekehrt werden sie, da doch in den Zeiten bald unbewusst, bald mit entschiedener Absicht durch zwingende Ereignisse, durch neu sich erhebende Bestrebungen, durch den unaufhaltsamen Gang menschheitlicher Entwickelung doch Umgestaltungen eintreten, welche von dieser Wandlung gleichfalls beeinflusst sind, und zwar so, dass sie Aenderungen, Zusätze, gestaltende Redaction u. dgl. erfahren. Das ist den homerischen Gesängen, den Veda's und nicht minder den biblischen Büchern widerfahren. Und gerade bei den letzteren, die einerseits die dauernde Verehrung sich erhalten haben, deren Verehrer aber auch andererseits mitten inne in der Strömung der Zeit von derselben voll getragen wurden, muss eine solche umwandelnde Einwirkung zu den verschiedensten Zeiten geübt worden sein, und die bis spät herunter deutlich nachweisbaren Spuren und Beweggründe dieses Fortarbeitens an ihnen offenbaren uns auch die früheren inneren Wandlungen.

Die Betrachtung der Vorgänge an dem Texte der biblischen Bücher, seitdem wir denselben im Ganzen und Grossen als

---

*) Sommersemester 1878.

abgeschlossen betrachten können, also etwa seit der Hasmonäerzeit, der Mitte des 2. vorchristlichen Jahrh. bekundet uns, wie die inneren bewegenden Kräfte noch immer nicht ganz zur Ruhe gekommen sind, trotzdem man es mit einer vollkommen festen, zum Abschlusse gelangten, ja als unantastbar betrachteten objectiven Gestaltung zu thun hat. Daraus nun ergiebt sich uns, wie mächtig diese sich geltend gemacht haben, solange noch der Process des Werdens gährte.

Führen wir uns, als Ergebniss früherer Untersuchungen, die noch später eingetretenen Aenderungen mit den sie bewirkenden Veranlassungen in Kürze vor!

Aus den späteren Zuthaten, um den Text verständlicher zu machen, also namentlich aus der Punctation und Accentuation, nach ihrer mannigfaltigen Ausprägung, ferner nach den namentlich thalmudischen Ueberlieferungen über Abweichungen im Texte, dann nach der uns vorliegenden eigenthümlichen Recension des samaritanischen Pentateuch, endlich nach dem Verfahren der alten Uebersetzer können wir folgende leitende Grundsätze in Beziehung auf die Feststellung des Textes erkennen:

1. Umgestaltend wirkte die veränderte Sprachanschauung, so dass die Punctation wohl die alte Aussprache alterirte und uns traditionell von Ittur Soferim mitgetheilt wird, so besonders sprachliche Verderbniss im samaritanischen Texte, auch wohl bei den Uebersetzern, bei diesen auch Wiedergabe des Sinnes nach Bedeutungen, die wir erst im Spätthebräischen finden.

2. Wesentlicher wirkt die Verarbeitung des Inhalts nach den geänderten Anforderungen, so zunächst die mögliche Entfernung des Sinnlichen und Ungeziemenden von Gott, so vielfach durch die Punctation, traditionell bezeugt als Thikkun Soferim, in überwiegendem Masse beim Samaritaner, bei sämmtlichen Uebersetzern und dürfte hier noch besonders Symmachus hervorzuheben sein.

3. Desgleichen Beseitigung des die Ehre Israels und alter Autoritäten Verletzenden, sowohl durch die Punctation als traditionell vorgeschrieben, besonders bei dem Samaritaner, der im Allgemeinen noch weit stärker

in Schutz nimmt und bei den Uebersetzern, besonders in den Thargumen.

4. Die Reinhaltung der Glaubensanschauungen, also dogmatische Rücksichten wie unter 2 bekunden sich noch vielfach. Dazu gehört die Hervorhebung der heiligen Stätten Sichem und Gerisim bei dem Samaritaner; On-Heliopolis bei den 70.

5. Ferner sonstige Fernhaltung des die recipirten Glaubensannahmen Trübenden durch Punctation, bei Samar. und Uebersetzern. So ausser dem, was Gott und seine Eigenschaften betrifft, auch z. B. namentlich die Auferstehungslehre, so dass vorzugsweise durch Symmachus bedenklich lautende Stellen umgedeutet werden, die Lehre vom freien Willen, die zumal Saadias in Schutz nimmt, der überhaupt rationalistische Bedenken vom philosophischen Standpunkte aus fern zu halten sucht.

6. Eine Kehrseite von 3 bildet, dass der Samaritaner, sonst sehr empfindlich gegen Ehrverletzungen, Juda und Benjamin in den Hintergrund zu drängen sucht.

7. Halachische und hagadische Annahmen, die sich im Laufe der Zeit feststellen, wirken sehr bedeutsam auf die Gestaltung des Textes in Vocalisation und Accentuation, Samaritaner und Uebersetzern, von denen jene die sadducäische, diese fast durchgehends die pharisäische Richtung vertreten und nun wieder Saadias den Rabbinismus im Gegensatze zu den Karäern.

8. Sehr entschieden geltend macht sich die Scheu vor Ausdrücken, welche das Schamgefühl, die gute Sitte verletzen, die Decenz, vielfach bezeugt in der Punctation, bezeugt traditionell als מקראות הכתובות לגנאי und das zu weit Getriebene darin abweisend המכנה בעריות und Aehnliches, sehr stark hervortretend bei Sam. und Uebers.

9. Endlich ist noch das Bestreben massgebend, die Uebereinstimmung zwischen abweichenden Stellen herbeizuführen, also die Beseitigung von Widersprüchen, theils durch Correcturen, theils durch Zusätze. Während die Punctation allein da wenig bewirken kann, die Tradition blos den Text dreht und deutet, ohne ihn zu ändern, machen Samaritaner und Uebersetzer, namentlich 70 bedeutende Aenderungen.

10. Und ebenso werden, um die Kürze der Erzählungen zu ergänzen, namentlich damit den Befehlen die Ausführung folge, dieser jene vorangehen, ganze Stücke wiederum vorzugsweise bei Samaritaner und 70 wiederholt.

Diese und ähnliche Antriebe nun, die noch nach dem Textabschlusse so stark sich geltend machten, mussten, so lange derselbe noch im Flusse war, noch weit eingreifender sein.

§ 22. Die geschichtlichen Antriebe.

Es ist nicht zu läugnen, dass wir hier bei einem Schlusse ankommen, der als ein circulus vitiosus betrachtet werden könnte. Die wahre Erkenntniss der staatlichen und geistigen geschichtlichen Entwickelung während der biblischen Zeit lässt sich nur aus den kritisch erfassten biblischen Büchern erlangen; die rechte kritische Würdigung derselben wird uns nur möglich, wenn wir den geschichtlichen Gang und seine nothwendige Einwirkung auf die literarische Darstellung erfassen. Allein die geschichtliche Kritik bedarf der Intuition und diese bewährt sich als berechtigt, wenn das Facit richtig ist, wenn die Ergebnisse sich decken, die Schwierigkeiten sich lösen. Eine wissenschaftliche Einleitung in die biblischen Schriften, d. h. eben in den Complex der uns vorliegenden Literatur des hebräisch-israelitisch-jüdischen Volkes bis zum Eintritte der Makkabäerzeit, lässt sich nur wahrhaft geben nach einer vollständig kritisch gesichteten Geschichte, dem vollständig erkannten Entwickelungsgange, welchen die Schöpfer und Träger dieser Literatur zurückgelegt haben, also nach Feststellung der aus den schwierigsten Untersuchungen gewonnenen kritischen Resultate, die hier als Heischesätze zu Voraussetzungen dienen müssen. Das bleibt vorläufig subjective Hypothese, so lange nicht eben dieser geschichtliche Ueberblick auch wiederum systematisch begründet ist, muss aber hier vorweg genommen werden und findet vorläufig seine Bewährung nur in den Nachweisen über die vorgenommenen Umgestaltungen in diesen Literaturbestandtheilen.*)

---

*) Für das Folgende vgl. § 33, der Einzelnes weiter ausführt. Vgl. auch Bd. II, 67 ff.

Die erste Einwanderung einzelner Stämme fand von Mesopotamien ('Aram Neharajim) aus statt, die dann im Osten jenseits des Jordan sich ansiedelten, sich anlehnend an den Namen Ruben, während andere nach dem Süden des Westen diesseits des Jordan vordrangen, sich an den Namen Simeon's knüpfend; ihrem, freilich noch sehr rohen, Gottesdienste Geweihte, den heiligen Stätten sich Anschliessende bildeten לוים, Leviten. Aus jener älteren Zeit, wenn die spätere Sage auch bereits auf sie die ganze ausgebildete volksthümliche und religiöse Organisation überträgt, dürfte schwerlich ein schriftliches Denkmal auf uns gekommen sein, da auch wohl keines damals abgefasst worden. Aber Zeit und Träger werden im Lichte der späteren Entwickelung dargestellt, indem theils, wie gesagt, spätere Thatsachen und Institutionen zu ihr hinaufgerückt werden, theils aber die später verdrängten Stämme von vorn herein in ungünstiger Beleuchtung vorgeführt werden. Denn neu herandrängende Stämme oder solche, die früher nomadisch unstät umhergewandert, bemächtigten sich der von den früheren eingenommenen Sitze. Gad verdrängte Ruben, Juda zehrte Simeon auf, beide alten Stämme, sich nicht wieder erholend, werden, wenn ihnen auch ihr Alter unbestritten bleibt, dennoch schon als von ältester Zeit her aus ihrer Berechtigung verstossen dargestellt, — sie und die priesterlich ihnen Verbundenen, Levi, der aber später wieder restaurirt wird. Eine neue Ansiedelung von Stämmen, deren frühere Versuche sich festzusetzen vergeblich waren und die namentlich von Simeon mit dem Priestergenossen Levi heftig bedrängt und gar nach Aegypten geworfen wurden, vollzog sich dennoch, nachdem sie erstarkt aus Aegypten zurückkamen, als Joseph jenseits wie diesseits sich nördlich ausbreiteten, jenseits und zum Theile auch diesseits als Manasse, lediglich diesseits als Ephraim. Aus dieser Zeit, in welcher die genannten und noch andere kleine sich anschliessende Stämme heftige, mit wechselndem Glücke geführte Kämpfe mit den Ureinwohnern zu bestehen hatten, in welchen sie, neben einander weilend, auch unter sich nicht selten in Hader geriethen, rühren einzelne schriftliche Denkmale her, die hervorragende Ereignisse und Personen naiv, wenn auch poetisch sagenhaft überliefern und Zeugniss geben von den mühsamen Versuchen, den Boden

zur Geltung kommen und zur Einheit verarbeitet werden müssen. Mit der Rückkehr war das priesterliche Element sehr in den Vordergrund getreten und während in neuen Werken die alte Geschichte von ganz einseitig judäischem und zugleich priesterlichem Standpunkte dargestellt wird, werden die alten Werke mit Zusätzen und Aenderungen dieses Geistes versehen. Die Ehrfurcht vor dem Alterthum, welche der Gegenwart die gleiche Anerkennung versagt, veranlasst zu theils absichtlicher Unterschiebung neuer Werke und Dichtungen, um ihnen Werth zu verschaffen, theils zu Anhängen, die ohne die Absicht ihren Ursprung zu verbergen doch bald als dem Werke, dem sie blos angefügt worden, wirklich angehörig betrachtet wurden.

Die Zeit der Restauration bis zu den Makkabäern ist allerdings von wenig selbstständiger Schöpfungskraft und dennoch ein sehr fruchtbarer Nachwuchs. Sie war arm an Thaten, aber schreibselig, die Zeit der Soferim, und da es ihr daher auch auf die alten Bücher ankam, so war ihre ganze geistige Thätigkeit auf diese hingelenkt. So war denn der Anbau des Vorhandenen ihre Hauptbeschäftigung und die Schlussredaction ist ihre Arbeit. Da nun galt es, die Einstimmigkeit hervorzubringen, scheinbare Lücken zu ergänzen, Widersprüche auszugleichen, nach der gegenwärtigen Anschauung umzuarbeiten, kurz den Büchern die gegenwärtige Gestalt zu geben. Das war eine bedeutsame Arbeit, die selten freilich im ursprünglichen Geiste unternommen wurde, im Gegentheil viel zur Entstellung beitrug, eine Arbeit, die aus dem geeinten Geiste der damaligen Zeit hervorging und in die Bücher manches ihrem ursprünglichen Sinne Fremdartige hineintrug, aber jedenfalls aus der die Gesammtheit beherrschenden Richtung hervorging. Als diese innere Einheit schwand, als der im Innern schon vorhandene entschiedene Zwiespalt entschieden hervortrat und zur bewussten Parteigruppirung sich gestaltete, als mit dem Griechenkampfe und dem Hasmonäersiege die priesterlich herrschenden Zadokiten zu Sadducäern herabsanken, die frommen, von den fremden Bestandtheilen sich absondernden Nibdalim zu Pharisäern wurden, welche die Herrschaft anstrebten: da war die alte Literatur abgeschlossen, kein neues Product kam hinzu, kein altes ertrug mehr Zusätze und wesentliche Aenderungen. Die Mähre von makkabäischen Psalmen und noch späteren Werken ist ein

Hirngespinnst falscher Kritik, die die Zeiten und den in ihr waltenden Geist nicht zur positiven Unterlage hat.

Fassen wir diese Geschichtsepochen zusammen, so haben wir

1. die rubenitisch-simeonisch-levitische Zeit,
2. die der losen Stämme,
3. die der Einigung unter Benjamin-Saul mit staatlicher und religiöser Organisation,
4. kurzes Uebergewicht Juda's unter David und Salomo mit der neuen Tempelstätte Jerusalem,
5. die getheilten Reiche mit dem Vorwiegen Israel-Efraim's in seiner reichen Entwickelung,
6. Juda als alleiniges Reich., die Gesammtheit in sich zusammenfassend,
7. Exil und Rückkehr mit Abstossung der israelischen Ueberreste, aber Restauration der ganzen Vergangenheit,
8. Priesterherrschaft mit Anschluss des frommen Bürgerthums,
9. Sopherische Thätigkeit, Abschluss bis zum inneren nicht mehr auszugleichenden Kampfe.

§ 23. Die Redaction.

A. Ergänzung des Scheinbarfehlenden.

a. Wiederholungen.

Es kann der Schriftsteller ein bereits erzähltes Ereigniss, wenn er dessen Wiedererzählung, er kann, wenn er Aufträge und deren Mittheilung, Befehle und deren Ausführung berichtet, das Ganze auch in seiner Darstellung wiederholen, er kann die schleppende Verdoppelung seiner Worte jedoch auch unterlassen, und es wird sich nicht von vornherein feststellen lassen, wann er das eine, wann das andere Verfahren einzuschlagen für angezeigt hält. Jene Redensarten von epischer Breite und Behaglichkeit sind eine aus vorliegenden, aber wohl pedantisch bearbeiteten, alten, namentlich homerischen, Dichtungen abgeleitete ästhetische Theorie, die grade dichterischer Lebendigkeit nicht entspricht. Das Verfahren des Samaritaners, zum Theil auch der 70, der mit peinlicher Genauigkeit solche Wiederholungen unternimmt, wo sie in unserm Text vermisst werden, erhärtet dieses allgemeine Urtheil. Dennoch würde die Ent-

scheidung über solche Wiederholungen, wie sie bei uns vorkommen, schwierig sein, umsomehr als gerade ihr ausnahmsweises Vorkommen ein Anrecht auf Ursprünglichkeit zu begründen scheint. Allein andererseits lässt sich auch annehmen, dass die alte Redaction doch mit feinerem Gefühle zu Werke ging, als der plumpe Samaritaner, mit grösserer Zurückhaltung in den Text hineinarbeitete, nur da, wo sie es für zwingend nothwendig hielt, ohne dass darum die Zurückführung der Wiederholung auf den Schriftsteller selbst festgestellt werden muss. Bei dieser Ungewissheit geben die Abweichungen in der Wiederholung, sowohl inhaltliche als sprachliche, die dem Schriftsteller selbst beizulegen fast unmöglich erscheint, den Ausschlag. Diese Kriterien sind ganz übersehen worden und gerade sie sind an vielen Stellen bestimmend:

1. 1 M. 24 34 ff. Dem ursprünglichen Erzähler liegt der Nachdruck darauf, dass Isaak keine Kanaaniterin nehme, sondern eine Frau aus Abraham's Lande und Geburtsort (V. 4), aber Isaak darf nicht dorthin (V. 5—8). Dass die Jungfrau gar eine so nahe Verwandte, ist ein wunderbares Zusammentreffen, für das der Knecht besonders Gott preist (V. 23—27). Dem Wiederholer ist es von vorn herein darum zu thun, dass sie aus der Familie Abraham's ist (V. 38. 40), es ist nicht die Rede davon, ob das Mädchen nicht mitgehen will, Isaak dorthin gehen soll, sondern ob die Familie dasselbe geben will (V. 41); also die Führung in das verwandte Haus (27) ist nicht Gegenstand des Dankes, sondern dass er von dort die Jungfrau erhält (48), was er aber noch gar nicht weiss! Damit hängt nun zusammen, dass er erst V. 47 nach ihrer Herkunft fragt, und als er ihre Verwandschaft erfährt, ihr Geschenke macht, umgekehrt 22—24, wo auch das בת־מי את mehr: ob von anständiger Familie, deren Gastfreundschaft man in Anspruch nehmen kann, was der Wiedererzähler ganz übergeht. Aber um so erfreulicher ist die Verwandtschaft und zwar hebt der ursprüngliche Erzähler hervor, dass sie es von beiden Seiten ist, indem Bethuel auch Sohn der Milkah (der Tochter Haran's 11 29, 22 21. 23) ist und zugleich des Nahor (V. 15. 25), während der Wiederholer (V. 47) darauf weit geringeren Nachdruck legt, da es ihm selbstverständlich ist (j. Z. IX, 219 ff.). In der Mitte zwischen Sachlichem und Sprachlichem stehen zwei Umstände. Für Be-

schwören gilt dem ursprünglichen Erzähler das Legen der Hand an die Hüfte (V. 2. 9, vgl. 47 29), was beim Wiedererzähler wegfällt; jener sagt נזם schlechtweg (V. 22. 30) wohl Ohren (ringe), dieser נזם על אפה (V. 47 vgl. j. Z. X, 45 ff., bes. 47). Und nun sprachlich וקנתה (V. 36) gegenüber לזקניו (21 2. 7) und sonst זקנים in 1 M., dann 40: הצליח דרכך, 42: מצליח דרכי — auch V. 21 und 56 sind demnach späterer Zusatz, — was mit entschieden transitiver Bedeutung blos in der späteren Zeit vorkommt: s. 2 Chr. 26 5, Neh. 1 11; j. Z. I, 133; das Ganze das. VIII, 123 ff.

2. Eine überflüssige Wiederholung ist auch die Erzählung der Träume durch Pharao an Joseph 1 M. 41 17—24. Auch hier finden wir Zusätze, die dem Wiederholer den Bericht zu ergänzen scheinen: Schluss von V. 19 und der V. 21 beides aus der Deutung V. 30. 31. Ebenso sprachlich V. 17: וידבר ohne ein לאמור, dann תאר V. 18, 19 für מראה V. 2. 3. 4; רקות 19. 20 für דקות 3. 4 — also auch 27. 28 Zusatz, wie sie sich sonst noch kenntlich machen, für die שבלים verwirft er das בריאות 5. 7 in 22. 24, צנמות 23 und רקות sind ganz ungewöhnlich (j. Z. IV, 39 f.).

3. Auch 1 M. 42 30—34 erscheint als müssige Wiederholung von V. 7 ff. wieder mit eigenthümlichen Ausdrücken. V. 30: כמרגלים st. ל, 33: רעבון st. שבר ר׳ (19) und nun gar 34: ואת הארץ תסחרו, eine Reminiscenz aus 34 21.

4. Bei der Herbeiführung der Plagen — wobei der Sam. durchgehends Befehl und Mittheilung oder Ausführung wiederholt — ist die Wiederholung anfangs auch bei uns eingedrungen. 2 M. 7 15—18 erhält Moses den Auftrag, dem Pharao die Strafe der Verwandlung des Wassers in Blut anzudrohen, 20 ff. wird es ausgeführt. Da liegen nun zwei Dinge in der Mitte. Moses verkündet dem Pharao die Drohung und Moses empfängt das Geheiss Gottes, den Aaron mit dem Vollzug zu beauftragen, was dem ganzen früheren Zusammenhange entspricht und auch wohl der zadokitischen Zeit. Ersteres hat nur der Sam., letzteres auch unser Text; in V. 19 wieder mit den characterisirenden Aenderungen. Während 17. 18. 20 nur von יאור die Rede ist, spricht der Ergänzer (19) von 4 verschiedenen Arten von Gewässern und schliesslich gar von Bäumen und Steinen. Aehnlich bei der Plage der Frösche, mit deren Androhung Moses V. 27—29

beauftragt wird. Wie es scheint, wird hier alles Wei
übergangen und sogleich 8 3 die Nachahmung der Zaub
angeschlossen. Der Sam. wiederholt die geschehene Androh
an Pharao; unser Text 8 1—2 ist ganz oder theilweise Erg
zung für den Auftrag an Aaron. Dafür spricht wiederum V
wo drei Ausdrücke für Gewässer (wie 7 19), während 7
8 5. 7 nur יאור und V. 2, wo „Frosch" im Sing., wäh
sonst immer im Plur.

5. Mit Uebergehung von Zweifelhafterem sei noch
merksam gemacht auf 2 M. 18 25. 26, wo nur unnütze
führung von כל אשר אמר (24) ist, 26 ungeschickter Abkl
von 22, dabei aber das הדבר הקשה aus 5 M. 1 15 und eb
von dort das ראשים על העם (25), vgl. j. Z. IV, 51.

6. Von besonders schlagender Bedeutung ist die Ausfüh
des Werkes an der Stiftshütte von 2 M. 35 an. Das Schlepp
der Wiederholung ist an sich so widerwärtig, dass unmö
ein lebensvoller Schriftsteller sie sich zu Schulden kommen l
und sie nur das Werk eines ziemlich pedantischen Scholi
sein kann. Und dennoch sehen wir auch in diesem sclavi
Abklatsche die Aenderungen, wie sie die Reflexion eines Spä
für nöthig oder zweckmässig hielt. In dem Auftrage geht di
fertigung der Lade, des Tisches und des Leuchters (25 10 ff
des Zeltes selbst voran (26 1 ff.), umgekehrt in der Ausfüh
dieses jenem (36 8 ff.). Der Räucheraltar wird beim Auf
ganz am Schlusse, nach den Priestergewändern, nachg
(30 1 ff.), ein Zeichen späterer Abfassung, — wie den
Stelle אחת בשנה (10) gar zu sehr an 3 M. 16 34 erinnert
das zweimalige לפני הפרכת . . . . . לפני הכפרת (6) off
doppelte LA. ist, — hingegen bei der Anfertigung sog
nach dem Leuchter 37 25 ff., wohin der Sam. auch im Auf
ihn verrückt nach 26 35, und daher 38 1: מזבח העלה, wä
27 1 einfach: המזבח. In der Mitte zwischen Inhaltlichem
Sprachlichem steht die ewige Wiederholung von „wie
Mose befohlen" — 18 Male in Cap. 39 und 40 — eine
sicherung, an der sich der Ergänzer gar nicht genug thun
Aber auch sonst sind scharfmarkirte sprachliche Abweichu
35 30 ff. wiederholt als Mittheilung Mosis an Israel den b
lichen Auftrag Gottes von 31 2 ff. Da ist auch wohl sac
eine Verschiedenheit. Im Auftrage tritt der Judäer B

weit entschiedener in den Vordergrund, der Danite Oholiab wird ihm nur gleich anderen Künstlern zugesellt (6); hier hingegen wird Oholiab (34) fast dem Bezalel gleichgestellt. Entscheidender jedoch ist das Sprachliche. Das ראה 31 2 glaubt der Ergänzer 35 30 durch ראו ersetzen zu müssen, weil Anrede an Israel, während die alte Zeit dieses Wort durchaus nicht abwandelt, wie 5 M. 1 8, 4 5, 11 26 — wo der Sam. zuweilen ראו dafür — die Späteren nur wie Jos. 8 4. 8, 23 4 setzen den Plur. und so auch unser Ergänzer. אשה אל אחותה gebraucht der ursprüngliche Schriftsteller dreimal von den Zeltteppichen 26 3. 6, einmal von den Schleifen 5 f., einmal von den Brettzapfen 27 1, der Ergänzer, der das Lebensvolle der Sprache eingebüsst: אחת אל אחת 36 10. 12. 15. 22, was der Sam. auch oben thut. Das dem Zahlworte über zehn folgende Hauptwort wird in der alten Sprache im Sing. gesetzt, so עשרים קרש 26 18. 19. 20; hingegen der Ergänzer קרשים 36 23. 24. 25! (Popper, Der biblische Bericht über die Stiftshütte, Leipzig 1862. Vgl. j. Z. I, 122 ff.)

7. Auch der Befehl Gottes an Moses, die Gaben der Stammesfürsten anzunehmen (4 M. 7 4. 5), ist blos Ergänzung, die sich sprachlich durch ויאמר לאמר characterisirt (j. Z. IV, 33).

b. **Ausfüllung sonstiger scheinbarer Lücken.**

Es ist oft ganz eigenthümlich wahrzunehmen, was einem alten Lehrer zuweilen gefehlt hat und wie ungeschickt er die anscheinende Lücke ergänzt hat.

1. Wenn wir nach 1 M. 39 1 alsbald 4 setzen, so ist uns der Zusammenhang durchaus nicht unterbrochen und doch scheint der Redaction die Veranlassung gefehlt zu haben zu den Worten: „Josef fand Gunst in seinen Augen" und sie begründet es mit 2 und 3. Aber der Segen, der auf Josef's Arbeit ruhte, konnte erst dann hervortreten, als er die dazu geeignete Stellung einnahm, wie dies 5 ausdrückt, nicht aber vorher. Dadurch wie durch die Sprache geben sich die beiden Verse als Zusatz kund. Denn sowohl das unbeholfene dreimalige ויהי in 2 als auch ה' מצליח בידו in 3 gehört nicht dem alten gewandten Schriftsteller an (desgl. in 23). (Vgl. j. Z. VIII, 31.)

2. In demselben Capitel wird der Verführungsversuch des Potipharweibes gegen Josef erzählt und an den Schluss von 13

(oder 12) schliesst sich 16 vortrefflich an und nur störend sin
14. 15. Wozu die Hausleute? Noch dazu ist nach 11 Nieman
zu Hause gewesen. Es ist ein Zusatz, veranlasst durch „al
ich erhob meine Stimme" 18, auch durch falsche Auffassun
von כדברים האלה 17. V. 14. 15 sind eben ein Abklatsch v
17. 18 und erweisen sich auch sprachlich als späteren Ursprung
hier (14) begegnet uns wieder ein ראו (vgl. j. Z. IV, 25 ff.
Nun aber gar das Missverständniss, das sich in dem Sat
הביא לנו איש עברי לצחק בנו zeigt; in 17 gehört לצחק בי z
בא אלי, nicht zu הבאת לנו, hier ist der Sinn vollständig ve
fehlt! (j. Z. I, 130 ff.)

3. 2 M. 7 8—13 wird uns von der vor Pharao vollzogene
Verwandlung des Stabes in eine Schlange erzählt und man
begreift nicht, was das hier soll. Es ist das erste der vier
Beglaubigungszeichen, die vor den Israeliten vollführt werden
sollen, 4 1, nicht vor Pharao; sollten sie vor diesem wiederholt
werden, so müsste man auch die zwei andern erwarten, allein
das von der aussätzig werdenden und wieder geheilten Hand
wird gar nicht weiter erwähnt und das zu Blut werdende Wasser
ist 4 9 blosses Beglaubigungswunder, nicht wie die erste Plage
7 14 ff. Wie kommt nun diese Stabverwandlung hierher? Sie
ist ein Zusatz, wohl veranlasst durch כבד לב פרעה 14 und
durch das ותמטה u. s. w. 15. Das Gepräge späteren Zusatzes trägt
auch die Uebertreibung 12, dass der Stab Aaron's die Stäbe der
Andern verschlang. Ferner eine ähnliche sprachlich ausgedrückte
Uebertreibung. Während sonst 4 3, 7 15 blos von der Verwandlung in נחש die Rede ist, wird sie hier immer in תנין
vollzogen (9. 10. 12)! Nun noch rein Sprachliches. Für die
Zauberer Aegyptens ist der stehende Ausdruck חרטמים, höchstens noch neben ihnen wie 1 M. 41 8 חכמים, hier aber
werden nicht blos diese beiden, sondern als gleichbedeutend die
מכשפים genannt 11. Wie sie wirken ist sonst immer בלטיהם
22. 8 3. 14. Das ist jenes geheimnissvolle Murmeln בלאט, wie
auch לחש (wovon dann im üblen Sinne לוט fluchen), nur hier
11 wird daraus das aram. gebildete בלהטיהם — wie der Sam.
immer setzt. Nun noch die Einleitung: ויאמר לאמר 8. Das
sind lauter characteristische Zeichen späterer Zeit. (j. Z.
IV, 31 ff.)

c. **Gegenseitige Entlehnung aus Gleiches berichtenden Stellen.**

Das bekundet sich beim Sam. sehr oft, ist aber für unsern Text, in dem es gewiss auch mehrfach vorkommt, schwer nachzuweisen, nur etwa an einigen Orten, in welchen die unpassende Stelle, die der Zusatz einnimmt, ihn verräth. Ein Beispiel bieten die Verse Jes. 38 21. 22, die so seltsam abgerissen nachhinken, während sie 2 Kön. 20 7. 8 an rechter Stelle sich befinden.

Eine blosse Nachahmung scheint auch die Stammtafel der Semiten 1 M. 11 10 ff. zu sein, nach der der Sethiten Cap. 5. Nach 10 21 bis Ende ist eigentlich das Ganze dürftig und zum grossen Theile überflüssig: man wollte eben eine solche Zehnzahl. — Sprachliches Moment: חַי 12 und 14, was nur leben bleiben bedeutet 1 M. 3 22. 2 M. 1 16. 33 20 und sonst (j. Z. I, 107 ff.).

Eine Entlehnung im Dekalog des 2 M. aus dem des 5 M. ist das ובהמתך im Sabbathgebote (vgl. noch unter d), aber auch ebenso וגרך אשר בשעריך, in גר mit dem Suffix und אשר בשעריך lediglich dem 5 M. angehört. (Urschr. 466.)

d. **Geänderte sprachliche Anschauung.**

Wir haben schon an mehreren Stellen geänderten Sprachgebrauch kennen gelernt, der in Zusätzen eingedrungen und wir werden auch sonst noch solchen treffen. Die geänderte sprachliche Anschauung gab wohl gelegentlich Veranlassung zu Aenderungen, doch werden sich diese für unsern Text selten nachweisen lassen, wenn nicht die Correcturen, durch andere Beweggründe veranlasst, ohnehin schon kenntlich sind. Nur Einzelnes wird sich mit Sicherheit angeben lassen. Der Hebräer begnügt sich, für Hausthiere Ochs, Esel und Schaf zu setzen, und sogar blos die beiden ersteren, wenn er Arbeitsthiere bezeichnen will, während der Sam. hier das verallgemeinernde 'וכל בהמ hinzuzufügen angezeigt findet. Diesen Zusatz macht nun auch unser Text an einer St. 2 M. 22 9, während derselbe das. 8, wo weit mehr generalisirt wird, fehlt. An unserer Stelle hat Sam. und 70 או כל בהמה.

Aehnlich ist es wohl bei dem Sabbathgebote des Dekalogs in 5 M. 5 13. Da waren wohl ursprünglich blos die zwei Arbeitsthiere genannt, gerade wie in 2 M. 23 12 und וכל בהמתך ist späterer Zusatz. Davon erst ist in den Dekalog 2 M. 20 9, der ursprünglich die Thiere gar nicht berücksichtigt, das ובהמתך

hineingekommen (Urschr. a. a. O., j. Z. I, 198 f.). Aehnlich dürfte es sich mit dem ופרי בחמתך 5 M. 28 4 neben den שגר אלפיך ועשתרות צאניך verhalten, das in 70 wirklich fehlt. — Daher auch Doppellesarten, die lediglich eine kleine sprachliche Abweichung repräsentiren, von denen die eine dann gar an falsche Stellen gerückt ist und die ungemein verwirren. So 3 M. 20 10, wo derselbe Begriff fast mit denselben Worten zweimal ausgedrückt ist, aber אשת איש als späte Bezeichnung für denselben leicht zu erkennen ist (Urschr. 240 ff.); Jon. 1 7 steht an richtiger Stelle בשלמי הרעה הזאת לנו und dürfte dennoch blos spätere Verdeutlichung sein für באשר למי הרעה הזאת לנו, das nach V. 8 verschlagen worden, aber bei 70 fehlt (j. Z. V, 254).

e. Den Zusammenhang herstellende Zusätze.

Auch sie sind schwer auszusondern, wenn nicht der Sprachausdruck eine Handhabe bietet oder wir ein Missverständniss entdecken können. Der Art ist z. B. 1 M. 6 3. Der Vers stört den ganzen Zusammenhang; er kann nicht eine Einschiebung des Jhvisten sein, da er grade dessen Bericht von 5 an vorwegnimmt, er gehört vielmehr einer spätern Redaction an, was auch die Sprache, das seltsame ידון, das Koheleth entsprechende שַׁגַּם (falsch שגָם). Allein diese Mischung der בני האלהים mit den Menschentöchtern erschien schon Späteren als sittlicher Verfall, der aber nicht sogleich bestraft wurde, sondern dieses wird für spätere Zeit angedroht und zwar nach 120 Jahren. Methusalem nämlich ist, nach Rec. der 70, vor der Geburt Lamech's 167 J. alt (5 25), lebt nachher noch 802 J. (26). Nun lebt L. vor der Geburt Noah's 182 J. (28), Noah ist 500 J. alt, als er Kinder zeugt (32), macht zusammen 682 J., Meth. lebt also nach diesem Zeitraum noch 120 J. Wenn nun sich daran der Bericht in C. 6 unmittelbar anreiht, so kann die Strafe der Fluth erst nach 120 J. eintreten, da wir ja, wenn sie früher eingetreten, von M.'s Rettung, da er dann noch nach derselben am Leben gewesen, etwas erfahren müssten. Freilich stellt sich nun ein Widerspruch mit dem andern Berichte ein, wonach die Fluth in Noah's 600. Lebensjahre eintritt 7 5. 11. 8 13, so dass Sem 2 J. nach der Fluth, also 602 des Noah (und wohl dessen jüngerer Sohn 10 21) 100 J. alt ist (11 10. Es blieben demnach, nachdem Noah das Alter von 500 Jahren erreicht

und Kinder gezeugt hatte, blos 100 J. bis zur Fluth und so konnte M. nicht 802 J. nach der Geburt Lamech's leben, es blieben vielmehr für ihn blos 682 + 100 (nicht 120) = 782, wohin auch 5 26 corrigirt wird und die hier abgezogenen 20 J. müssen vor der Geburt L. hinzugefügt werden, er da 187 J. alt sein (25). Freilich blieben nun die 120 J. 6 3 unmotivirt und in Widerspruch (j. Z. I, 179 ff.; über בשגם noch II, 156. III, 108. X, 188. XI, 296).

So ergiebt sich Zach. 7 8 als missverständlicher Zusatz. Die in den späteren zwei Versen folgenden Worte sind an die alten Propheten (nicht an Zach.) gerichtet (auch in 7 zu lesen אלה הדברי für את ה'), in seltsamer Weise meint die Redaction, es müssten die Worte an Zach. gerichtet sein, schiebt den Vers ein, bekundet aber auch dadurch den späteren Ursprung, dass, während Zach. vorher immer von sich in erster Person sprach, daher auch אלי 4 8. 6 10. 7 4, hier unpassend אל זכריה. Grade so sind das. 1 7 die Worte היה דבר ה׳ . . לאמר falscher Zusatz.

Solche Ergänzungen im Grossen, die freilich höher hinaufreichen, sind sehr viele Stücke in den geschichtlichen Büchern. Das ganze Stück Richt. 2 6 bis 3 4 ist eine Herstellung des Zusammenhanges zwischen Josua und Richter, ja das ganze Buch Josua ist eine spätere Ausfüllung des leeren Raumes zwischen dem Pent. und Richt. (und nicht ein Appendix zu 5 M.).

8. Aenderungen oder Varianten aus Rücksicht auf die Ehre Gottes und Israels.

Solche Rücksichten gehören wohl meistens einer späteren empfindlicheren Zeit an, doch sind sicher solche zum Theile auch älter. So ist 1 M. 18 gemäss V. 23 האף תספה צדיק עם רשע auch in 24 zu erwarten: האף תספ׳ חמשי׳ צדקי׳ אשר בקרבה und so stand ehedem, entsprechend dem להמית צדיק עם רשע, והיה כצדיק כרשע im f. V.; erst 26 bringt Gott den neuen Gedanken hinein: ich verzeihe der ganzen Stadt um ihretwillen; die Red. fügt das auch alsbald mit den Worten: ולא תשא למקום למען hinzu (Urschr. 334 f.), worin Uebersetzer und Erklärer noch weiter gehen (Oz. Nechm. III, 6 f. DMGZ. XIV, 465 ff.).

Die Ehre Israels verletzend wäre es, wenn seinem Stammvater Sem Jafeth gleichgestellt würde, so dass 1 M. 9 27

anstössig war, eine andere Lesart dafür den matten V. 26 setzt, aber dann ungrammatisch למו lässt. — Indem Jithro 2 M. 18 9 sich darüber freut, dass Gott Israel gerettet מיד מצרים, drückt er es V. 16 aus: מתחת יד מצרים, das klingt zu hart, das מתחת noch dazu mit dem Volk מצרים allein und eine Variante ist daher die erste Vershälfte אשר bis פרעה, welches מתחת weglässt und Pharao einschiebt, wie die 70 auch blos das Letzte haben (j. Z. V, 283) und so dürfte auch die erste Vershälfte in V. 8 eine glorificirende Variante neben der zweiten Vershälfte sein. — Dahin gehört auch wohl eine Correctur 12: ויקח offenbar ויזבח, aber sollte ihm das gestattet sein, durften Aaron und die Aeltesten davon essen? (Bleibt ja noch so den Gemaren die Stelle auffallend vgl. j. Meg. c. 1, f. 72b unten, Abod. elil. 24ab und Sebach. 116a). — Die Daniten errichten nach Richter 18 30 das dem Micha weggenommene Götzenbild, ein Nachkomme Moses nebst den folgenden Geschlechtern sind ihnen zu Priestern עד יום גלות הארץ. Dieser Bericht, in dem man früher gar nichts Verfängliches fand, war später anstössig, dass Bild und Priester, noch gar aus Moses' Geschlecht, diesen ganzen Zeitraum hindurch Geltung hatten und eine andere Rec. ward nach V. 31 versucht. Wir haben nun beide Verse neben einander.

C. Die heiligen Städte, fremde Länder und Völker.

Man war besonders, als man nach der Rückkehr wieder neuerdings gegenüber den feindseligen Samaritanern mit besonderem Nachdrucke den Vorzug Jerusalem's betonte, auch dafür besorgt, seine Heiligkeit in die älteste Zeit hinaufzurücken, es als den Ursitz der Urväter darzustellen. In der älteren Zeit, als das Bewusstsein von Jerusalem's relativer Jugend noch zu lebhaft, auch Juda mächtig genug war, um nicht durch sein Alter, sondern durch seinen machtvollen Bestand zu imponiren, da machte man solche Versuche nicht, man liess es wie in 5 M. bescheidentlich bei dem „Orte, den er erwählen wird", wie auch der compilirende Verf. des Jos. 9 27 nachschreibt. Erst später entstand dieser Versuch hinaufzurücken. Nun war jedoch grade diese Urgeschichte von Efraimiten erzählt, die das Alter Juda's und Hebron's, der Stadt, welche particularistisch-judäisch war und nicht den Anspruch machte, die Residenz des

gesammten Israel's zu sein, wo David als blos judäischer König weilte (2 Sam. 2 1, 3 12. 20, 5 1. 5) unbestritten annahmen, aber Jerusalem ignorirten. Hebron wird nicht blos als uralte Stadt bezeichnet, wohin auch die Kundschafter gingen 4 M. 13 22, sondern Abraham weilt oft daselbst und stiftet dort das Erbbegräbniss 1 M. 23 2 ff. und sonst. Aber nicht um diese in den Hintergrund getretene Stadt, sondern um Jerusalem oder Salem, שלם, wie es später hiess, war es zu thun, und dass dort schon uralt priesterliche Stätten und Herrscher waren. Und so ist denn ein solcher Zusatz eingeschoben 1 M. 14 18—20, wo er so ganz unpassend ist. Damit ist noch erreicht, dass der dortige Regent ein Kohen le El eljon ist, ganz die Stellung der Priesterregenten in später Zeit, nur hier kommt der Ausdruck El eljon vor, der dann auch dem Abram V. 21 (als Zusatz) in den Mund gelegt wird, ein Malkhi Zedek wie Ps. 110 (Urschr. 27 ff. 33. 75). Grade ebenso wird, was Richt. 1 3 ff. von den Thaten Juda's und Simeon's gegen den Beherrscher von בזק, אדני בזק berichtet wird, zurückdatirt auf Josua, und der König, als der Jerusalem's wird אדני צדק genannt (Jos. 10 1. 3 vgl. j. Z. IV, 38 f.) Auch dass selbst Abram dem Priester den Zehnten giebt, (grade wie mir auch das Umspringen in die 2. P. am Ende von 1 M. 28 22 sehr verdächtig ist) ist prägnant und מגן sehr verdächtig. — Für 1 M. 33 18. 19 שלם s. ob. S. 57.

Bei der Angabe von dem Alter Hebrons in 4 M. 13 22 erfahren wir, dass besonderer Nachdruck darauf gelegt wird, es sei älter als Zoan, indem diesem kein Vorzug eingeräumt werden soll. Wenn nun doch der alte Berichterstatter 1 M. 13 10 das wüste Land um das todte Meer als ehemals sehr fruchtbar schildert und um seine Herrlichkeit hervorzuheben, es einen Garten Gottes nennt, es mit Aegypten vergleicht באכה צען, wie es offenbar gelautet hat und der Syrer noch liest, so war jener Ruhm Zoans anstössig, und es ward daraus, unverständig genug, Zoar.

Ueber den Zusatz in Betreff von Heliopolis in Jes. 19 18 s. ob. S. 71. Umgekehrt dürfte abweichend der Zusatz 4 M. 16 1 sein, wo ursprünglich ויקח ... לוי את דתן ... אליאב בן פלוא בן ראובן daraus wurde einerseits, aus Schonung der Leviten, namentlich der Korachiten ודתן, aber hinzugefügt wurde

ואון, der dann nicht בן פלוא bleiben konnte, sondern בן פלת wurde und nun בני ר׳. און aber, als gleichbedeutend mit Heliopolis, wie oft bei 70, ward grade als gleiches Recht sich anmassend eingefügt. Die 70 fühlen etwas und setzen nicht wie gewöhnlich *Ὢν*, sondern *Αὔν*.

§ 24. Einwirkung der Priesterherrschaft.

Ein sehr characteristisches Zeichen von der Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Priestern und Leviten zu verschiedenen Zeiten sind die Aussprüche darüber, wer die Lade zu tragen habe. Die Leviten tragen sie nach 1 Sam. 6 15, 2 Sam. 15 24, so selbst noch 1 Chr. 15 2—15, 26 ff. vgl. auch 16 4 ff., ebenso unter Salomo 2 Chr. 5 4, dem 5 und 7 allerdings widerspricht. Ziemlich unklar bleibt 1 Chr. 23 26 und 2 Chr. 31 3. (In Chr. sind überhaupt Leviten den Priestern ziemlich gleichgestellt, beide sammeln sich zu Rehabeam II, 11 13 ferner 14; bei der Einsetzung Joas stehen die Leviten im Vordergrunde II, 23 4 ff., wovon 2 Kön. 11 4 keine Spur; sie sammeln unter ihm gleich den Priestern die Tempelgelder, wovon wieder 2 Kön. 12 5 ff. eine blos die Priester betreffende Relation. Unter Hiskia helfen die Leviten den Priestern bei den Ganzopfern II, 29 34 und ebenso bei dem Pessach unter ihm 30 15 ff., ähnlich bei den Zurückkehrenden: Esra 6 20. — Interessant ist, wenn der Chronist bei Josiah II, 34 30 die Leviten neben den Priestern nicht übergehen mag und sie an Stelle der Propheten in 2 Kön. 23 2 setzt.) Anders Josua, wo zwar 3 3. 8 33 הכהנים הלויים die Träger der Lade sind, 3 6. 8. 13. 15. 17. 4 9 ff. 15 ff. 6 6. 12 einfach הכהנים und nun ist 1 Kön. 8 3. 4. 6 noch schärfer der Trägerdienst der Lade auf die Priester beschränkt. Wenn nun aber auch 4 M., das überhaupt scharf zwischen Leviten und Priestern sondert, bei dem Tragen der Lade, das allerdings den Kehathiten überwiesen wird 4 1—20, sie doch so entschieden auch in Beziehung darauf angewiesen werden, nur unter Obhut der Priester, indem diese erst Alles sorgfältig bedecken, nahen zu dürfen, so ist es klar, dass wir es hier mit keinem alten Bestandtheile zu thun haben. Dieselbe Differenz über das Tragen der Lade tritt uns 5 M. 31 entgegen, wo V. 9 die Priester, die Söhne Levi's und 25 die Leviten, worüber später, und noch früher 10 8.

Wie bemerkt ist ein grosser Theil des 4 M. mit der Abgrenzung zwischen Leviten und Priestern beschäftigt, während 3 M. blos einmal Gelegenheit hat, von den Levitenstädten zu sprechen 25 32 ff., sonst der Leviten nie gedenkt. Dazu gehört nun besonders die Geschichte Korah's nebst Dathan und Abiram in 4 M. 16, vgl. noch 26 9—11. Von der Empörung Dathan's und Abiram's weiss auch 5 M. 11 6 auch Ps. 106 17; in derselben ist der Kampf des alten Rubenstammes gegen die jüngeren in den Vordergrund tretenden Stämme personificirt und in die alte Zeit zurückversetzt, aber nirgends wird Korah's gedacht. Das ist wohl kein Verschweigen, wegen der Sängerfamilie Korah; höchstens könnte umgekehrt 4 M. 26 11 in Beziehung auf sie ein Zusatz sein; aber das Ganze konnte doch dann unmöglich übergangen werden. Allein offenbar ist hier eine Doppelgeschichte, die eine von Dathan und Abiram 1—3 oder 4, 12—15, 19 oder 25—34 (wo freilich einige Male קרח eingefügt), hier ist ganz einfache Empörung gegen die Herrschaft; diese setzt sich 17 6—26 fort, wo Aaron und Levi ganz identificirt sind. Ein anderer Bestandtheil ist die Auflehnung der Leviten gegen die Priester, das ist V. 5—11, 16—18, 35, 17 1—5 und da wohl auch Zusätze 26 9—11. Das ist ein jüngerer Bestandtheil, der die Obmacht des Priesterthums über die Leviten als in göttlicher Einsetzung und höherer Heiligkeit begründet darstellt, der eben nur einer Zeit des siegenden Priesterthums angehört. Die Stelle 26 9—11 ist sprachlich sehr verdächtig (Urschr. 83 A.). Die כְּהֻנָּה kennt ausser Jos., Esra, Nehem. nur 4 M. an mehreren Stellen, ausser hier 10 noch 3 10, 18 1. 7 bis 25 13, dann 2 M. 29 9, 40 15, wo die Söhne Aaron's gewaltsam hineingezogen werden. In אחת הכהנות 1 Sam. 2 36 hat es natürlich ganz andere Bedeutung. Aber ebenso kennt auch nur 4 M. den Hohenpriester 35 25. 28. 32 in Betreff des unvorsätzlichen Mörders, wovon 5 M. 19 1—13 durchaus nichts weiss, wohl aber wieder Jos. 20 6. Nur diese beiden kennen auch den Ausdruck עיר מקלט, nicht so 2 M. 21 13, 5 M. 4 43; 19 3 ff., 11, aber הכהן הגדול מאחיו 3 M. 21 10 ist nicht minder späterer Bestandtheil, wie noch weiter. — So ist auch die starke Hervorhebung Eleasar's nebst Pinchas lediglich 4 M. eigen 3 32, 4 16, 19 3 f., 25 10—13, 27 21 ff., 31 bes. 21—47, also auch Stellen, die noch vor Aaron's Tod, über den erst 20 24 ff. berichtet wird (Urschr. 81 u. A.).

Es ist bereits auf 3 M. 21 10 hingewiesen worden, wo der Hohepriester vorkommt, aber dort ist noch eine characteristische Benennung der Priester, diese heissen wohl selbst in 3 M. auf einmal בני אהרן הכהנים. (3 M. 1 5. 8. 11. 2 2. 3 2, 4 M. 10 8 neben בני אהרן הכהן 3 M. 2 7; aber nicht in umgekehrter Folge, die nur Nehemia und Chronik kennen, ersterer im Sing. הכהן בן אהרן Neh. 10 39; letztere im Plural II, 26 18. 35 14 (zweimal), ferner 13 9. 10 auch schlechtweg בני אהרן 1 Chr. 23 28. Da wird also die Abstammung von Aaron entschieden betont, ebenso in jener Stelle des 3 M. 21, welches Cap. durch seinen ganzen Inhalt als spät sich erweist, vgl. bes. 13. 14 mit Ez. 44 22 und 25 die טמאות gestattet, die hier 2. 3 den einfachen כהנים, während sie dem הכהן הגדול untersagt sind (j. Z. III, 110 ff.).

Ganz entschieden hat man Zusätze gemacht in 5 M., das mit seinen הכהנים הלוים entschieden gegen die Priesterbevorzugung sich erhebt, wie, ausser den gleich zu besprechenden Stellen, der ganze Segen 33 7—10, der dem ganzen Stamme eignet, beweist, das überhaupt möglichst wenig auch von Priesterlichem, Opfer, Gaben spricht — בכור, מעשר nicht לכהן, sondern den Eigenthümern, kein חלב u. dgl. — das musste in der Zeit der Priesterherrschaft Zusätze erlangen. Heisst es 10 8 הבדיל ... שבט הלוי לשאת את־ארון ברית־ה׳ ... עד היום הזה, wird gleich V. 6 vorangesetzt שם מת אהרן ויקבר שם ויכהן אלעזר בנו תחתיו (und sonst kommt Elasar, der doch schon längst in Function sein musste, und den man doch bei der Beauftragung Josua's gemäss 4 M. 27 19 ff. im Vordergrunde hätte finden müssen, durchaus nicht vor) wo es gar nicht hingehört in der Wanderung und selbst mit 5 M. 32 49 in Widerspruch steht. Heisst es 18 1. 2, woran sich dann 5. 6 gut anschliessend, dass die הכהנים הלוים (Leviten) kein Besitzthum haben sollen, ausser Gott, dass sie die Brandopfer Gottes verzehren sollen, so werden V. 3. 4 eingeschoben, die von lauter Priestergaben handeln, Abgaben, die sonst nicht vorkommen, und nun soll sich auf den Priester V. 5 beziehen. — Ganz eingezwängt ist 21 5, wo von den Priestern gesprochen wird, während lediglich die זקנים hier thätig sind, was aber grade in der Zeit der Priesterherrschaft unangemessen schien und nun die schon ins Auge gefasste Stelle. Indem es 31 24. 25, nachdem von Niederschreibung der

Schirah die Rede war, heisst, dass Moses den Leviten den Auftrag gegeben, das Buch in die Lade zu legen, wird V. 9 vorausgeschickt, dass er es den Priestern gegeben, welche die Lade trugen. Das ist offenbarer Zusatz aus der Zeit, in welcher das Priesterthum an der Spitze stand.

So ist auch mit ziemlicher Bestimmtheit Jer. 33 18 bis Ende späterer Zusatz. Jeremias ist sonst weder von den Leviten, noch von den Priestern eingenommen, לויים oder הכהנים הלויים kennt er gar nicht — ein Beweis, dass Jer. und 5 M. bei aller Verwandtschaft doch verschieden sind — und offenbar muss es V. 26 heissen Aaron statt Jakob, wie die 32 Middoth, Abulwalid und Kimchi erkennen (Urschr. 84 f.), das ist Zusatz aus der Zeit, der Zach. 6 12. 13 angehört, grade so wie die ähnliche Stelle Jer. 23 5. 6 ein Zusatz ist zu mildern 22 30 und 33 1 ff., als Wiederholung von 33 15. 16.

§ 25. Juda, Benjamin, das davidische Haus im zweiten Tempel.

An der Hervorhebung der heiligen Stätten und des Priesterthumes genügte es der späteren Zeit nicht, es musste das alte davidische Reich mit seiner Dynastie auch für die alte Zeit noch weit entschiedener in den Vordergrund gestellt werden, als es schon in der Zwischenzeit innerhalb des Zeitraums, der vom Untergange des Reiches Israel bis zum jud.-babyl. Exile verflossen, geschehen war. Die ganze Färbung der alten Bücher stand in grellem Widerspruch mit den Anschauungen der Gegenwart; um ihn auszugleichen konnte eine Umarbeitung nicht ausreichen, dazu bedurfte es eines in neuem Geiste gearbeiteten Werkes. Ein solches ist die **Chronik**, das mit einem genealogischen Rückblicke mit David beginnend, sich auf das Reich Juda beschränkend, die Geschichte der Bücher Samuel und Könige zusammenfasst, theils beschränkend, theils erweiternd, d. h. von bestimmtem Gesichtspunkte aus bearbeitend. Ihm ist 1. die möglichste Hinaufrückung des ausgedehntesten Tempeldienstes, 2. die enge Verknüpfung mit Benjamin und die Erhebung des davidischen Hauses wesentliches Anliegen.

1. Leviten und Priesterthum steht ihm überall voran. Samuel ist ihm **levitischer** Abstammung I, 10 13. 18. Nach

seinen und David's Anordnungen werden die Abtheilun
Priester und Leviten geordnet I, 6 15. 9 22. 24 und s
II, 8 14. 29 25. 35 15 vgl. Esra 3 10, Neh. 12 24. 45 u
von der Ordnung Elasar die doppelte Anzahl, Pincl
Stammvater, ist der נגיד היה עליהם לפנים ה' עמו I, 9 20
steht dem David schon frühzeitig heldenmüthig bei 1
steht überall vorn an, obgleich offenbar früher Ebia
Vorrang hatte, er ist an der במה אשר בגבעון 16 39, i
des Aaronhauses 27 17, ja unter Salomo scheint er
nochmals zum Priester gesalbt zu werden 29 22, währen
1 45 von Salomo's Salbung die Rede ist; I, 5 30 ff. (v
Theil 6 35 ff.) eine fingirte Priesterliste bis Jozadak
Selbst die Könige Juda's sind nur unter dem Einflusse de
und bei der Folgsamkeit gegen sie beglückt, die
Frommen sind hocheifrig in der Herstellung des Temp
So thut Josaphat, der Priester und Leviten zu Richtern
II, 19 7 ff.; durch den Gesang der Leviten besiegt er sei
20 14 ff. Während Jojada den Joas rettet und Levit
eine grosse Rolle spielen, da ist derselbe glücklich wei
so lange Jojada lebt II, 24 2, nach dessen Tode 15 ff
ab, darauf unglücklicher Krieg nach Aussen, Empör
Meuchelmord von Innen. Nach 2 Kön. 12 3 übt Joas d
so lange Jojada ihn leitet, kein Abfall, wenn auch ungl
Krieg und dann Ermordung V. 18 ff. Hingegen wird
losigkeit und Selbstsucht der Priester, die 2 Kön.
blosslegt, hier 4 ff. zart umschleiert. — Dass Asarjah
am Ende seines Lebens mit Aussatz behaftet war, erz
2 Kön. 15 5; nach 2 Chr. 26 16 ff. ist es die Stra
seiner Anmassung priesterlicher Verrichtung. Den A
er nicht in die königliche Gruft bringen II, 28 27,
2 Kön. 16 20 den für Alle üblichen Ausdruck gebraucht
kann sich nicht genug thun an levitischen Einrichtu
29 4 ff. Nun aber wird gar c. 30 von einer Pessach
zwar im zweiten Monate berichtet v. 26: שלמה בן־דויד
מלך ישראל לא כזאת בירושלם — etwa der grosse Z
Israel und dennoch hat er selbst bei Josia's Pessac
dass kein solches Pessach unter irgend einem Könige
Tagen Samuels an gefeiert worden sei, während 2 I
einem Pessach Hiskia's gar nichts weiss, nur von Josia

wo dann 22, dass kein solches Pessach unter irgend einem Könige von den Tagen der Richter an gefeiert worden sei. Offenbar aber ist 4 M. 9 1—15*) dem entlehnt, aber nicht für נצו, was auch die Tradition nicht zugiebt**), grade so wie in Beziehung auf Manasse, von dem II, 33 12 ff. seine Umkehr und וישיבהו ירושלם למלכותו berichtet wird, wovon Kön. nicht eine Silbe weiss und er auch unter den Königen genannt wird, die keinen Antheil an der künftigen Welt haben M. Sanh. 10 2 vgl. Sifre Schelach § 112 und derselbe Fall bei der Höherstellung Gideons vgl. unten).

2. Benjamin, dreifache Zählung I, 7 6 ff. 8 1 ff. 9 39 ff. dann zartes Hinweggehen über Saul, nur kurz 10 13 f., ja die Benjaminiten kommen zu David nach Ziklag 12 1 ff., nochmals V. 16; V. 19 hebt hervor, dass David keineswegs gegen Saul gekämpft und unter denen, die nach Hebron kommen (23), sind alsbald Benjaminiten (29), wenn auch zugegeben werden muss, dass ועד הנה מרביתם שמרי משמרת בית שאול (das.); nicht das scharfe Wort Michals 15 29 das 2 Sam. 6 21; zart 17 13: כאשר הסירותי מאשר היה לפני 2 Sam. 7 15: מעם שאול; hingegen wird der Stamm mit einer gewissen priesterlichen Weihe umgeben: er und Levi werden nicht gezählt (21 6); Gibeon ist allerdings auch nach den älteren Büchern eine heilige Stätte, bevor Jerusalem den Tempel monopolisirt (während Sebachim 14 6. 7 Gibeon hinter Schiloh zurücktreten lässt), allein weit stärker lässt es die Chronik in den Vordergrund treten. Das will schon, nachdem in Cap. 8 von 29 an die Stelle sich findet: ובגבעון ישבו אבי גבעון wird sie wiederholt 9 35 ff. nach Aufzählung der Leviten, daher 16 39 ff. לפני משכן ה' בבמה אשר בגבעון wie noch deutlicher 21 29 das Zelt, das

*) In Betreff dieses Abschnittes ist zu beachten 1. טמא לנפש (אדם) 9 10, ebenso in dem dazu gehörigen einleitenden Stücke 5 1—4, nämlich V. 2, während sonst (3 M. 22 4, Chaggai 2 13): טמא נפש. 2. ויקרבו לפני 6, sonst blos bei Gott, bei Menschen אל, so nur noch Josua 17 4. 3. נִגְּרַע 7. 4 עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם 8.

**) Was allerdings im Zusammenhang damit steht, dass Pessach allen priesterlichen Opfern gleichstehn soll, vgl. b. Themurah 2 1 (Joma 50a), daher (j. Pess. 9 1 und Par.) wohl ein Einzelner, nicht aber die Gesammtheit ein solches im zweiten Monate darbringen kann, wie schon M. Pess. 7 6. Daher wird Hiskia auch als עיבר ניסן בניסן bezeichnet und auch dies getadelt, b. Pess. 56 a und j. Pess. 9 1, 36 c. j. Sanh. I 18 d u. sonst.

Moses errichtet ist in Gibeon und während in 1 Kön. 3 4 tadelnd gesagt wird, dass er auf dem Bamoth opfert und besonders in Gibeon, erweitert es 2 Chr. 1 3 ff. mit Hinweisung auf das Zelt Moses und dessen ganze Einrichtung und nun gar V. 13: ויבא שלמה לבמה אשר בגבעון ירושלם מלפני אהל מועד während 1 Kön. 3 15: ויבא ירושלם ויעמוד לפני ארון ברית ה' ויעל עלות, was dem Chronisten, so lange noch in Jerusalem kein Tempel errichtet war, nicht zusagte.

Nach der Trennung in zwei Reiche erscheint in der Chr. Benjamin alsbald an der Seite Juda's. In Kön. ist die Sache sehr zweideutig I, 12 17 und 20 entschieden: Nur der Stamm Juda hielt es mit dem Hause David's (vgl. 1 Kön. 11 13. 30 ff.) Diesen entschiedenen Aussprüchen gegenüber heisst es (21): er versammelte das Haus Juda und den Stamm Benjamin und 23: Jehuda und Benjamin, das erste steht auch 2 Chr. 10 17, aber das zweite fehlt (die 70 lassen es in Kön. V. 17 zurück und fügen in 20 Benjamin ein), aber 11 1 hat er gleichfalls Judäer und Benjaminiten (ohne ואת שבט) und 3: אל כל ישראל ביהודה ובנימן. So lässt der Chr. 11 10 den Rehabeam bereits Festungen in Benjamin errichten, wovon Nichts in Kön., erst unter Assa, nach der Demüthigung des israel. Baisa durch fremde Hülfe ist ein Anfang damit 1 Kön. 15 22, von wo wohl erst der Umschwung sich datirt, das hat zwar auch die Chr. 16 6, aber statt גבע בנימן schlechtweg גבע, natürlich wird in Chr. 11 12 nochmals hervorgehoben ויהי לו יהודה ובנימן Wiederum hat Assa ein Heer von 280,000 Benjaminiten allein II, 14 7 und 15 2 spricht wieder ein Prophet שמעוני אסא וכל יהודה ובנימן vgl. V. 9. Wieder treten unter Josaphat die Benj. hervor 17 17.

3. Alleinige Berechtigung und Frömmigkeit der davidischen Dynastie, mit möglichster Ignorirung Israels. So wird Jakob nicht anders als Israel genannt, um das an diesem Namen klebende Partikularistische zu beseitigen vgl. I, 1 34, 2 1 und durchgehends, so dass auch von ישראל אשר ביהודה gesprochen wird II, 11 3, so auch וכל ישראל von Juda II, 12 1. 15 17 שרי ישראל für Judäer II, 12 6. 21 4 und Ahas nennt er מלך ישראל 28 19. Die Geschichte beginnt eben erst mit David I, 11 nachdem 10 6 widergeschichtlich das ganze Haus Saul's gestorben sein soll, von Ischboscheth, Mephiboscheth und den übrigen Nach-

kommen, die erst unter David alle vertilgt werden, keine Erwähnung, von Ischb.'s Regierung Nichts, vielmehr alsbald 11 ויקבצו ויבאו כל זקני ישראל אל המלך und 3: כל ישראל אל דויד חברונה .... וימשחו את דויד למלך על ישראל חברונה (die Angabe 29 27 nach 1 Kön. 2 11 בחברון מלך שבע שנים bleibt ziemlich unklar), 17 13 fehlt nach אני אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן der harte Satz aus 2 Sam. 7 14: אשר בהעותו והוכחתיו בשבט אנשים ובנגעי בני אדם; 18 2 lässt David's Verfahren gegen Moab zurück. V. 17 sind die Söhne D.'s הראשונים ליד המלך statt nach 2 Sam. 8 18 כהנים. 19 4 ויגלחם statt 2 Sam. 10 4 ויגלח את חצי זקנם. Natürlich schlüpft er über die Geschichte mit Bathseba und Uria (2 Sam. 11. 12), wie nicht minder die ganze häusliche Misere mit Ammon und Absalom hinweg, ebenso die Aufruhre von Seiten der Benjaminiten. So empfindlich ist er für die Ehre David's, dass er, der 20 4—8 den Bericht 2 Sam. 21 15—22 wiedergibt, die erste Geschichte aus den drei ersten Versen zurücklässt, weil ויעף דוד! Während in Sam. V. 19 noch die naive Mittheilung ויך אלחנן ... בית הלחמי את גלית הגתי hat, die zur romantischen Geschichte von David und Goliath geworden — auch am Sam. haben Hände herumgearbeitet — wird das Chr. V. 5: ויך אלחנן ... את לחמי אחי גלית הגתי. Die widerrechtliche Zählung des Volkes ist in 2 Sam. 24 1: ויסף אף ה׳ לחרת בישראל ויסת Chr. 21 1 ויעמד שטן על ישראל ויסת. Von Adoniah's Empörung keine Spur, ebensowenig von David's Blutbefehlen an Salomo. Wenn er auch die schöne Geschichte von den zwei Frauen 1 Kön. 3 16 ff. nicht hat, so mag er für dieselbe keine Empfindung gehabt haben; wahrscheinlich kannte er den politischen Hintergrund und war ihm diese Anspielung nicht genehm. Ueber die Heirath der Tochter Pharao's 1 Kön. 3 1 geht er hinweg, auch über das Haus, das er ihr erbaut 7 8; nur als Kön. 9 24 nochmals darauf zurückkommt, erwähnt auch er es II, 8 11 mit einer Entstellung und einem beiligenden Grunde: לא תשב אשה לי בבית דויד מלך ישראל כי קדש המה אשר באה אליהם ארון יהוה! Dort steht es vor Vollendung des Tempels, hier nach dessen gänzlicher Vollendung. — Interessant ist die Aenderung von 1 Kön. 8 65. 66 ... ויעש שלמה את החג ... שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום: ביום השמיני שלח את העם in 1 Chr. 7 8—10, wo hinzugefügt ist וביום עשרים .. ושלשה שלח את העם ויעשו ביום השמיני עצרת und

(vgl. Neh. 8 18. 19). 1 Kön. 9 11 ff. giebt Salomo Hiram 20 Städte in Gal., 2 Chr. 8 2 erhält Salomo von Hiram welche. Ebenso wird verschwiegen, dass Pharao Städte erobert und sie ihm als Mitgift gegeben (Kön. V. 17), daran schloss sich gut die Erwähnung der noch im Lande befindlichen Kananiter, die man sich in Chr. gar nicht zu erklären weiss. Verwischt ist das Geständniss 1 Kön. 9 21 אשר לא יכלו בני להחרימם in 2 Chr. 8 8 אשר לא כִלּום בני ישראל. Ob in V. 10 mit Absicht die 550 Arbeitsaufseher aus Kön. V. 23 zu 250 zusammenschrumpfen und die הרדים בעם העשים במלאכה weggefallen, bleibe dahingestellt. Von Kön. c. 11 die fremden Frauen lässt der Chr. ganz weg, wie er auch mit einer auffallenden Scheu die Erwähnung der מִלּוֹא, der Zwingburg um den Palast, den Kön. drei Male nennt 9 15. 24. 11 27 ganz umgeht, obgleich er sie anderweitig kennt I, 11 8; II, 32 5.

Von nun an bleibt die Geschichte Israels weg. Was nun von Rehabeam als Zusatz folgt, ist erdichtete Milderung, s. 11 4 bis Ende. Daraus dass Sisak im 5. Jahre seiner Regierung ihn überfällt (12 2 = Kön. 14 15) macht er, dass sie drei Jahre fromm und glücklich gelebt bes. V. 17; auch später demüthigen sie sich vor Gott und werden wieder in Gnaden aufgenommen 12 6. 7. 12; seine Sündhaftigkeit in Kön. V. 22– schrumpft in Chr. zusammen zu dem sehr milden V. 14, vgl. V. 1. — Was c. 13 von Abiah berichtet wird (vgl. 11 20. 22 ff.) ist Erdichtung gegenüber Kön. 15 1–8. — Ist Assa auch nach Kön. 15 9–24 ein frommer König, so schraubt ihn Chr. noch höher hinauf, er räumt 14 2. 4 auch die במות weg, während diese nach Kön. V. 14 nicht wichen, was er dann selbst V. 17 gedankenlos nachschreibt, freilich mit dem Zusatze מישראל, und so ist alles Andere Erdichtung, namentlich ימיו שקטה הארץ עשר שנים 13 23 und dass erst im 36. Jahre mit Israel der Kampf entbrennt 15 19; 16 1, während nach Kön. 15 16. 32 der Kampf zwischen Assa und Baësa ununterbrochen ist (כל ימיהם) und Baësa gar nicht bis zu diesem Zeitpunkte lebt (Kön. 15 33. 16 8. 15. 23). Der Chr. will eben das Unheil erst an das Ende der Regierung Assa's setzen, der dann abgefallen, was er sowohl aus der von Ben-Hadad begehrten Hülfe, wie aus seinem Podagra, das Kön. 15 30 kurz erwähnt ist, ausmalt, während er 16 2 daraus macht — לעת = בשנת שלשים ותשע

עד למעלה חליו וגם בחליו לא דרש את ה׳ כי עם ברפאי׳ (Kön.: וקנא) was auch thalm. Mech. Nesikin c. 6 Ende, B. k. 85a und Par. nicht beachtet wird. — Der חנני הראה, den er zu Assa kommen lässt 16 7—10 — mit dem alterthümlichen ראה zweimal — ist blos aus dem יהוא בן חנני gebildet, der Kön. 16 1. 7 zu Baesa kommt und den der Chr. 19 2 als חזה zu Josaphat kommen lässt. — Mit Josaphat von c. 17 an wird die Uebertreibung noch schlimmer, während mit seltener Einseitigkeit Elias und Elisa ganz mit Stillschweigen übergangen werden, so dass ihn nicht einmal das Wort Elisa's 2 Kön. 3 14 כי לולא פני יהושפט מלך יהודה אני נשא dazu veranlassen kann, des Weiteren über sie zu berichten, da ihm diese ganze Geschichte nicht behagt; nur von Eliah eine anachronistische Erdichtung 21 12 ff. Wieder beseitigt er die במות 17 6, während sie nach Kön. 22 44 nicht weichen, was Chr. wieder 20 33 gedankenlos aufnimmt. Wie albern ist der Zusatz 18 31: וה׳ עזרו ויסיתם אלהים ממנו. Wie Anderes, ist nun der Sieg gegen Ammon, Moab und Seir c. 20 reine Erdichtung, das volle Gegentheil ist 2 Kön. 1 1. 3 4 bis Ende. — Ueber Joram, den Sohn Josaphats wird dann c. 21 nach anderer Seite hin ausgemalt; er war der Mann der Ahabtochter, Athalia, und so ist er ein israelitischer Sünder, auch ein fingirter Strafbrief des Eliah kommt an ihn V. 12 ff. Zur ganzen tollen Wirthschaft des Chr. stimmt es nun, wenn Joahas oder Ahasia, der allein als der jüngste Sohn des Joram am Leben bleibt 21 17, dennoch als 42jähriger zur Regierung kommt 22 2, — während Kön. 8 26 als 22jähriger — obgleich Joram zu 40 Jahren stirbt: 21 5. 20 = Kön. 8 17. — Dass Josabath, Schwester des ermordeten Ahasia, ihn überlebend und den unmündigen Joas, Sohn des Ahasia, rettend, das Weib des Priesters Jojada gewesen, ist ein willkürlicher Zusatz des Chronisten 22 11, um zu erklären, wieso sie im Gotteshause ist Kön. 11 3, Chr. V. 12. Dass die ganze sonstige Erweiterung bei der Rettung eine levitische Ausschmückung, ist schon bemerkt, besonders interessant von Kön. 11 12; וימשחֻהו — etwa absichtlich defect? — in וימשחהו יהוידע ובניו Chr. 23 11 wie Jojada V. 16 den Bund schliesst: בינו ובין כל העם ובין המלך להיות לעם לה׳, während Kön. 11 17: בין ה׳ ובין המלך ובין העם. Ueber Hervorhebung und Entschuldigung der Priester unter Joas ist schon früher gesprochen; dass er die Höhen nicht entfernte fällt in Chr. aus.

Er lässt den Jojada seinem Zögling zwei Frauen zuführen 24 3, wohl eine Enthaltsamkeit gegenüber dem reicheren Harem Rehabeam's 11 18 ff. und Abiah's 13 21, was er bei David und Salomo verschweigt, indem er von jenem zwar der Frauen gedenkt, I, 14 3, aber nicht der Kebsweiber, die 2 Sam. 5 13 noch dabei, und die Nachricht über Salomo bleibt gänzlich weg. Rehabeam hat 18 Frauen (ausser den Kebsweibern), daher M. Sanhedrin 2 4: לא ירבה לו נשים אלא שמנה עשרה, Sifre z. St. § 159 ed. Friedm. 105b על י"ח, was seltsamerweise die Gemaren sich anderswoher zu erschliessen versuchen, sogar b. 21a Baraitha's anführen mit „mehr als 24" und „mehr als 48". Auch bei Amaziah, Joas' Sohn, fehlt, wenn er ihm auch nicht so nahe geht, beim Chr. die in Kön. stehende Klage über die Höhenaltäre, die auch hier 14 4 wiederkehrt, wie nicht minder bei Asariah-Usiah 15 4, während er bei Jotham, wo es Kön. 15 35 wiederkehrt, in 27 2 mit ועיר חעם משחיתים umschreibt. Der Abfall Amaziah's ist wieder erdichtet wegen seiner Unfälle. — Usiah wird weit ausgeschmückt c. 26, sein Aussatz auf Anmassung priesterlicher Befugnisse zurückgeführt. — Auch Jotham c. 27 wird etwas ausgeschmückt und zu seinen Gunsten 15 37, der allerdings vielleicht nicht ganz mit 16 5 stimmt, ausgelassen. — Gegen Ahas hat er c. 28 keine Rücksichten, im Gegentheile lässt er ihn schwere Unfälle leiden 5—19, wovon Kön. 16 5 und Jes. 7 nichts weiss, wohl aber lässt er den nach Kön. 16 10. 11. 15. 16 so sehr gefügigen Priester Uriah ganz zurück. Doch wir verdanken ihm hier die Aufbewahrung einiger guten alten LA. So erklärt uns das גם מסכות עשה לבעלים V. 2 das מ' חשבת in Kön. 16 18 (vgl. j. Z. II, 257) das ויבער את בניו באש (3), das in Kön. 3 wie gewöhnlich corrigirte העביר, wie auch das vorangehende „er räucherte im Thale Hinnom" ächt sein mag. — Bei Hiskia c. 29—32 f. ist er in seinem Elemente. Bei seiner angeblichen Tempelreinigung ist ein merkwürdiges Zusammentreffen mit Ezechiel. Vgl. Chr. 29 17. 21 mit Ezech. 43 19 bis Ende, 45 18 ff. (letzteres bekanntlich nicht in Uebereinstimmung mit 4 M. 28 19). Dagegen hütet sich der Chr. bei allen Reinigungen, die er Hiskia vornehmen lässt, den Bericht Kön. 18 4 nachzuschreiben. Dass Hiskia zuerst den assyrischen König durch Geldgeschenke von seinem Einfall in Juda abzuwenden sucht Kön. 18 14–16,

übergeht der Chr. gleichfalls, umgekehrt lässt er ihn muthige und erfolgreiche Gegenwehr unternehmen 32 4—8; die übermüthigen Reden des Assyrerkönigs werden abgekürzt und abgeschwächt. Ueber die Krankheit wird rasch hinweggegangen, seine eitle Schwäche gegen Merodach Baladan wird kaum leise angedeutet. Ueber Manasse c. 33 1—25 ist bereits gesprochen und wird gegenüber der weiteren Beziehung auf seine Sündhaftigkeit, welche noch später in Kön. vorkommt 21 20, die Einschränkung gemacht 33 23 ולא נכנע מלפני ה' כהכנע מנשה אביו כי הוא אמון הרבה אשמה und die fernere Kön. 23 12. 26. 24 3. 4 fehlen gänzlich, wahrscheinlich weil er so lange regiert. — Amon V. 21 bis Ende giebt keine Veranlassung zu wesentlichen Abweichungen. — Josiah ist wieder sein Mann c. 34. 35. Schon vor dem Auffinden des Buches beginnt er seine Restauration 34 3—7, die Kön. erst nachher vornehmen lässt 23 4—20 und dabei den früheren Götzendienst umständlicher und grauenerregender darstellt, von Hohepriestern Kön. 8. 9—20 will er natürlich gar nichts wissen; ihm hat weit höhere Bedeutung die Ausschmückung der Pessachfeier, wo er mit 5 M. 16 2 auch בקר schlachten lässt 35 7—9. 12, das Pessach wird gekocht 5 M. 16 7 und Chr. 35 13. Die Drohungen gegen Juda und Jerusalem Kön. 26. 27 bleiben zurück, hingegen wird die Tödtung Josias durch Necho seltsam wie als Folge einer Auflehnung gegen einen Gottesbefehl dargestellt V. 20 ff. Hat er vielleicht Rücksichten gegen Aegypten? Lässt er deshalb den Spott gegen Aegypten in des Assyrers stolzer Rede Kön. 18 21 gleichfalls zurück, vgl. 32 10 ff.? Mit der Klage des Jeremia und der andern Sänger über Josia, die in den קינות niedergeschrieben sind, hat der Chr. ohne Zweifel unser Büchlein Klgl. im Auge und bezieht das. 4 20 auf Josia — wie richtig Thaan. 22 b, — da er die Nachfolger einer solchen Klage nicht würdig hält. — Dessen Sohn Joahas 36 1—4 (vgl. Kön. 23 30 ff., wogegen 1 Chr. 3 15 von einem solchen Sohne nichts weiss, wohl aber von einem ältesten Jochanan und einem jüngsten Schallum, dem wir auch Jer. 22 11. 12 begegnen) bietet keinen Anlass; ist etwa ויסירהו V. 3 wieder mildernde Rücksicht auf Aegypten statt ויאסרהו Kön. 23 33? Ist dieselbe Veranlassung, über die durch Jojakim für Pharao veranstaltete Schatzung Kön. V. 36 mit Stillschweigen hinwegzugehn? Hingegen lässt er Jojakim durch Nebukadnezar

fesseln V. 6 und ihn nach Babel bringen und diesen auch
Tempelgeräthe wegschleppen. Aber die Stelle gegen Aeg
(Kön. 24 7 entsprechend Jer. 46 2) fehlt wieder in Cl
Dass unter Jojakim schon solche Eingriffe Babylons stattgef
berichtet auch Dan. 1 1. 2, ebenso Jos. Alt. X, 6 3, er s
fangen genommen worden, 3000 Vornehme, darunter Ez
Nach dem Midr. Ber. r. c. 94 und Wajikra r. c. 19 ve
Nebukadnezar seine Auslieferung, das jüdische Sanhedrin
ihn wider seinen Willen aus. Das stimmt nun nicht g
Kön., zumal V. 6 וישכב יהויקים עם אבותיו, aber bess
Chr., der den harten Zusatz über ihn wie kaum von
andern hat V. 8: „und die Gräuel, die er gethan". Es s
hier die Absicht vorzuliegen, den Untergang theilweise
hinauf zu datiren, die Unheilskatastrophe mehr auf Jojaki
Zidkiah zu werfen und den Jojachin in der Mitte davon zu be

Betrachten wir zuerst die Geschichte dieses Jojachi
Jechonjah (Konjah). Nach Kön. V. 10—16 ist unter ihr
sehr ernste Belagerung, mit ihm und seiner Familie wir
Bedeutende an Mannschaft und Geld in die Gefangen
geführt. Damit stimmen auch alle sonstigen Darstel
überein Jer. 24 1. 27 20. 28 1—4. 29 1. 2. Nach dieser
zieht auch Ez. 1 2 und Esther 2 6. Damit will sich
recht vertragen die Angabe, dass er als 18jährig im
drei Monate regiert, wie Kön. V. 8 besagt. Noch weit w
verträgt sich damit, was Jer. 22 24—30 von ihm sag
scheint ziemlich sicher, dass Jechonja länger regiert u
glücklich mit Babylon gekämpft, man dies aber verw
wollte, ihn vielmehr nicht zum Träger des Nationalun
machen mochte, seine Regierungszeit deshalb so abkürzte,
Alles, was unter ihm geschah, eigentlich blos die Fol
unter seinem Vorgänger Jojakim Vorgenommenen ersc
sollte. Man ging noch weiter und liess ihn durch einen
Kön. 25 27—30 und Jer. 52 31—34 wieder zu königlichen
gelangen. Noch weiter treibt der Chr. die Rücksicht.
V. 9 erst acht Jahre, als er die Regierung antritt und
die weggelassenen 10 irgendwo untergebracht werden, l
ihn 3 Monat und 10 Tage regieren. Dann ganz kurz
von der Gefangennehmung durch Nebukadnezar, alles oh
deutendes Exil. Diese günstigere Meinung — schon de

hat blos V. 9 ויעש הרע בעיני ה' ohne den Zusatz in Kön. V. 9 ככל אשר עשה אביו — bewahrt auch die Tradition. Schon Jos. Alt. X, 7 1 sagt, Jojachin sei von Natur wohlwollend und gerecht (δίκαιος) gewesen, er beherzigte, dass wegen seiner die Stadt gefährdet sei, übergab sich, Mutter und Verwandte daher freiwillig den Feldherren Nebuk., indem dieselben ihm dafür zuschwuren, dass sie und die Stadt nichts leiden dürfen, was sie aber später nicht hielten. Ja jüd. Kr. VI, 2 1 stellt Jos. dem Johann von Giskala den König Jechonja als ein schönes Vorbild dar, der, als der Bab. wegen seiner die Stadt mit Truppen überzog, um das Vaterland zu retten, freiwillig aus der Stadt ging, bevor sie angegriffen wurde, mit seiner Familie freiwillige Gefangenschaft ertrug, um nicht die Heiligthümer den Feinden zu übergeben und das Haus Gottes nicht in Flammen aufgehen zu sehen. Deshalb preist ihn heilige Rede unter allen Juden, und ein immer sich erneuendes Andenken übergiebt ihn unsterblich den kommenden Geschlechtern. Damit stimmt auch j. Schek. 6 3. Dort, in der M., wie in Midd. 2b wird gesagt, ein nordwestliches Tempelthor habe Thor des Jechonjah geheissen שבו יצא יכניה בגלותו. Das ist ein ehrendes Andenken, aber ganz übereinstimmend mit j. das., Nebuk. sei nach Jerusalem gekommen, das Sanhedrin habe gefragt, ob denn Jerus.'s Zeit bereits abgelaufen, was er verneint habe, aber die Uebergabe des von ihm eingesetzten Königs verlangt habe — dass er ihn eingesetzt noch deutlicher Waj. r. c. 19, der zuerst die Geschichte mit Jojakim aus Ber. r. erzählt und Verschiedenes hinzufügt, ähnlich wie Jos. Alt. X, 6 3. Waj. r. c. 19 giebt dann noch an (wie das. c. 10 und Midr. HL. 8 6), dass Jech.'s Busse den in Jer. 22 24—30 gegen ihn verkündeten harten Spruch aufgehoben habe, worauf dann noch in c. 19 die ausserordentlichen Mittel, wodurch dem Jech. sein Weib zugeführt wurde. Das ist nun eben der Kern der Sache; die Davididen stammen von ihm, Serubabel ist Sohn Schealthiel's, wie auch Hagg. 1 12 derselbe gradezu zum Enkel Jechonjah's wird. Und deshalb sollte er möglichst rein dastehen. Und das sucht der Chronist wenigstens durch möglichst rasches Hinweggehen über ihn zu bewirken.

Mit Zidkiah geht er V. 11—21 viel rascher zu Werke, er betrachtet ihn gradezu als Empörer V. 13, Gedaljah ben

Achikam hat für ihn gar kein Interesse, er eilt zur Rückkehr unter Cyrus, knüpft mit V. 22 und 23 an den Anfang Esra's an, den er, da er ganz in seinem Sinne geschrieben, nicht neu zu redigiren braucht, er kann daher ruhig abbrechen, nachdem er den Faden angeknüpft.

Dieses Buch, das zugleich in seiner Sprache schrecklich verkommen ist, ist eine bedeutsame Urkunde für Richtung und Anschauung jener Zeit, zugleich für das, was man sich mit den überkommenen Denkmalen erlaubte; denn der Chr. hatte durchaus keine weiteren schriftlichen Quellen, höchstens einige genealogische Ueberlieferungen. So dürfen wir denn auch sonst die willkürlichsten Bearbeitungen erwarten!

Ob der Verf. der Chronik mit dem von Esra und Nehemia identisch ist? Es sind viele Aehnlichkeiten. Die Feier des Pessach ist auch Esra 6 19 ff. hervorgehoben, des Hüttenfestes Esra 3 4 und ausführlicher Neh. 8 14 ff. mit dem וביום השמיני עצרת כמשפט, die Abgaben an Priester und Leviten Neh. 10 33 ff. Hingegen sind doch auch Verschiedenheiten. Der Sabbath (Kauf) Neh. 10 32; 13 15 ff., wovon Chr. ganz still; ebendas. 10 32 ונטש את השנה השביעית ומשא כל יד, auch davon schweigt die Chronik, während doch Jer. 34 14 wenigstens das Gesetz über Entlassung des hebräischen Sklaven im 7. Jahre kennt und das wechselnde Verhalten unter Zidkia bespricht, 5 M. 15 noch ausser diesem, das V. 12—18 behandelt wird, in 1—11 die שמטת כספים kennt (vgl. 31 10), wenn auch nicht שמטת הארץ, grade wie 2 M. 23 10. 11 diese einschärft, wogegen der entsprechende Abschnitt c. 34 darüber ganz schweigt, während 3 M. 25 2—7 genauer darüber gehandelt wird und eine wohl spätere Vertheidigung dafür 20—22 angefügt wird. Vgl. noch 1 Makk. 6 49. 53. Besonders auffallend ist aber, dass das Aas auch עמי הארץ (die überhaupt gar nicht erwähnt werden) verunreinigt, auch kein Nachdruck auf die Entfernung von fremden Frauen gelegt wird, wovon Esra (c. 9. 10) und Nehemia (c. 9. 10. 13) so voll ist, so dass weder Leviten noch Priester geschont werden, noch die tadelnde Erinnerung an Salomon gescheut wird (Neh. 13 26). Nur eine leise Andeutung findet sich 2 Chr. 24 26, dass die Mörder des Joas als Söhne einer Moabiterin und Ammoniterin bezeichnet werden.

Es ist offenbar ein weiterer Schritt in der priesterlichen Herrschaft geschehen. In Esr., Neh. sind die Thorhüter und Sänger zwar unter Aufsicht der Leviten, aber sind Israeliten und von den Leviten getrennt Esra 2 70 vgl. Neh. 7 73; Esra 7 7. 24. 10 23. 24. Neh. 7 43 ff. 10 29 vgl. noch 10 40. 11 19. 12 45 ff. (47). 13 10. Hingegen in Chr. sind sie vollständig eingereiht: die Sänger I, 6 16 ff. 15 16 ff. 25. II, 5 12 ff. 8 14. 24 25—30. 34 12; Pförtner I, 9 17 ff. 15 18. 26. II, 8 14. 34 13. Das sind Fingerzeige für eine weitere innere priesterliche Entwickelung.

Ueber seine angeblich alten Quellen s. ob. S. 9; sonst bezieht er sich auf Jesaias 13 12, auf Jeremias 35 25.

§ 26. Verhältniss zu Nichtjudäern.

Die Bücher Esra, Nehemia, Ruth, Esther.

Die dreifache Rückkehr, die des Serubabel und Josua gegen 536, des Esra gegen 459, Nehemia gegen 445, regte die verschiedenartigsten nationalen und religiösen Empfindungen an. Während die gleichzeitigen Propheten Chaggai und Sacharia ihr Vertrauen auf die beiden ersten Führer setzen, sie anfeuern, ihnen Verherrlichung in Aussicht stellen, hatten sie ihr Werk wenig gefördert und wurden auch bald von Thatkräftigeren verdrängt. Serubabel, wenigstens seine Nachkommen treten gänzlich in den Hintergrund, das hohepriesterliche Geschlecht erhält sich in seiner Würde durch den Tempeldienst und erlangt sogar beim Zurücktreten des Davidischen Sprösslings die kümmerliche staatliche Herrschaft, aber dennoch ist von seinem gestaltenden Eingreifen keine Rede. Die Thatkräftigeren sind die bereits genannten Esra und Nehemia. Wenn daher spätere Berichte auf jene ersten Führer zurückkommen, so halten sie sie allerdings in Ehren, aber sie verherrlichen sie nicht. So spricht schon das Buch Esra, das die beiden ersten Restaurationen zusammenstellt, über Serubabel und Josua sehr kühl 2 2. 3 2. 8. 4 2 f. 5 2) und wenn es ihnen die Ehre der Restauration, auch des Tempelwesens, lässt, so hält es doch den Tadel gegen Nachkommen Josua's, die fremde Frauen geheirathet, nicht zurück, 10 18. Das Buch Nehemia stellt sich blos die Aufgabe, die dritte Rückkehr zu erzählen, aber es setzt Esra

damit in Verbindung und wirft Rückblicke auf Serub.'s Zeit, es wiederholt 7 7 ff. die Liste aus Esra 2 2 ff. als vorgefunden, kommt 12 1 nochmals auf die Priester zurück, welche mit Serubabel und Josua zurückgekehrt, lässt V. 46 Ersterem die Anerkennung, dass in seinen und Neh.'s Tagen — es scheint, als halte er beide Männer für gleichzeitig — die Tempelabgaben pünktlich einliefen. Allein bei einem Ereignisse, in welchem das Esrabuch Serubabel und Josua in den Vordergrund stellt, mit Tempelanordnungen, lässt Neh. 8 1 ff. Esra hervortreten, mit den Gesetzvorlesungen. Dabei schont er diese Familien durchaus nicht. Die vornehmen Judäer Schekhaniah ben Arach und Meschullam, Sohn Berekhiah, die eng verschwägert mit dem Ammoniter Tobia 6 16, sind wohl Serubabeliten (Urschr. 43); ebenso ist sogar der Hohepriester Eljaschib eng befreundet mit Tobia zum grossen Verdruss Neh.'s, der ernste Massregeln gegen die ungebührlichen Einräumungen ergreift (13 4—9); ebenso tritt er gegen dessen mit dem Charaniter Sanballat sich verschwägernde Nachkommen auf (V. 26). Aus diesen Thatsachen, wie aus dem ganzen Character beider Bücher, erkennt man ihre eigentliche Tendenz: die Reinhaltung von fremden Elementen. Zuerst tritt uns die Abweisung der Feinde Juda's und Benjamin's entgegen Esra 4 1 ff. Dann aber ist die Sonderung von den גוי הארץ oder עמי הארצות das ächte Kennzeichen des judäischen Vaterlandsfreundes, wie umgekehrt die Mischung zur Schmach gereicht. So werden die Priester, die ihren reinen Stammbaum nicht nachweisen können (Esra 2 59 ff.), als verdächtig zurückgestellt. Den Vollblutisraeliten, die zurückgekehrt, schlossen sich Einheimische an, „die sich absonderten von der Unreinheit der Völker des Landes" Esra 6 21 und schwer ist die Klage 9 1. 2: dass manche mit ihnen sich vermischten, gegen das alte Verbot der Vermischung gefehlt V. 11. 12. 14, Urschr. 71. Von diesem Frevel handelt c. 10, Neh. 9 2, 10 29—31. Die Ame-ha-Arez, die am Sabbath verkaufen, werden abgewehrt und 13 1 entfernen sie alle Mischung V. 3 und werden V. 23 ff. die Frauen entfernt. Diesen Kampf führt auch Maleachi 2 10—16 (j. Z. VI, 93 ff.).

Diese brennende Frage fand offenbar nicht die gleiche Beantwortung in allen Schichten des Volkes. Schon der heftige Kampf, in dem uns die Führer dargestellt werden, und zwar

mitunter gegen die Angesehensten im Volke, Esra 9 2 bezeugt dies und so geht es bis spät herunter. So 1 Makk. 1 11: In jenen Tagen gingen hervor aus Israel sündige Söhne und verleiteten viele, sprechend: Wohlan, lasst uns einen Bund schliessen (כרת ברית sich verschwägern) mit den Völkern rings umher, denn seitdem wir uns von ihnen gesondert (ἐχωρίσθημεν = נבדל), haben uns viele Uebel getroffen. Von Alkimos sagt 2 Makk. 14 3, er habe sich aus freien Stücken verunreinigt in den Zeiten der Mischung (ἐπιμιξία), von dem frommen Razes aber wird V. 38 gesagt, er sei in den Zeiten der Nichtmischung (ἀμιξία) sehr eifrig gewesen; Psalt. Sal. 2 14, Urschr. 71 und Anm. — Und so dürfen wir eine Gegenströmung auch in der Literatur erwarten; dass der Chronist sich dagegen sehr reservirt verhält, ist schon bemerkt. Er mag mehr von Verherrlichung der jüdischen Könige geleitet sein, wenn er schon frühzeitig aus allen Stämmen Befreundete zu David kommen lässt I, 12, wenn er die Kämpfe zwischen Juda und Israel abschwächt II, 11 15. 13 2. 23. 15 19. 16 1. — Aber höchst rücksichtsvoll ist c. 28 der Sieg und die Milde Efraim's, dann 30 1, wo Hiskia Briefe an Efraim und Manasse schreibt, sie zur Pessachfeier berufend, von der Zerstörung des Reiches Israel keine Erwähnung und noch weniger von der bedenklichen Mischbevölkerung 2 Kön. 17 24 ff.; auch Sancherib lässt er in seiner Prunkrede 32 13 ff. nicht Samaria's gedenken, wie 2 Kön. 13 4, wie dann die Restauration Josia's hier 34 6. 7 entsprechend 2 Kön. 23 15 ff. die Verhältnisse ganz anders erscheinen lässt. Besondere Schärfe gegen andere Völker findet sich bei ihm auch nicht.

Andere Bücher gehen darin noch weiter, verhüllen aber freilich ihre mildere Ansicht unter alten Geschichten. Das Büchlein Ruth (Urschr. 49 ff.) enthält die Vorgeschichte David's. Soll es zur Verherrlichung dienen? Freilich ist Ruth ein edles Weib, eine vortreffliche Stammmutter, aber eine Würde verleiht sie der Familie nicht. Wenn von Rebekka auch so idyllisch erzählt wird, 1 M. 24, so ruht doch der Accent immer darauf, dass ihr Vater von väterlicher und mütterlicher Seite von den Brüdern Abrahams abstamme. Welcher Stamm wird hier verherrlicht? Ich denke, Moab wird in Schutz genommen. Beziehungen David's zu Moab stehen geschichtlich fest; seine Eltern finden während seiner unsteten Lebenszeit Zuflucht in

Moab 1 Sam. 22 3. Da war denn der Gedanke, dass er von einer Moabitin abstamme, nahegelegt. Bei einer Hungersnoth in Beth-Lehem geht ein Judäer Eli-Melech nach Moab, sein Weib ist Noëmi, Anmuth, aber seine Söhne Machlon und Khiljon, Krankheit und Hinschwinden, sie heiraten Moabiterinnen Orpah und Ruth — der Name erklärt sich weiter; — Mann und Söhne sterben, Noëmi will zurückkehren, die Schwiegertöchter wollen sie begleiten, Orpah geht auf ihr Drängen — sie wendet den Rücken ערף — Ruth lässt sich nicht abwendig machen, sie ist רעות Gefährtin Urschr. 50 Anm. — wie beim Syrer, wie wahrscheinlich auch Mesa Z. 12 ריח — רעית, zum Wohlgefallen, לרצון, — und nun die schöne Entwickelung, bei der sie aber, wie mit Nachdruck wiederholt, eine Moabiterin genannt wird, 1 22. 2 2. 6. 21. 4 5. 10. Ist das nicht eine Verherrlichung frommer Moabiterinnen, die in Israel hineinheirathen?

Da ist ein anderes Büchlein: Esther; es ist geschmack- und gesinnungslos, es erzählt uns sicher einen Roman, von dem wir nicht mehr wissen können, wie viel Wahres daran ist. Es scheint allerdings in der persischen Zeit geschrieben zu sein, wie denn der 14. Adar schon 2 Makk. 15 36 *ἡ Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα* genannt wird. Wie aber der geschichtliche Kern verarbeitet und dargestellt ist, darin liegt die Zeitauffassung. Es wird betont: Wenn uns Leiden unter den Persern trafen, so war es nicht das Uebelwollen der Herrscher, welches sie verschuldet, sondern ein Agagite, ein alter Nationalfeind (Urschr. 366), verleitete dazu, dessen Arglist aber auch enthüllt und bestraft wurde. Und wer waren die frommen Retter? Glieder aus dem Stamme Benjamin, den man recht an sich zu ketten beflissen war, und das jüdische Weib eines Perserkönigs. Keine Klage vernehmen wir, dass eine Jüdin Weib eines Fremden werde, im Gegentheil, sie ist dadurch zur Rettung ihres Volkes prädestinirt, ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות 4 14 und nach der Rettung „treten viele von den Völkern des Landes zum Judenthume über". — Dagegen hat das Büchlein nichts einzuwenden.

Und nun gar jener herrliche Dichterkreis im zweiten Jesaias! S. „Maleachi und der jüngere Jesaias" j. Z. VI, 97 ff.

§ 27. Zukunftshoffnungen, Verstimmung wegen Druckes von aussen, Vergewaltigung im Innern.

Nicht blos, was die Zurückkehrenden von der Missgunst der Landbewohner zu erdulden haben, wird uns in Esra und Nehemia berichtet, auch die Gewalt, mit der die Vornehmen das Volk bedrücken, wird schwer beklagt und Nehemia sucht dem abzuhelfen (5 1–13; V. 11 l. וּמַשְּׁאַת für ומאת oder ומאת הלוים אל תבקשו משאת הכסף vgl. V. 4. (j. Z. VIII, 226 ff.) Solche Klage über die Vornehmen und die Hierarchie spricht auch Jes. II aus 48 1. 2 und 43 28 ואחלל שרי קדש (vgl. 1 Chr. 24 5: כי היו שרי קדש ושרי אלהים מבני אלעזר ובבני איתמר); er bedroht die Sünder 65 5: האומרי' קרב אליך אל תגש בי כי קדשתיך.., dann noch 66 1–5. Allein in diesem Dichterkreise überragt der Zukunftsmuth, die die Menschheit umfassende Begeisterung (j. Z. VI, 97 ff.). — Den Trübsinn nährt auch der Verfasser des Koheleth, das aus dieser Zeit heraus geboren ist; 3 16: מקום המשפט שמה הרֶשע ומקום הצדק שמה הרֶשע; 5 7: אם עושק רש וגזל משפט וצדקה תראה במדינה אל תתמה על החפץ כי גבוה מעל גבוה שמר וגבוהים עליהם, vgl. 8 2–4, 10 4–7. 20. Blos die Klugheit kann rathen, das Leben mit Mass zu geniessen, denn es ist (הבל nicht = nichtig, sondern) vergänglich, daher 3 12: ידעתי כי אין טוב בם כי אם לשמוח ולעשות (Luzz.: ולראות) טוב בחייו, dann 21 Zweifel an der Unsterblichkeit. Darum freue man sich der Jugend, 11 9—12 8. Seine Frömmigkeit, wenn wir sie so nennen dürfen, ist Klugheit, Masshaltung: es ist die Weisheit einer verzweifelten Zeit 7 15 ff., 8 13 ff.; das סוף דבר 12 13 aber ist, wie der ganze Epilog, nicht vom Verfasser. — Trotz der mildernden Aenderungen war das Buch verdächtig. Hier. 11 13: Ajunt Hebraei, es hätte auch dieses Buch Sal.'s beseitigt werden sollen, da es alle Dinge für nichtig erkläre, Essen, Trinken, Vergnügungen aber Allem vorziehe, nur der Schluss habe es gerettet (s. ob. S. 15); in Thoss. sagt R. Simon b. Menasjah: קהלת אינו אינה מטמא' את הידים ואינה אלא מחכמתו של שלמה, so nach Sabb. 30a, Waj. r. c. 28, Koh. r. c. 1 und Aboth d. Nathan c. 1: בראשונה היו או' משלי ושה"ש וקהלת גנוזי' היו שהם היו או' שאינם מן הכתוב ועמדו וגנזו אותם עד שבאו אנ"הג ופירשו אותם.

Schon mit dem einbrechenden Unglücke, dem drohenden Zusammensturze war die Klage schärfer geworden und nur

mühsam ward der Zweifel an Gottes Gerechtigkeit, die Anklage gegen seine Waltung niedergekämpft, während früher der freien Macht Gottes keine Schranke gesetzt, aber auch in des Menschen Sünde die Ursache seines Ungemachs gefunden wurde. Nun häuft schon Jeremias Klagen, und wenn er auch den Fall des Volkes verschuldet findet, so herrscht doch tiefe Verstimmung in ihm über die ihm widerfahrene Unbill, so 10 19—25, 14 7—9, 15 10—13, 17 14—18, 18 19. 20, 20 7—13 und härter noch die Klage im Verlaufe 14—18: ארור היום אשר ילדתי בו.. Aber mühsam hält er nur die Anklage zurück 12 1—3: צדיק אתה ה׳ . . . מדוע דרך רשעים צלחה und diese Anklage war eine allgemein verbreitete, die Jer. bekämpfen muss 31 29. 30.

Auf demselben Standpunkte stehen die Klagelieder; 3 27—36 und Ezechiel, der sich in Manchem wörtlich mit Jer. begegnet und mit Nachdruck den Glauben, dass ungerecht verfahren werde, bekämpft, so 3 18—21, 12 22, besonders 18 1—32 und 2 18—21 wiederholt Inhalt und Worte aus c. 33 und c. 18, endlich 37 11 Bestreitung der Klage: יבשו יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו נגזרנו לנו.

Der muthige Dichterkreis in II Jes. kämpft in gleicher Weise gegen den solcherweise sich erhebenden Verzweiflungsschrei, so 40 27, 49 4. 15, 50 6, 53 2 bis Ende; und dennoch überwältigt auch ihn einmal der Schmerz 63 17 bis 64, Ende למה תתעני ה׳ מדרכך . . . . So wiederholen sich diese Klagen auch in den dieser Zeit angehörigen Psalmen, wie Ps. 39, 44 10 bis Ende, 60 3—5. 12 (wiederholt 108 12), 74 1. 10. 11. 18 bis Ende, 89 39 bis Ende und mit der wie bei Jer. mühsam gedämpften Anklage 73 2—14 איכה . . . אראה שלום רשעים . . . ידע אל . . . רשעים שלוי עולם השגו חיל: אך ריק זכיתי לבבי . .

Wir haben bereits gesehen, wie dies in Kohel. den kalten resignirenden Ausdruck gefunden. Mit aller Schärfe wird diese Klage über unverschuldetes Leiden und die Anklage gegen Gottes Walten zum Gegenstande episch-dialogischer, mit hoher Dichterkraft ausgeführter Behandlung gemacht in Hiob, das nur am Schlusse in schwulstiger Rede den Elihu als einen nur sehr ungenügenden Anwalt auftreten lässt, der den Vorwurf durch Gottes Auftreten niederschlägt, aber mit der Gerechterklärung Hiobs und der Verwerfung seiner Freunde, der die Augen gewaltsam schliessenden Anwälte Gottes endigt, und die resti-

tuirende Belohnung Hiobs eigentlich diesem Recht giebt und im Prolog noch eine andere Erklärung sucht. (Der Zweifel über die Echtheit eines Theiles, der besonders gegen die Reden Elihu's, aber auch gegen Prolog und Epilog erhoben wird, bedarf noch sehr der Untersuchung.) Seine Klagen sind tief einschneidend, 7 20: חטאתי מה אפעל לך, ganz entschieden ist seine Anklage über Vergewaltigung 9 15—24 und 29—35: אשר אם צדקתי לא אֶעֱנֶה (so wie 19 7, b. u. אֶעֱנֶה) . . . אם אצדק . . . תם . . אני . . . תם אני . . . תם ורשע הוא מכלה . . . ארץ נתנה ביד רשע, c. 10: אמר אל אלוה אל תרשיעני . . . ., 12 4—6: שחוק צדיק תמים . . . . ישליו אהלים לשדדים, 21 7 bis Ende כי הוא צדיק בעיניו (l. בעיניהם) . . . . על צדקו נפשו מאלהים . . . וירשיע את איוב (l. אלהים), 34 5: ואל הסיר משפטי.

So durchzieht die ganze Zeit der Aufschrei der Klage, wie die grollende Anklage, nur mühsam gedämpft. Zur eigenen Beruhigung und zur Rechtfertigung des göttlichen Waltens, drangen neue Anschauungen ein, die allerdings fremden Begriffskreisen entlehnt wurden, aber keine Aufnahme gefunden hätten, wären sie nicht dem eigenen Bedürfnisse entsprechend gewesen, und dennoch erlangten sie nur sehr allmälig und auch da nur ein zweifelhaftes Bürgerrecht. Wenn dem Menschen nicht nach Verdienst vergolten wird, so mag das Gleichgewicht in einem andern Leben hergestellt werden. Der Gedanke fand sehr schwer Eingang, keine Spur davon ist in frühern Büchern und noch Hiob bleibt die Behauptung 14 10. 12. 14: וגבר ימות ויחלש ויגוע אדם ואיו . . . . . ואיש שכב ולא יקום . . . אם ימות גבר היחיה unwiderlegt. Kohel. drückt das Vorübergehn alles individuellen Lebens mit Hohn und Unmuth aus; er spricht nur einmal den Zweifel an der Unsterblichkeit aus, er wird in seiner schroffen Aeusserung berichtigt mit והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה. Diese Auffassung wurzelt allenfalls im Judenthume und hat auch sonst ihre Anklänge, wenn die Menschenseele ein נר ה' genannt Spr. 20 27 oder gradezu als נשמת שדי (von Elihu) Hiob 32 8. 33 4 bezeichnet wird. Doch wird darin keine Wiedervergeltung und Ausgleichung gefunden. Erst die persische Auferstehungslehre, die ein zweites diesseitiges Leben verheisst, bietet dafür die Handhabe, sie findet sich aber nur in Dan. 12 2 ausgesprochen. — Erst später wurde der Gedanke in den fortgesetzten Kämpfen populär und

schmolz die Hoffnung auf die Ankunft des Messias u
Auferstehung der Todten in den Begriff der jenseitigen
(עולם הבא) zusammen.

Zur Rechtfertigung Gottes bot sich noch ein ander
ment dar, das auch nur spärlich Eingang fand. Auch
alten Büchern wird das Werk Gottes hie und da durch
מלאכים, ausgeführt, die seine Sendung, sie sei eine belo
zum Heile, oder eine strafende, zum Verderben, ausführe
dieser Verderber (auch der משחית) 2 M. 12 23. 2 Sam.
ist nicht eine seiner Natur nach so beanlagte Persönl
er führt vielmehr das Werk der Zerstörung nur im A
Gottes aus, gerade wie er ein Werk des Heils vollzie
die Engel, die dem Abraham die Geburt eines Sohnes ve
(1 M. 18 10 ff.), sich dann nach Sodom wenden (V.
sie sich als Verderber bekunden, denn: וישלחנו ה' לשחתה
Erst später wird daraus ein seiner Natur nach böser
ein Satan, der zwar nicht gleich Ahriman die Macht h
Kampfe mit Gott, aber doch versucht, überall hinder
feindend und schadend dem Menschen in den Weg zu
Den Ausdruck שטן kannte man auch früher, aber ni
Eigennamen. Menschen treten als Hinderer auf, 1 K
14. 23. 25; es ist kein שטן da, das. 5 4. Vgl. 1 Sam
II, 19 23, oder ein Engel tritt einem Unternehmen dro
den Weg, לשטן, 4 M. 22 22. 32. Selbst Ps. 109 6 לי
רשע ושטן יעמוד על ימינו ist keine bestimmte Persönlich
meint, was im Fehlen des Artikels sich bekundet. Da
dies, wenn von Engeln die Rede ist, immer schlichte V
göttlicher Befehle. Anders im Prolog des Hiob, die zwe
Cap., wo 10 Male השטן und Zach. 3 1. 2 drei Mal.
der Satan eine bestimmt gesonderte Persönlichkeit, er w
nicht in Uebereinstimmung mit Gott, das Böse. I
wird ihm gestattet, es auszuführen, damit er der Nic
seiner Anschuldigung überführt werde, während er i
mit einem Anschrei abgewiesen wird. — Mit dieser sc
Individualisirung stimmt dann auch die Scenerie in D
wo gegenüber den Israel freundlichen Engeln Gabriel 8
und Michael (אחד השרי' הראשני), 10 13. 21, (שרכם, גדול
12 1, der שר מלכות פרס 10 13. 20 und an letzter Ste
der שר יון, als die zu bekämpfenden Gegner auftrete

Aufnahmen sind eben beschränkt, während der Kampf dagegen recht entschieden hervortritt, so schon in der nach anderer Richtung bereits angeführten Stelle Klgl. 3 36 f.: מי זה אמר ותהי ארני לא צוה: מפי העליון לא תצא הרעוב והטוב ומה, auch das Böse von Gott, mit entschieden polemischer Absicht, Jes. 45 7: יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובור' רע, dazu: אני ה' עשה כל אלה. Die Volksindividualitäten ändern sich eben nicht: man war sich des Gegensatzes gegen den Parsismus sehr wohl bewusst.

§ 28. Nochmals Ausfüllung einer Lücke. Buch Josua.

Die himmlischen Fürsten lernen wir lediglich im Buche Daniel kennen und doch noch in einem andern begegnet uns ein שר צבא ה', Jos. 5 14. 15. Schon dieser Ausdruck allein müsste uns die Abfassungszeit des Buches enthüllen, aber auch die חרבו שלופה בידו für den Engel ist blos bei der Geschichte Bileam's, 4 M. 22 23. 31 und in 1 Chr. 21 16, vgl. 27 und 30, während 2 Sam. 24 16. 17 Nichts davon weiss; die ganze Geschichte ist eine blosse Copirung anderer Theophanien, ohne dass man weiter eine Veranlassung dazu kennt, wie denn V. 15 geradezu aus 2 M. 3 5 abgeschrieben ist, aber ebenso ohne Sinn, wie die ganze Erscheinung. So schickt er „Kundschafter“ verdünnter Art 2 1 ff., 7 2 wie Moses; die Geschichte mit Ai c. 8 ist copirt aus dem Kampfe mit den Benjaminiten, Richt. c. 20. Nach einer unerwarteten Niederlage 7 2 ff. wird mit einem אֹרֵב 8 3 ff. der Kampf neu unternommen, wie Richt. 20 30, das Hauptheer zieht durch scheinbare Flucht die Schutzwehr der Stadt heraus (עד התיקנו V. 6 וינתקו 16), wie Richt. V. 31 הָנְתְקוּ, 32 ונתקנוהו) und nun verbrennt der Hinterhalt die Stadt, was die herausgelockten Bewohner mit Schrecken sehen, V. 20: ויפנו אנשי העי אחריהם והנה עלה עשן העיר השמימה, wie Richt. V. 40 והנה עלה כליל העיר השמימה. Das ist kein Deuteronomiker, er hat 5 M. wie andere Bücher vor sich, aber während er zuweilen seine Worte ungeschickt gebraucht, wie הכהנים הלוים 3 3. 8 33 (sonst הכהני' 3 6. 14. 15. 17. 4 3. 9—18. 14—16), einmal המקום אשר יבחר 9 27, nun gar משנה תורת משה 8 32 aus 5 M. 17 18! Nicht minder aber entlehnt er auch aus andern Pentateuch-Büchern, was gar nicht zu

einem Deuteronomiker passt. Die Beschneidungserzähl
dem eigenthümlichen חרבות צורים 2 und 3) 5 2 ff. ist
deuteronomisch; במשוך בקרן היובל 6 5 ist angelehnt
19 13 במשך היובל und nun gar שופרות יובלים! V
לא חרץ .... לבני ישראל לאיש את לשונו copirt (aus
mit schlechter Aenderung des כלב; 13 22. 23 wird
Kampf gegen Midian 4 M. 31 Bezug genommen,
Fürsten Midian's נסיכי סיחון genannt und Bileam קסם
in 4 M. treten Eleasar und Pinchas in den Vordergr
17 4. 19 21. 21 1. 22 13. 30—32. 34 33, die Josep
Doppelstamm 14 3. 16 4 ff. noch dazu mit sich selbst i
spruch 17 14 ff.; Kaleb הקנזי 14 6. 14 wie nur noch 4
die Grenzbestimmungen c. 15 theilweise aus 4 M. 34
stimmung aber der ערי מקלט (diese Bezeichnung na
27 32), mit dem Einflusse des Hohepriesters c. 10.
4 M. 34. Sein לא בחרבך ולא בקשתך fast mit bewusste
satz zu dem בחרבי ובקשתי 1 M. 48 22 (Rapop. im „Ha
IV, 194). — So ist offenbar auch seine Sprache sp
לאמר wiederholt sich oft 1 12. 2 2. 4 1. 15. 21. 7 2. 9.
ראו pl. 8 4. 23 4, ויצטירו 9 4, הצטידנו 12; ומטלאות 9
אדני צדק für den Beherrscher Jerusalems, 10 1. 3 (in
אדני בזק); ערי המועדה 20 9 und gar das aram. ים
das blos noch Koh. und Chr. kennt.

Seine Zusammenstellung mit 5 M., die Fabel v
Hexateuch ist unbegreiflich. Freilich haben auch manc
in ältern Büchern Zusätze gemacht und so haben wi
mit ein Kriterium. עבד ה' ist bei ihm ganz einfach
Moses 1 1. 13. 15. 8 31. 33. 12 6. 13 8. 14 7. 22 2. 4.
noch 2 Kön. 18 12, I Chr. 6 34 (האלהים). II, 1
Neh. 10 30. Dan. 9 11. Josua selbst 24 29. Richt. 2
wie לדוד in der Psalm-Ueberschrift Ps. 18 1. 36 1.
nicht wie עבדי und עבדך, wo es seinen besondern N
hat, hier ist es Titel, und so ist es wie das Stück
auch der Schluss in 5 M., wo Moses so genannt w
späterer Zusatz.

Josua sollte eine Lücke ergänzen, er hat wie C
bezeichnungen schriftlich und in Traditionen mündlich
aber er ist eben spät genug.

§ 29. Anhänge an ältere Propheten-Bücher.

Doch nicht blos geschichtliche Bücher, die theils die neuern Ereignisse nachtragen, theils die alte Geschichte nach der neuern Auffassung darstellen; nicht blos Schriften, die wachgewordenen Zweifeln ihre Entstehung verdanken, gehören jener Zeit an; auch der alte prophetische Geist treibt neue Schösslinge, freilich meist matten Nachwuchs. Chaggai, Sacharia (jedenfalls bis c. 8 Ende) und Maleachi bekunden sich, zumal die beiden ersteren, die sich sehr mit Serubabel und Josua beschäftigen, als Genossen der Zeit. Chaggai und Maleachi sind sprachlich unbeholfen und nüchtern, an Geist gedrückt; Sach. hat noch mehr Schwung, aber sehr künstliche Gesichte, hat die persischen (assyrischen) Monatsnamen Schebat und Khislew (1 7. 7 1) wie Esra, Nehemia und Esther, hat den Satan als bestellten Ankläger und Aehnliches. — Hier tritt uns wieder vielleicht ein Characteristikon jener Zeit entgegen. Man scheint sich gern verhüllt, auch wohl seine Arbeit Andern beigelegt zu haben. Das gilt nun wohl nicht von Hiob, wohl aber von Nehemia, der in einem grossen Theile in erster Person spricht; dasselbe gilt von Daniel und Koheleth. Ist nun Maleachi ein Eigenname oder heisst es: mein Prophet? Ist es aus 3 1 entnommen? Auch den echten Priester nennt er מלאך ה׳ צבאות und von Chaggai heisst es dort 1 13: ויאמר חגי מלאך ה׳ במלאכות ה׳. — Bei solcher Lust den Abfassern ein erhöhtes Ansehen zu verschaffen ist es nicht auffallend, wenn neuere Dichtungen ältern anerkannten Werken angeschlossen wurden und so als deren Theile grössere Geltung erhielten, was wohl nicht von den Verfassern selbst, sondern von der bald auf sie folgenden Zeit geschah. Dies liegt nun offen vor bei dem ganzen Theile Jesaia c. 40 bis Ende, wie schon Aben-Esra (wohl auch bereits vor ihm Gikatilia) es erkannt hat (W. Z. II, 553 ff.). Der ganze Gedankeninhalt, der mehr in abstracten Erwartungen schwebt, nur Boden fasst, wenn er sich an Cyrus hält, nur greifbar wird, wenn er die Entartung der Grossen züchtigt; die rhetorische Fluth, mit der er sich ergiesst und überhaupt der ganze Character der Darstellung scheiden ihn ebenso vom alten Jesaia, wie sie ihn ganz bestimmt der Zeit der Rückkehr zuweisen. Bei all seiner Erhabenheit der Anschauungen ist er

doch verschwommen, bei allem Glanze der Rede ist er breit und gekünstelt. Seine Sprache ist nicht selten gemacht, die Worte sind willkürlich geschaffen oder sie tragen das Gepräge der gesunkenen Zeit. 40 12. 13 תִּכֵּן abwägen, nur Hiob 28 25. Ps. 75 4 und gar תכן רוח blos Spr. (Kal). 22 חוג Spr. und Hiob; das. דק hap. leg.; ebendas. מתח ebenfalls. 41 10 תשתע und 23 נשתעה (שׁעה?) kommt weiter nicht vor. 12 מַצָּה und 58 4 מצה nur noch Spr. 21 עֲצֻמוֹתֵיכֶם hpxl. 42 5 רקע הארץ noch 44 24 in Ps. 136 6. V. 19 וחרש כמלאכי אשלח Prophet vgl. oben und 63 9: ויהי להם למושיע (:) בכל צרתם [:] לא צר ומלאך פניו הושיעם (so zu lesen). — V. 20 פקוח אזנים kommt weiter nicht vor. 43 28 שרי קדש 1 Chr. 24 5. 44 15 סגד. 17. 19. 46 6. 45 2 הדורים; das. ובריחי ברזל אגדע Ps. 107 16. — V. 20 התנגשו. 46 1. 2 קרס. — 8 והתאששו. 47 2 שבל, ערינה; 9 und 12 חבריך; 13 הברי. 48 8 קרא. 12 מקרא. — 58 12. 61 3. 62 2. 65 1. 9 אחטם. 10 בחר prüfen, aram. 13 מִסְפָּה Klgl. 2 22. — 19 כמעותיו wohl von מָעָה Kleinmünze? 49 7 בזה (so). 22 חצן Neh. Ps. — 50 4 לָעוּת — 11 למעצבה. 51 16 לנטע שמים (Dan. ויטע אהלי אפדנו). 58 5 שק ואפר יציע Esth. 4 3 und Sonstiges.

So sehr der Character dieser Stücke im Ganzen derselbe ist, so dürften sie doch nicht ganz demselben Zeitabschnitte angehören. 63 7 bis 64 Ende bekunden eine schwere Leidenszeit; c. 65 eifert gegen die sich eindrängenden Götzendiener; 66 gegen die priesterlich falsche Frömmigkeit und Anmassung.

Auch Sacharia 9 bis Ende trägt einen offenbar andern Character als der frühere Theil; aber darum älter? Das glaube ich nimmermehr. Dem steht schon genügend entgegen 9 6: וישב ממזר באשדוד, die eigenthümliche Stellung des ganzen Volks in Juda zu Jerusalem und den dortigen vornehmen Geschlechtern, c. 12 (Urschr. S. 55 ff.). Wenn 9 10. 13. 10 6. 7. 11 14 Efraim, Josef, Israel vorkommt, so findet sich ja auch in dem dem Sach. sicher angehörenden Theile 2 2. 8 13 Israel neben Juda. Gerade die spätere Zeit liebte es, den Anschluss Ephraims im Geiste zu schauen. Aegypten und Assyrien aber sind nicht die alten Reiche, sondern die neuern griech.-ägypt. und syr. Reiche, gerade wie in dem Zusatze Jes. 19, und nur um diese Zeit sind die Colonien unter Aegypten und Syrien.

Dieser Zeit entspricht nun 9 13 ועוררתי בניך ציון על בניך יון (wie auch Joel 4 6), das früher nie in die Geschichte eingreift. Zu einer solchen Zeit gehört der רוח הטמאה 13 2 an (2 Chr. 29 16: כל הטמאה אשר מצאו בהיכל ה׳; Esra 6 21: הנבדל מטמאת גויי הארץ, 9 11: עמי הארצות אשר מלאוה מפה אל פה בטמאתם). Ihr gehören die spätern sprachlichen Bildungen אחוה Brüderschaft 11 14; והמר עליו כהמר על הבכור 12 10; das Hiphil הקנני 13 5; das geradezu arab. בין ידיך 13 6, die Benennung הר הזיתים 14 4, während noch Ezech. 11 23 namenlos; die קדשים in der Begleitung Gottes 14 5, wie Dan. 8 13, Hiob 5 1. 15 15; die ausserordentliche Werthhaltung des Sukkothfestes 14 16. 18 19. Und wenn als freudige Aussicht eröffnet wird, dass kein כנעני mehr im Gotteshause sein werde, so weist dies darauf hin, dass bis dahin die Heiden sich des Tempels bemächtigt hatten, wie in der Griechenzeit.

So ist mir auch zweifellos, dass die zweite Hälfte des Joel einem andern und zwar einem spätern Dichter angehört, als die erste. Auch der erste Theil bietet freilich in einzelnen Wendungen Eigenthümlichkeiten, die auf eine spätere Zeit hinweisen dürften. In 2 17 ist חוסה ה׳ על עמך nur noch Jer., Jon., Neh., sonst ה durchgehends mit עין; נחלתך schlechtweg für Isr. gleichfalls nicht alt und nun gar גוים ohne Art., wie das ganze למשל בם גוים gar nicht hierher passt. — Hier ein ganz Specielles, dort ein Allgemeines, und merkwürdig wie im II. Sach. die Nebeneinanderstellung von Juda und Jerusalem 4 1. 6, die Unterdrückung durch die בני יונים V. 6; auch hier der Nachdruck darauf gelegt, וזרים לא יעברו בה עוד V. 16. Dabei hat er offenbar Nachbildungen. Das לפני בוא יום ה׳ הגדול והנורא ist gleich Mal. 3 23; das כתו אתיכם לחרבות ומזמרתיכם לרמחים 4 10 ist doch offenbar, aber ungeschickt, eine Umwandlung von Jes. 2 4 (Mich. 2 3) החלש ist hpxl., das.

30. Lyrik und Spruchweisheit. Psalmen und Sprüche.

Die zeitgenössische Geschichte, die späten prophetischen Anschauungen und die grübelnde Weltbetrachtung drücken den Producten der Zeit ihren Stempel auf, aber auch die alte Geschichte wird im Lichte neuer Zeit dargestellt, das Product neuer Lebensbetrachtung tritt unter dem Namen alter Autorität

auf, alte Bücher objectiver Geschichte, ausgeprägte
und Prophezeiungen erhalten Zusätze und Umgesta
wie sie der nunmehrigen Auffassung und Anforderung
entsprechen.

In noch höherm Grade muss der Einfluss der Zeit
die Lyrik und die Spruchweisheit geltend machen.

Die Lyrik, als der Erguss höher erregter Empfi
ist unsern Begriffen nach durchaus individuell, aber g
den einfachen Zeiten, wie noch jetzt beim Volke der
des allgemeinen Volksgemüthes und beschränkt sich d
nächst auf kurze, sich wiederholende und variirende
wie auf die Feier allgemeiner Ereignisse, die alsba
gottesdienstlichen Character annehmen; sie werden zu
den Frauen angestimmt und mit Tänzen begleitet.
ergreift die Pauke (תֹּף) und alle Frauen gehen ihr
„Pauken und Tänzen“ (בתפים ובמחלת), und sie sti
Gesang an (2 M. 15 20. 21). Deborah stimmt das
an (Richt. 5 1); die Tochter Jiphtah's zieht dem
seiner Heimkehr vom Siegeszuge entgegen בתפי' ובמחלת
und seit deren schwerem Geschicke ward es dann
Brauch, dass alljährlich um sie die Töchter Israels
um „Klage- und Wechselgesänge“ anzustimmen (לתנות
vgl. 5 11; שם יתנו צדקות ה'). Zum Feste in Schilo
Jungfrauen לחול במחלות (21 19 ff.). Nach dem Si
die Philister ziehen die Frauen aus לשיר und מחלות
Saul entgegen בתפים בשמחה ובשלשים und משחקות
preisen ihn und David 1 Sam. 18 6 f. vgl. 29 5.
ושרות werden daher zusammen genannt 2 Sam. 19
Kohel. 2 8. 2 Chr. 35 25 השרי' והשרות בקינותיהם, auch
קדמו שרים אחר נגנים בתוך עלמות תופפות). Von eig
Gesängen im Tempel, dazu berufenen Sängern oder
Leviten wissen die alten Schriften nichts und in מחול
Ethan, Heman, Kalkol, Darda genannt werden 1 K
(4 31), ist Machol n. p. — Von David jedoch w
Kunstfertigkeit im Harfenspiel hervorgehoben (1 Sa
יודע נגן, 23 את הכנור ונגן בידו, 18 10. 19 9) und er h
auch öffentlich bei der Einholung der Lade die Tänze au
was Michal nicht als ehrenvoll betrachtet (2 Sam. 6
המלך מפזז ומכרכר לפני ה' ותבז לו :16 .מכרכר בכל עז

כלנה. 20 כהגלות נגלות אחד הרקים. 21 ושחקת לפני ה'). Aber
es wird nichts von Gesangeseinrichtungen erzählt, in alten Zeiten
Juda's. Im Reiche Israel waren die alten Gesänge und Spiele
weiter üblich, die ernste Propheten wie Amos verwerfen, 5 23:
הסר מעלי המון שׁרך (שָׁרי?) וזמרת נבליך לא אשמע; es waren
Gesänge zum Zechgelage, 6 5: הפרטים על פי הנבל כדויד חשבו
להם כלי שיר, was David nicht eben zum Ruhme gesagt wird,
aber auch 8 3: והילילו שירות (שָׁי?) היכל und 10: והפכתי חגיכם
לאבל וכל שיריכם לקינה. In dem ernsteren Juda scheinen solche
Gesänge wenig üblich gewesen zu sein. Neben dem Befreiungs-
liede Jes. 26 1 ביום ההוא יושר השיר הזה בארץ יהודה und 30 29
השיר יהיה לכם כליל התקדש, wo auch כהולך בחליל wird es
wiederum vorzugsweise von leichtfertigen Liedern gebraucht;
23 15. 16: כשירת הזונה: קחי כנור סבי עיר זונה נשכחה היטיבי נגן
הרבי שיר und 24 8. 9: שבת משוש כנור בשיר לא ישתו יין.
Wie aus älterer Zeit, den genannten Liedern, dem über den
Sieg bei Gibeon Jos. 10 13, aus dem ס' הישר, sind uns auch
Gesänge von David überliefert, die Klage über Saul und Jonathan (auch aus dem ס' הישר, 2 Sam. 1 17 ff.), über Abner
3 33 f.), dann zwei allgemeinere Lieder c. 22 und 23 1—7,
wo David נעים זמירות ישראל genannt wird. Sonst wird er in
den Schriften nie als Liederdichter gepriesen, während es doch
von Salomo heisst: ויהי שירו חמשה ואלף 1 Kön. 5 12 (4 32);
dagegen ist das Buch der Chronik, gleich Esra und Neh. voll
von den משוררים, was bei den Alten nie vorkommt, während
Ez. 40 44 wiederum zuerst לשכות שָׁרים kennt, von den durch
David für sie getroffenen Anordnungen, 1 Chr. 8 16 und oft,
Esr. 7 6 und oft, Neh. 12 24. 46. Die Chr. hat auch noch andre
Lieder David's I, 16 8 ff. 29 10 ff. Nehmen wir nun dazu, dass von
den Liedern David's, die in Sam. vorkommen, ausser II, 22, das ein
offenbarer späterer Zusatz ist, indem es den ganzen Zusammenhang stört, keines in die Psalmen-Sammlung aufgenommen
ist, ebensowenig wie die andern ältern Gesänge dort Eingang
gefunden. — Wir haben es demnach bei der ganzen Psalmen-Sammlung durchaus mit Erzeugnissen der spätern Zeit, der
Periode des zweiten Tempels zu thun, und sollte dennoch hie
und da eine alte Grundlage sein, so haben die Lieder, als im
Munde des Volkes lebend und als sein Eigenthum betrachtet,
nothwendig ganz das Gepräge der spätern Zeit angenommen,

bevor sie als Tempelgesänge und durch die Schrift fixirt wu
Sie sind eben Volkslieder, daher der Refrain; 24 7
שערים ראשיכם; 42 4 und 11 (. . . באמרם . . . לי כל היום
איה אלהיך); 6 und 12 und 43 5 (. . . תחחי נפשי ומה תהמי
10 und 43 2 (למה זנחתני למה קדר ,למה קדר אלך חתני
אחהלך); 56 5a und 11 (באלהי׳ אהלל דברו: בכר בת׳ א׳ ד׳
5b und 12 (בא׳ בט׳ לא אירא מה יעשה בשר לי; ר אדם לי
57 6 und 11 (על כל הארץ כבדך השמים אלהים רמה על
(ח׳ א׳ ע׳ כ׳ ה׳ כ׳); 59 7 und 15 (ויסובבו עיר רב יהמו ככלב
10 und 18 (עזי אליך אשמרה כי אלהים משגבי; אומרה
(כי א׳ מ׳); 67 4 und 6 (יודוך עמים כלם אלהים מים
107 6 und 13 und 19 und 28 (בצר להם ממצוקותיהם ה׳
(ויזעקו א׳ ה׳ ב׳ ל׳ מ׳ יושיעם; . . יוציאם . . יצילם); 8 un
21 und 31 (יודו לה׳ חסדו ונפלאותיו לבני אדם); 116 14
(נדרי לה׳ אשלם נגדה נא לכל עמו); 132 9 und 16 (בשו
צדק וחסידיך ירננו כהניה אלביש ישע וחסידיה רנן ירננו);
und 11 und 12 (אשר פיהם דבר שוא: מיד בני נכר . . .
(וימינם ימין שקר; והצלני . . א׳ ,פ׳ ד׳ שוא . .). — Daher
der Zusammenklang mit Sätzen aus ältern Stücken, so
Ps. 68 2: יקום אלהים יפוצו אויביו וינוסו משנאיו מפניו
10 35; V. 8. 9: בצאתך לפני עמך בצעדך בישימון סלה:
ה אף שמים נטפו מפני אלהים זה סיני מפני אלהים אלהי
ישראל aus Richt. 5 4. 5 (V. 14 erinnert שפתים auch
V. 16 המשפתי׳; 28 שרי זבלון שרי נפתלי an Richt. V. 1
bis 38 ist weitere Ausführung von 2 Sam. 7 14—16 (לו
והוכחתיו בשבט אנשים ובנגעי בני אדם: וחסדי לא יסור
(ממני . . . כסאך יהיה נכון עד עולם); 135 14 aus 5 M.
(ידין ה׳ עמו ועל עבדיו יתנחם). Es ist ganz natürlich,
unter sich bald ganz zusammenstimmen, bald in and
sammensetzung erscheinen. Ganz mit kleinen Variante
Stücke 31 2—4 und 71 1—3; 40 14—18 und 70 2—
bis 27; 57 8—12; 108 2—6; dann weiter 108 7—14 aus 6
Einzelnes Ps. 6 2: אל באפך תוכיחני ואל בחמתך תיסרני
38 2 אל בקצפך ה׳ ובח׳ ה׳; 6 3. 8 und 31 10. 11 (wo
ungebräuchliche עשש); 22 10. 12: בחי מבטן מבטיחי על
שדי אמי: עליך השלכתי מרחם מבטן אמי אלי אתה und
בטחי מנעורי: עליך נסמכתי מבטן ממעי אמי אתה גחי . .
כי זרים קמו עלי ועריצים בקשו נפשי לא שמו . . . und
אלהים ז׳ ק׳ ע׳ ט׳ ע׳ ב׳ נ׳ ולא שמוך לנגדם; 56 14 . . .

באור החיים und 116 8. 9: כי הצלת . . . בארצות החיים; 96 13 und 98 9 לפני ה' כי בא . . .; 115 4—11 und 135 15—20, während die frühern Verse 10—12 sich in 136 17—22 wiederholen. So ist natürlich, dass späte Stücke einander theilweise begegnen, wie denn Jona 2 3—10 solche zahlreiche Anklänge darbietet, am schlagendsten V. 5 ואני אמרתי נגרשתי מנגד עיניך und Ps. 31 23 ואני אמרתי בחפזי נגרזתי מ' ע' und 116 10 א' אמרתי בחפזי; V. 9 משמרים הבלי שוא und Ps. 31 7. So Ps. 18 (2 Sam. 22) 31 אמרת ה' צרופה מגן הוא לכל החוסים und Spr. 30 5: כל אמרת אלוה צרופה מגן הוא לחוסים בו. Ps. 107 40 und Hiob 12 22 שפך בוז על נדיבים. Aus 132 8—10 (wo V. 9 variirender Refrain) wird 2 Chr. 6 41. 42 ein Anfang zum Salomogebete.

Die Sprache bietet viele Eigenthümlichkeiten, allein nur das häufig wiederkehrende, das sich anderswo gar nicht oder äusserst selten findet, ist das Characteristische. Dahin gehört das עניים (oder ענוים) und אביונים vom Volke gebraucht 4 13. 19. 34. 10 12. 11 6. 22 25. 27. 34 3. 35 10. 37 11. 14. 69 33. 34. 72 2. 4. 12. 13. 74 19. 21. 76 10. 82 3. 4. 86 1. 140 13. 149 4. — Dahin gehört auch עליון für Gott. Das ist offenbar aus Babylonien mitgebracht, als der Hochthronende. Im Chald. des Daniel und Esra ist אלהא שמיא (מרא שלם, מלך) der gewöhnliche Ausdruck, so 2 18. 37. 4 34. 5 23. Esra 5 11. 12. 6 9. 10. 7 12. 23 und auch די שליטין שמיא Dan. 4 23, woher dann der Ausdruck מלכות שמים entstand, aber auch עִלָּיָא Dan. 3 26. 32. 4 14. 21. 22. 29. 31. 5 18. 21. 7 25 und קדישי עליונין 7 18—26. Daher hebr. עליון im Munde des Königs von Babel, Jes. 14 14. Klgl. 3 35. 38 ist ebenfalls babyl., aber einige Male in 1 M. 14, was aber ein offenbar eingeschobenes Stück ist und der Gesang 5 M. 32 8 ist überhaupt spät. In den Psalmen ist es stehender Ausdruck: 7 18. 9 3. 18 (2 Sam. 22). 14 8. 21. 46 5. 47 3. 50 14. 57 3. 73 11. 77 11. 78 17. 35. 36. 82 6. 85 19. 87 9. 89 25. 90 1. 9. 92 2. 97 9. 107 11. — Dahin gehören auch die überallhin zerstreuten alphabetischen Psalmen, wie blos noch die Klgl. und der Schluss der Spr., nämlich Ps. 9. 10 (combinirt). 34. 37. 111. 112. 119. 145. Dass Exil und zweiter Tempel deutlichst angegeben, ist selbstverständlich, so 14 (53) 7. 51 20 f. 66 10 ff. 69 36. Ps. 137. Nur auch wird Jerusalem עיר הקדש, Zion הר הקדש genannt (vgl. ob. S. 13), auch עיר אלהים 46 5. 48 2 (in 3 הר ציון). 9. 87 3. 101 8.

Es ist demnach thöricht, von irgend einer alten Sammlung zu sprechen. Ueberschriften und Verfassernamen haben gar keinen Werth; nirgends sind bestimmte Beziehungen — ausser auf geschichtliche Ereignisse der Vorzeit, als solcher, die eine Kenntniss vieler früherer Bücher voraussetzen, wie Ps. 83 9 בני לוט, was sonst nicht ausser dem Pent., V. 10 Sisera und die Erzählung aus Richter, V. 12 Gideon und Midianiter, und neuere Leiden oder Rettungen — aufzufinden, so dass genaue Zeitangaben abenteuerlich sind. Die sogenannten Königspsalmen sind weder alt noch hasmonäisch. Es sind die Ps. 2. 20. 21. 45. 72. 110. In 2 ist sogleich das artikellose גוים Character des Späten; in dieser Weise nur noch in Jes. II; nun gar נסכתי V. 6. In 21 3 ארשת und 7 תחדהו. 45 18 עמים יהודוך. 72 hat 2 und 4 und 12 und 13 עני und אביון; die איים V. 10 wie in Jes. II. Endlich 110 ist V. 4 der כהן und מלכי צדק.

Gegen die Opfer 40 7. 50 8 ff. 51 18 f.

Und so bleibt es uns ein herrliches Volksgut, wie die reifste Frucht, die der Volksgeist aus sich heraus erzeugte. —

§ 31. Sprüche.

In der Spruchweisheit prägt sich für ein Volk, das wenig den öffentlichen Gesang pflegt, so lange ihm auch gottesdienstliche Hymnen fehlen, so lange in schlichten Verhältnissen recht handeln und behaglich leben einander entspricht, die Lebensweisheit aus. Sie ist der Ausdruck des gesunden Hausverstandes, der bei einem angeregten Volke nicht der dichterischeren Bildlichkeit und des pikanten Witzes entbehrt, aber nicht von der Verwirrung der Verhältnisse gestört und durch Grübeln und Zweifeln nicht aus seiner ruhigen Sicherheit gebracht wird. Solche Sprüche leben sich ein, und wenn von irgend einem literarischen Producte, so gilt es von ihnen, dass man sie keinem bestimmten Verfasser zuweisen kann. In ihnen ist viel altes Gut, das sich wohl auch dann umgestaltet. Wie sehr das hebr. Volk dieser geistigen Thätigkeit zugewandt war, bekundet, dass in einer so kargen Literatur eine so stattliche Sammlung von Sprüchen — und wie wir sehen werden mehrere verschiedenartige Sammlungen — einen bedeutenden Platz einnehmen.

Die Sammlung tritt unter dem Namen מְשָׁלִים auf und wir haben hier wieder ein Muster von Begriffs- und Sprachentwicklung — מָשָׁל ist eigentlich Strafexempel, wie παράδειγμα, das ist חיו למשל ולשנינה, davon nach einer Seite 'מָשַׁל בְּ herrschen, Macht haben wider, nach der andern: Warnungsspruch verkünden. Das מָשָׁל ist der Warnungsruf und der משֵׁל 4 M. 21 27 der Verkünder; Jes. 14 4 ונשאת המשל הזה על מלך בבל (dort auch V. 10 אלינו נמשלת in gleichem Sinne; uns als Strafbeispiel vorgeführt, und daraus dann in spätern Schriften), auch Grundbedeutung des ar. מתל und seiner Derivate; Mich. 2 4: ישא עליכם משל ונהה נהי נהיה; Hab. 2 6: כלם עליו משל ישאו ומליצה חידות לו .... הוי המרבה לא לו עד מתי.. So auch Bileams Warnungsrufe an Balak immer so eingeleitet, 4 M. 23 und 24; Hiobs strafende Schlussreden 27 und 29 beginnen gleichfalls so und das spottende הגם שאול בנביאים war למשל 1 Sam. 10 12 und das משל הקדמוני 1 Sam. 24 13 ist gleichfalls im selben Sinne. Allmälig wurden sie harmloser und so heisst es nun von Salomo, er habe 3000 Maschal gesprochen 1 Kön. 5 12, sonst wird nicht darauf zurückgekommen. Wenn dennoch ihm mehrfach die Spruchsammlung beigelegt wird, so ist dies eben blos in Beziehung auf die Stelle in Kön., doch gehört ihm nichts an und nichts seiner Zeit. Die Sammlung besteht aus mehreren Stücken und sie sind durch Ueberschriften, zum Theil auch Prologe und Epiloge abgetheilt, so von I, wo die Ueberschrift משלי שלמה בן דוד מלך ישראל, vielleicht für das Gesammtwerk, mit Prolog bis V. 6. 10 hat wieder die Ueberschrift 'משלי של und Epilog 22 17—21, wo das Prät. הודעתיך V. 19 כתבתי V. 20 die Rückbeziehung bekundet, und offenbar ist V. 20 auch das Khetib שִׁלְשׁוֹם richtig, entsprechend dem היום in 19, darauf ein Anfang von 22 20 an bis 24 22 und ein weiterer von 23 mit גם אלה לחכמים bis Ende. Mit 25 beginnt eine neue Sammlung mit neuer Ueberschrift: גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה. Ein neues Stück wiederum 30: דברי אגור בן יקה המשא; ein anderes 31 1—9 mit der Ueberschrift דברי למואל מלך משא אשר יסרתו אמו und ein Schlussanhang V. 10 bis Ende, das Lob der „wackern Frau". Der älteste Kern ist c. 10 bis 22 21, doch ist 22 16—21 allerdings Epilog des redigirenden Sammlers. Schon in der knappen Ueberschrift, משלי שלמה,

liegt ein Zeichen höheren Alters, dem ursprünglich nichts vorangegangen ist, während dann, nach einem weiter nicht getrennten Anhange, ein kleineres Stück mit גם אלה לחכמים, ein weiteres mit גם אלה משלי שלמה, die zwei andern mit neuen Ueberschriften andern Namens, so dass die neun ersten Capitel ein einleitendes, mehr in Abhandlungs- als in Spruchform abgefasstes Stück sind, und wäre von 10 an nicht das ältere, so würden wir in seinem Anfange auch גם אלה מ׳ ש׳ lesen. Dieser älteste Bestandtheil nun besteht aus einzelnen einfachen Sprüchen, die knapp in ihrer Kürze einen abgeschlossenen Sinn darbieten und aus ruhigen Verhältnissen heraus ihre Betrachtungen anstellen und auch darin sich merklich von den andern Stücken unterscheiden. Characteristisch sind die die Frauen betreffenden Sprüche in den verschiedenen einzelnen Sammlungen. In unserem Stücke wird das gute Weib gelobt, das böse getadelt, dieses ist das thörichte, zänkische Weib, nicht etwa das buhlerische, so 11 16 (אשת חן תתמך כבוד); 12 4 (אשת חיל עטרת בעלה וכרקב בעצמותיו מבישה); 14 1 (חכמות נשים בנתה ביתה ואולת בידיה תהרסנו); 18 22 (מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה׳); 19 13 (ודלף טרד מדיני אשה), wiederholt und ausgedehnt 27 15 דלף טורד ביום סגריר ואשת מדיני׳ נשתוה; סגריר ist aramäisch und im Syr. סגרא, nicht blos hier, sondern auch Ephräm I C, 356 C. 499 אסגר sam. für Regen, גשמים 3 M. 26 4 im Syr. Platzregen. Für יום סגריר in j. Chag. c. 2 bei der Geschichte von Simon b. Schetach setzt Raschi Sanh. 44 b יום גשמים, j. Meg. 1 9 (Ber. r. c. 1): מעשה ביום סגריר שלא נכנסו חכמי׳ לבית הוועד ונכנסו התינוקו׳ u. s. w.), 29 14b (ומה׳ אשה משכלת), 21 9 (טוב לשבת פנת גג מאשת מדונים ובית חבר, wörtlich wiederholt 25 24), und ähnlich 19 (טוב שבת בארץ מדבר מאשת מדוני׳ וכעס). In solcher Weise klingt nun auch jener selbständige Schluss über die אשת חיל, aber in dem andern Stücke kehrt lediglich die Warnung vor dem fremden oder dem buhlerischen Weibe wieder, so in den ersten 9 Cap. mit Vorliebe, wie 2 16 ff., wo V. 16 an Mal. 2 16 אשת בריתך erinnert, 5 8 ff., wo אשת נעוריך V. 18 wiederum an Mal. 2 14. 15 und Jes. II, 54 4 erinnernd (während sonst נעורים auf das Weib sich bezieht) 6 24 ff. 7 5 ff. 9 13 ff., ebenso in den folgenden Stücken 23 27 f. 29 3b und dann 30 19 f. 31 3. — Interessant ist die Aenderung in einer Wiederholung. Unser Stück warnt vor Bürgschaftleistung

11 15. 17 18, was auch die andern Stücke in ihrer grössern Weitschweifigkeit ausführen, so 6 1 ff. und 22 26 f. Denselben Inhalt nun hat unser Stück 20 16: לקח בגדו כי ערב זר ובעד נכרים חבלהו, das wiederholt 27 13, setzt aber dafür נכריה, was dann als Keri — aber unrichtig — für erstere Stelle aufgenommen wurde. Auch die Punkte in חבלהו sind wohl geändert; es ist dafür zu lesen חֲבלהו pfände ihn, dafür חַבְלהו, als hiesse es etwa: sein Schmerz. — In diesem Stücke kommen ausser 14 12 und 16 25, die sich vollständig decken, keine eigentlichen Wiederholungen vor, nur Aehnlichkeiten oder gleiche Halbverse wie 10 2 und 11 4; 10 4 und 12 24; 11 13a und 20 19a. Hingegen kommen in den andern Stücken sehr starke Wiederholungen aus unserm Stücke, auch unter einander, vor. Wir haben drei solche Wiederholungen schon erwähnt, nämlich 19 13b und 27 15; 21 9 und 25 24; 20 16 und 27 13. Fernere sind 18 8 und 26 22, 19 24 und 26 15, 22 3 und 27 12 abgeleitet 22 2 und 29 13; die andern Stücke unter sich 6 10. 11 und 24 33. 34; 22 28a und 23 10a, 23 3a und 6b und dgl. — Wie in Betreff der Frauen ist auch in der sonstigen Sittenschilderung für die andern Stücke der Character der spätern Zeit, zum Theil an Koheleth erinnernd, ausgeprägt. Auch das Grundstück enthält Warnungen gegen den unmässigen Genuss des יין und שכר, aber im ruhigsten Tone, gegen Wohlleben 20 1 und 21 17. Wie anders die Entrüstung über die Trunkenheit 23 29 ff. und gar in 31 4 ff.! Vgl. auch 26 9. In dem Grundstücke wird nicht selten vom Könige gesprochen, ehrfurchtsvoll, unterwürfig, aber vertrauend auf seine Weisheit und sein Wohlwollen, 14 28. 35. 16 10. 12. 13. 14. 15. 19 12. 20 2. 8. 26. 28. 21 1. 22 11. In den andern Stücken — er wird da mehr מֹשֵׁל als מֶלֶךְ genannt — ist er der nach Willkür verfahrende, grausame Tyrann, dem man fern bleiben muss, 23 1 ff. 24 21. 25 6 f. 28 15 f. 29 2. 12. 26. 31 1—9 u. s. w.; ein gutes Wort wie 29 14 ist vereinzelt; was unter 25 2 ff. zu verstehen ist bleibt dunkel.

Von ganz besonderer Art sind Anfang (die ersten 9 Cap.) und Ende. Das sind zusammenhängende Reden. Dort die Hypostase der „Weisheit“, wie Hiob 28 12 ff. mit dem Schlusse V. 28: הן יראת ה׳ היא חכמה וסור מרע בינה, hier die symbolischen Personen: 30 Agur, 31 1—9 Lemuel; in 30 zuerst der Kampf

gegen stolze, Alles ergründen wollende Weisheit, und dann sind die Schilderungen seiner Zeit derart, dass die traurigsten Erfahrungen dem Spruchdichter zu Theil geworden sein mussten, namentlich 11—14, wo auch die עניים und אביונים und die beissenden Verse 29 ff. Die Redaction fühlte es, dass sie mit solch traurigen Bildern nicht schliessen dürfe und sie hängt noch die schöne Verherrlichung der אשת חיל bei.

Aber in dieser Sammlung ist uns auch ein belehrendes Beispiel gegeben von der Art der Sammlungen!

§ 32. Die älteren Bücher.*)

Den richtigen Einblick in die Literatur eines Volkes, den gerechten Massstab für die Würdigung seiner Aeusserungen darin, die klare Vorstellung von deren Entwicklung erlangen wir nur durch die volle Kenntniss des eigenthümlichen Geistes, welcher dieses Volk beseelt, der geistigen Strebungen, von denen es geleitet, der Strömungen, von denen es bewegt worden, der geschichtlichen Thatsachen, unter denen es sich entfaltet hat. Aber dies Alles erfahren und erschliessen wir uns erst wieder aus dieser Literatur. Ein fremdes Volk könnte selbst dann, wenn es in der Lage wäre, darüber zu berichten, es gar nicht so leisten, weil es nicht Gelegenheit hat zur ununterbrochenen Beobachtung, sich in den Geist dieses andern Volkes nicht so versenken kann und mag, wiederum nach seinen eigenen innersten Antrieben die Thatsachen auffasst, ja färbt, das Urtheil feststellt — Zeugniss dafür neueste Ereignisse und alle Verschiedenheit der Parteien. — Auch dann wird demnach das Volk selbst für sich Zeugniss ablegen, den Massstab für seine Literatur an die Hand geben müssen, um wie viel mehr in alter Zeit, wo eine solche Controle ganz fehlt. Da tritt nun freilich der missliche Umstand ein, dass ein Volk sich in seiner Literatur nicht voll giebt, immer noch ein verborgener Hintergrund bleibt, es seine Thatsachen nicht in voller Unbefangenheit darstellt, es vielmehr, wie von einer unbezwingbaren Gewalt getrieben, oft auch mit Absicht Bestrebungen zu seinen Gunsten hervorhebt, andere zurückdrängt,

*) Wintersemester 1873—74.

die Ereignisse in dem Lichte erscheinen lässt, wie sie seinen Anforderungen entsprechen. Selbst dann, wenn uns ausserhalb liegende Quellen zugänglich sind, wird es eines glücklichen kritischen Tactes bedürfen, um zurechtzustellen und zu ergänzen, zu beseitigen und zu errathen. Umsomehr gilt dies von der alten Zeit und der alten Literatur, wo eine Controle nicht vorhanden ist, umsomehr von einer Zeit, deren Ereignisse und Erzeugnisse nicht unmittelbar aufgeschrieben worden, sondern jene im Munde des Volkes sich forterhalten und ausgeschmückt werden, ja dann aber auch völlig nach Anschauungen und Antrieben einer spätern Zeit völlige Umgestaltung erfahren, diese, dem Gedächtnisse anvertraut, sich naturgemäss nicht ganz treu erhalten haben und im Laufe der Zeit den vielgestaltigsten Umformungen oder Zusätzen offenstanden. Auch wenn sie schriftlich festgestellt waren, mussten sie nothwendig solches Schicksal erdulden. Wenn der einzelne Schriftsteller Umarbeitungen erfährt, wie vielmehr Schriften, welche den Inhalt des Volksgeistes und Volksgeschickes in sich zu tragen und darzustellen bestimmt sind; je höher ihr Werth, um so nothwendiger müssen sie selbst mit der ganzen Volksentwicklung fortgehen, den Process der Verjüngung mit durchmachen. Die Geschichte jener alten Zeit wird uns also in der so später umgestalteten Literatur jedenfalls theilweise in der Beleuchtung einer spätern Zeit vorgeführt, nicht minder die ganze geistige Richtung, und so wird es umsomehr des kritischen Spürsinns bedürfen, um den Thatsachen und der geistigen Entwickelung auf den Grund zu kommen. Und nun wiederum ermöglicht es sich erst, der Literatur ihre rechte Stellung anzuweisen, die Bestandtheile zu sondern, diese in die ihnen angehörige Zeit zu versetzen (s. ob. S. 136).

Wir haben die Nothwendigkeit kritischer Operationen selbst für die Zeit kennen gelernt, in welcher der Text schon völlig abgeschlossen war, wie man da noch kleine Textänderungen vornahm, namentlich für die ehedem nicht durch Zusätze festgestellte Aussprache in der neu hinzutretenden Punctation, für Satz- und Wortverbindung in der Accentuation nach gewissen Bestrebungen Form und Sinn des Textes umgestaltete. Zu erinnern ist an die zehn Momente, an die ergänzende und ausgleichende Redaction (ob. S. [illegible]). — Wir haben demgemäss

manches späte Gut aus dem Bereiche des hohen Alterthums ausgeschieden.

Aber nun bleibt noch das wirklich Alte zu erkennen, seine Reihenfolge zu bestimmen. Auch dazu und namentlich zum letzteren muss besonders das Ergebniss in Bezug auf die geschichtliche Entwickelung und die daran sich knüpfende geistige Entfaltung festgestellt werden.

Betrachten wir diese allmähliche Gestaltung des Volkes und die Reihenfolge seiner Geschicke, woran sich die Literatur anknüpft, von der uns als einer gleichzeitigen nur spärliche Trümmer, eingefügt in spätern Bau und auch zum Theil dann demselben angepasst, aufbewahrt sind, während meist blos spätere Berichte, daher auch aus dem Standpunkte einer späteren Zeit aufgefasst und dargestellt, uns vorliegen.

§ 33. Die Geschichte.

Bis zur Zeit, da das Reich Juda allein selbständig in Kanaan-Palästina, wenn auch auf beschränkterem Gebiete herrscht, müssen wir auf treue Berichte verzichten. Die alte Zeit verbirgt sich hinter Sagen, dann tritt der Kampf um die Berechtigung am erworbenen Lande gegenüber den Urbewohnern auf der einen und der um das Recht der Hegemonie unter den Stämmen selbst, namentlich Efraim und Juda so stark in den Vordergrund der Darstellung, dass die Berichte parteiisch sind, wir aber glücklicherweise wenigstens in Beziehung auf das letztere Verhältniss Doppelberichte, wenn auch trümmerhaft, haben und endlich wird dann, vom Uebergewichte Juda's aus die seiner Alleinherrschaft vorangegangene Zeit entweder neu dargestellt oder doch umgearbeitet. Also nur von der Zerstörung des Israelreiches an kennen wir die Geschichte aus der Literatur, die vorangegangene dürfen wir nicht einfach nach deren Darstellung annehmen, sondern wir müssen sie uns erschliessen, aus gelegentlichen Aeusserungen, aus Combination. Versuchen wir den Umriss zu geben.

Von Osten, von Syrien, Mesopotamien dringen Stämme heran oder werden gedrängt nach dem Westlande, vom Hochlande Aram nach dem Tieflande Kenaan, zunächst nach den transjordanischen Strichen, die gleichfalls von verschiedenen

Stämmen theils nomadisch theils in festen Ansiedlungen schon in Besitz genommen waren und die demnach diesen abgerungen werden mussten. Der Stamm, welcher zuerst, und zwar eben jenseits des Jordan, festen Fuss fasst, tritt unter dem Namen Ruben auf, er ist der Erstgeborene, dem der Principat gebührt und der ihn auch anstrebt, aber nur kurz sich darin behaupten kann. Schon in seinem engen Gebiete hat er Nebenbuhler, ein kleinerer Stamm, Gad, der sich ihm zuerst anschliesst — auch er ist ein Erstgeborener, aber der Sohn einer Magd und zwar der Magd der Mutter Rubens, so dass dieser der Sohn der Gebieterin, also sein Gebieter ist — verdrängt ihn mehr und mehr, zehrt ihn endlich ganz auf, wie denn theilweise Moab und Ammon, denen zuerst die Gebiete entrungen waren, dieselben wieder zurück erobern und er mit seinen Genossen in dem Andrange der grossen Ostreiche, namentlich Assyriens, zuerst weggespült wird. Neben ihm erhebt sich dort noch nördlicher ein anderer Stamm, in mehreren Gruppen, unter den Namen Machir, Gilead (die als Vater und Sohn erscheinen), Jair, alle zusammen als dem Stamme Manasse angehörig, dem Erstgeborenen eines Erstgeborenen Joseph, zwar später als Ruben, aber einem Lieblingssohne und dem Sohne der geliebteren Mutter und eigentlich des einzig berechtigten, weil allein gewollten Weibes. Manasse beschränkt sich nicht auf Transjord., dringt auch nach Cisjord., dem eigentlichen Kanaan, das später zu seiner höheren Geltung gelangt und namentlich die anderen daran sich zu selbständigen Stämmen erhebenden Abzweigungen, die erst Joseph die volle Bedeutung geben. Doch gehört dies einem späteren Zeitabschnitte an.

Die Geschichte dieser Zeit ist nicht geschrieben und doch muss sie eine hochbedeutende gewesen sein. Schon, dass die drei Erstgeborenen ihr angehören, dass sie, obgleich später gänzlich in den Hintergrund tretend, zum Theile mit Verlust aller geschichtlichen Geltung, in der Erinnerung sich als solche erhalten, ist genügender Beweis. Noch mehr bürgt dafür, dass die ganze Befestigung des Volkes, alle Ursprünge des Volks- und Religionslebens nach jenseits des Jordan verlegt werden. Dennoch besitzen wir keine Geschichte aus jener Zeit und von jenen Stämmen, die sicher keinen geringen Zeitraum einnimmt, einen weit grösseren, als die Ueberlieferung ihr zuweist, wie

denn die Zeiten, deren Thatsachen nicht im Gedächtniss haften bleiben, zusammenschrumpfen (Zeugniss dafür die persische Zeit im zweiten Tempel). Die Geschichte, wie sie uns im Pent. vorliegt, enthält nur sehr dunkle Erinnerungen und eine Darstellung nach der Auffassung und den Bedürfnissen einer viel späteren Zeit. Literatur war wohl überhaupt noch nicht vorhanden und wenn sie es gewesen wäre, sie wäre gänzlich verdrängt worden oder doch so umgestaltet, dass sie unkenntlich ist. Was wohl sich rettet und in andern Zusammenhang gebracht wird, das sind Volkslieder oder Bruchstücke aus ihnen.

Als solche dürften wohl die poetischen Stücke in 4 M. 21 betrachtet werden. Zunächst ein allgemeiner Kampfbericht V. 14. 15, 5 M. 1 1 wiederholt מול סוף . . . ודי זהב, was freilich von 70 und den Thargumim unverstanden bleibt (s. ob. S. 9).

Dem schliesst sich ein zweites an, mehr eine Einzelbegebenheit, die das. 27—30 verherrlicht wird. Wie es scheint, hatten die Emoriter unter Sichon die Moabiter bekämpft und überwunden, und nun kamen die israelitischen Stämme und entrissen dem Sichon die Beute: (Drum sprechen die Stachelliederdichter:) Kommt nach Hesbon, erbaut werde (vielleicht ist חשבון תבנה zu verb.) und neubegründet werde die Stadt Sichon. Denn Feuer war ausgegangen . . . er (Kamosch) gab seine (Moab's) Söhne . . . Nun warfen wir sie mit Pfeilen, da ward vernichtet . . . und wir verwüsteten, bis das Feuer blies nach Medeba (נפח אש vgl. Urschr. 257). Das Lied war im Munde des Volkes, so dass Anklänge daraus auch im Sammelstücke über Moab Jer. 48 45. 46 erscheinen (vgl. 4 M. 24 17).

Noch ein drittes Bruchstück ist das Brunnenlied V. 17. 18, wohl der ובאר אלים in Moab Jes. 15 8. — Das dürften die geretteten Literaturtrümmer aus ältester Zeit von jenseits des Jordan sein.

Zu grösserer Bedeutung erhoben sich die nach Westen diesseits des Jordan vordringenden Stämme. Als erster begegnet uns Simeon, der zweitgeborene der zuerst gebärenden Stammmutter, ihm schliesst sich ein anderer Stamm an, der seinen Namen offenbar von diesem Anschlusse hat, Levi, — später als: dem Cultus angeschlossen — und ein bald beide überragender und den ersten gänzlich aufzehrender Stamm

Juda. Sie treten nach dem Süden Kanaans über, wahrscheinlich hatte auch eine Abzweigung Josephs Dan, der erstgeborene Sohn der Sclavin Rahels, sich angeschlossen, aber früher im Süden ansässig, unstät als Landsknechte umherstreifend, von dort sich wieder zurückziehend, später nach dem Norden hin sich wendend. Von jener Zeit, in welcher der rohe Simeon an der Spitze steht, haben wir wiederum keine Geschichte, sie blickt nur durch die Sage hindurch, er ist gänzlich verdrängt. Aber seine Geschichte ist offenbar eine blutige. Er vernichtete fast, jedenfalls drängte er neu heranziehende Stämme zurück und zwar die Josephiten, die schon jenseits sich festgesetzt und nun auch diesseits eindrangen als Manasse, namentlich auch als Efraim, zwar jünger, aber bevorzugt, die im Norden Kanaans sich anzusiedeln suchen, und noch ein jüngerer Stamm, eng verknüpft mit Joseph, also Sohn derselben Mutter, Benjamin (j. Z. VII, 289 ff.), „südlicher Sohn" in Bezug auf Efraim (ימין und תימן alle vier Richtungen Hiob 23 8. 9, der auch שמאל Norden, desgl. 1 M. 14 15), während die Mutter ihn, der sich später eine Zeit lang an die Spitze schwingt בן אוני, Sohn meiner Kraft nennt. Simeon und Levi bekriegen sie und richten blutige Niederlagen unter ihnen an, verdrängen die Ueberreste, die so nach Aegypten geworfen werden. In dieser Zeit rohester Sitte ist schwerlich ein Literaturwerk entstanden, auch kein Lied dringt von dort herüber.

Wie viele der Stämme mit Joseph verdrängt werden, wissen wir nicht; sie finden eine Stätte im Norden Aegyptens unter wechselnden Geschicken; die Sage verherrlicht den später im eignen Lande sich glänzend erhebenden Joseph während seines Verweilens in Aegypten. Wie lange der Aufenthalt in Aegypten dauerte, wissen wir nicht. Aber sie treten wieder von dort aus, sicher verdrängt, und nun erstarkt wiederholten sie, jetzt mit besserem Glücke, den Versuch, den schon einmal errungenen Besitz neu zu erwerben. Sie gelangten wieder von jenseits des Jordan nach dem Diesseits, dem Norden, breiteten weit sich aus, zumal Efraim. Unterdessen war der wilde Ungestüm Simeons gebändigt, er war schon fast Juda gewichen, dieser aber begnügte sich damit, sich in seinem südlichen Besitze zu befestigen und liess die Andern ungestört im Norden sich besetzen. Freilich hatte Efraim mit den eingeborenen fremden

Stämmen zu kämpfen, namentlich mit Amalek, einer wild umherschweifenden, plündernden Horde, die überall und nirgends zu finden ist. Nun geht, namentlich im Norden, edle Sittigung vor sich, die Stämme leben unabhängig, aber Gottesstätten, Silo, Sichem, Bethel, alle hart aneinander in Efraims Besitz, erstehn und Efraim steht vorn an. Hier sind die Anfänge der Literatur zu suchen.

Hierher ist zunächst das kurze Siegeslied, Ermunterung und Zuversicht athmend, zur Rache auffordernd gegen Amalek, das an den Efraimiten Josua sich knüpft, zu ziehn 2 M. 17 12 und 14. In diese Zeit gehört das bedeutsame Lied der Deborah Richt. 5. Noch ist Ruben von Bedeutung, aber schlaff, ohne Theilnahme für die Genossen. Gad erscheint noch gar nicht, wohl aber Manasse, in seiner Abzweigung Machir-Gilead, von denen Mach. Antheil nimmt, während Gil. bei Ruben bleibt. Die alten diesseitigen Stämme Simeon, Levi, Juda — sie sind ganz auf sich zurückgezogen; ihrer gedenkt, von ihnen erwartet Deborah gar nichts. Ganz anders die andern Stämme: Efraim an der Spitze (V. 14), Benjamin ihm angeschlossen (das.), dann die Anderen, meist Antheil nehmend, andere auch wieder gegeisselt, wie Dan und Ascher, von denen auch ersterer noch auf „Schiffen“ weilt. — Das ist ein trefflicher Siegessang, der zugleich die Lage der Stämme hell beleuchtet. Es ist kein Lied der Deborah, wie die Ueberschrift will: שקמתי (V. 7) ist 2 P. Fem., מרוז (V. 23) ist offenbar מרון, das zu בתענך על מי מגדו (V. 19) passt (Städte Manasse's Richt. 1 27, Jos. 17 11 f.), wie מלך שמרון מראון Jos. 12 20 neben dem מלך תענך מלך מגדו (21) steht als zusammenliegend.

Vielleicht einer späteren etwas beruhigten Zeit, aber jedenfalls vor dem Einheitsstaat in einem oder zwei Königreichen ist die Characteristik der Stämme, die dem Jakob in den Mund gelegt wird als sein letzter Segen 1 M. 49. Er fährt her über den Leichtsinn Rubens, der anmassend nach der Herrschaft strebt, das ist die Aneignung des Kebsweibes*), wie es

*) Abner verlangt das Kebsweib Sauls 2 Sam. 3 7. Dem David wirft der Prophet vor, es sei genug, dass er die Weiber Sauls bekommen (das. 12 8); dem Absalom räth Achithophel, sich der Kebsweiber seines Vaters zu bemächtigen das. 16 21 ff. und diese werden bei einem späteren Aufstande wohl verwahrt das. 20 3; das Verlangen Adonias

1 M. 35 22 erzählt wird, zu lesen ist (49 4) יְצוּעִי עָלָה (vgl. j. Z. X, 130; dies. Pluralform Ps. 63 7; 133 3; Hiob 17 14; 1 Chr. 15 1), wie seine Stadt בעלה Jos. 15 29, בָּלָה das. 19 3, aber auch בלהה heisst. Nun braust's über Simeon und Levi her, sie haben Sichem zerstört, das ist Efraim. Da Ruben und Juda eigentlich die Retter Josephs sind oder sein wollen (1 M. 37, grade wie sie später auch für Benjamin eintreten), so sind die Verkäufer Josephs, die ihn eigentlich morden wollen, zunächst Simeon und Levi, wie denn auch Simeon (42 20) von Joseph gefesselt wird, in anderer Gestalt tritt die Sage auf 1 Chr. 7 21. 22, wogegen, wie es scheint, Benjamin die „Gathiten" gezüchtigt hat das. 8 13 (vgl. noch 1 M. 48 5). (Keine Ahnung von Levi's gottesdienstlichem Berufe.) Juda ist's, der sie gebändigt, die בני אביך sind wohl blos die vorher genannten und wenn er gar V. 10 nach Schiloh kommt, dann wird Alles sich um ihn schaaren. Dann wird sein herrliches Land gerühmt. Darauf Sebulun, der offenbar eine Zeit lang seinen Bruder Isachar überragte. In dem Liede der Deborah wird auch dieser gerühmt, aber weit mehr Sebulun V. 14 (vor Isachar, der V. 15) dann nochmals V. 18; auch im Heere Gideons 6 35. Hier tritt er blos als bedeutender Küstenfahrer auf, aber doch vor Isachar, grade wie auch im Segen Mosis 33 18 Is. blos als Anhängsel Seb.'s erscheint. Hingegen wird Isachar offenbar sehr hart behandelt. Merkwürdiger Weise erscheint Isachar allein nicht im 1. Cap. der Richter. Dort wird — mit Ausnahme der jenseitigen Ruben und Gad — von allen Stämmen berichtet, wie sie sich gemüht, in den Besitz des Landes zu kommen, wenn es ihnen auch nicht immer gelungen, sie vielmehr an vielen Orten zusammen mit den Ureinwohnern leben mussten, nur Isachar's wird nicht gedacht. Offenbar hatten die Ureinwohner dort die Obmacht, und das ist es, was das Lied mit scharfer Satyre geisselt: יששכר חמור גֵּרִים (vgl. Urschr. 359 ff.). Dan war noch nicht zu ruhigem Sitze gelangt (Richt. 18 1), es wird von ihm erwartet, dass er es dahin bringe, gleich den andern Stämmen Israels. — Schon tritt Gad hervor, er hat noch sehr zu ringen, aber doch wird er nicht mehr, wie im Deborahliede, übergangen, wenn er auch

nach Abischag ist Empörung 1 Kön. 2 22. Aneignung des Harems ist Ergreifung der Regierungsgewalt. Vgl. noch Ewald, Gesch. III, S. 158.

nur noch die Ferse umschwärmen kann und hart bedrängt wird. Von Ascher wird wieder nur das fette Land gepriesen, von Naphthali, dass er sich weithin erstreckt. Zu Joseph gelangt, sprudelt die Dichtung über (wie Richt. 5 22—26. 35 vgl. Jos. 17 14 ff.), er gedenkt seiner vielfachen Verzweigung, ohne mit Bestimmtheit Manasse und Efraim zu sondern, doch letzteres andeutend in dem פֹּרָת, die Verzweigung, wovon Plur. in Ez. 17 6 und sechsmal Cap. 31 פראת oder פארת. Die ihn befehden, sind Simeon und Levi, denen er aber mit Erfolg widersteht. Ungelenk bleibt das משם רעת אבן ישראל (V. 25). Gewiss ist ואת שדי unrichtig, da שדי allein nur in Hiob vorkommt, im 1 M. nur אל שדי, so dass ואל statt ואת zu lesen ist. Bekannt ist תּוֹרֵי עד oder הַרְרֵי und תאות als Begrenzung. Er ist der Geweihte der Brüder. Das gehört der alten königslosen Zeit an, in der aber Joseph hervorragt. Benjamin endlich schliesst sich als jüngste Abzweigung an, die aber nach allen Seiten hin zu erbeuten beginnt.

Um den Character dieses alten Stückes voll würdigen zu können, dient uns die Parallele mit der späten Umarbeitung, wie sie uns der dem Moses beigelegte Segen 5 M. 33 darstellt. Die Volkslage ist eine ganz andere. Sinai und Moses treten einleitend hervor und ganz besonders ein eingesetztes Königthum, denn das heisst ויחי בישרון מלך V. 5 (Jeschurun blos hier 32 15. 33 26, Jes. II, 44 2).

Ruben ist so gut wie geschwunden, Simeon völlig aufgezehrt, Juda, mit Levi, das seine alte simeonitische Sitte aufgegeben hatte, seine in Israel gebliebenen Genossen nicht mehr anerkennt, nun vielmehr Juda gänzlich anhängt; auf dieses aber bezieht sich V. 11 ברך ה' חילו und ebenso die Suffixa bei Benjamin. Neben Juda aber ragt Joseph hervor, das unmittelbar folgt, dem seine alte Herrlichkeit, wie das ältere Lied sie preist, nicht entzogen werden kann. Nichts vom Kampfe, aber wohl vom trefflichen Lande 5 M. 33 13—17. 1 M. 49 25. 26. Dann Sebulun Isachar umschlingend, aber Gad hat an Bedeutung gewonnen. ברוך מרחיב גד und V. 21 giebt ziemlich deutlich an, wie er alte Stämme überwältigt, ויתא er überschreitet ראשי עם wie V. 5. Die andern blos mit allgemeiner Anerkennung. Das ist die ganz andere Situation einer späteren Zeit, in der beide Reiche in Kraft bestehen. Ob Einleitung und Schluss mit

ihrem ישרון zum Grundstamme des Liedes gehören, kann allerdings bezweifelt werden.

Jedoch wir müssen zur ältern Zeit zurückkehren.

§ 34. Richter und Genesis.

a) Richter.

Die Frage, welchem von beiden Büchern das höhere Alter eignet, ist schwierig. Man ist von vorn herein geneigt, dem Buche der Richter dasselbe zuzuschreiben. Es sind lose Stammessagen, in denen ein gut Theil echter Geschichte ist, die durchaus noch nicht künstlerisch zu einem Ganzen abgerundet sind, und die von einer straffen Einheit der Stämme noch keine Ahnung haben. Das Band mit den jenseitigen Stämmen ist so locker, dass ihrer mit Ausnahme Gilead's (Manasse) gar nicht gedacht wird. Hingegen ist Manasse grade immer im Vordergrunde, und wenn er auch mit Efraim die Josephiten bildet (1 M. 1 22 ff., 34), so ringen doch diese Abzweigungen noch mit einander, und Efraim erscheint dabei keineswegs im Vordergrunde. Der erste harte Kampf entbrennt mit Jabin und Sisra בתענך על מי מגדו 5 19; das sind aber Städte Manasse's, die es anfangs nicht bezwingen konnte 1 27 (der Verf. von Josua 17 11 findet allerdings diese Städte in Isachar und Ascher, aber doch als Antheil Manasse's). Der erste bedeutende Held, Gideon, ist Manassite 6 15, er fordert diesen Stamm zum Heeresbann auf gegen den Ueberfall von jenseits V. 35, ebenso zur weiteren Verfolgung 7 23. Dann erst wird auch Efraim aufgefordert als איש אפרים V. 24, und nachdem sie einen Sieg errungen, fangen sie Händel mit Gideon an, die איש אפרים 8 1 ff. Aber סכות und פנואל, Städte, die offenbar diesseits in der Gegend von Sichem, ursprünglich also efraimitisch sind (1 M. 32 31 f. 33 17), stellen sich ihm trotzig entgegen, werden aber dafür, nachdem er seinen Sieg weiter verfolgt hat, hart gezüchtigt 8 4 ff. Kaum ist Gideon todt, geht auch von Schechem erneuter Widerstand los mit Vertilgung des Gideon'schen Hauses durch Abimelech, der eine Sichemiterin zur Mutter haben soll c. 9 vgl. 8 31, aber lange mächtig fällt Abimelech. Bald darauf tritt wieder der Gileadite Jair in den Vordergrund 10 3–5, dessen Besitzungen חוות יאיר so alt sind, dass sie in die mosaische

Zeit hinaufgerückt werden. 4 M. 32 41, 5 M. 3 14, indem Jair als Sohn des Manasse erscheint, wie 1 Kön. 4 13, während 1 Chr. 2 21—23 Juda und Manasse, unterwirft, Chezron der Judäer die Tochter des מכיר אבי גלעד zum Weibe nehmen lässt, die ihm den שגוב gebiert, dieser zeugt יאיר, und Geschur und Aram nehmen ihm dann die Chawwoth und schliesst כל אלה בני מכיר אבי גלעד. Nun kommt wieder ein Hauptheld. Die Ammoniter dringen von jenseits herüber und befehden Juda, Benjamin und בית אפרים 10 9, Gilead aber übernimmt den Kampf V. 17 ff. und Jiftach, der Gileadite, ist der Führer c. 11. 12.

Nun aber sind die איש אפרים, die sich zurückgehalten hatten, wieder unwillig und werden wieder hart gezüchtigt 12 1 ff., sie erscheinen da sogar als פליטי אפרים, d. h. wohl Abzweigungen, die sich aus Manasse geflüchtet haben V. 4. 5. Das sind sehr alte Zustände. Ebenso die religiöse Anschauung, wo kein Altar, sondern auf den צור das Opfer hingelegt und durch himmlisches Feuer verzehrt wird, 6 21. 13 19 ff. Nicht minder das Kindesopfer des Jiftach 11 36 ff. Freilich sind einige Stücke loszulösen von c. 17 an, die sich durch בימים ההם אין מלך בישראל וגו׳ characterisiren 17 6. 18 1. 19 1. 21 25. Durch Leviten und Priester c. 17. 18. 19, durch ihren Widerwillen gegen Benjamin und Jabesch Gilead c. 19 bis Ende, ganz spät 2 6—3 6, aber auch sonst stark umgearbeitet, da der Jhvh so überall vorherrscht, dass Elohim, abgesehen wo er in Beziehung zu Fremden genannt wird, wie 1 7. 3 20. 6 31. 7 14. 9 9. 13 16. 17, nur selten vorkommt 4 23. 6 20. 36. 39. 40. 9 7. 23. 56. 13 5. 6. 7. 8. 9. 22.

Die Einleitung in 2 6 ff. erweist sich offenbar als später. Nochmals wird von der Zeit nach Josua's Tode gesprochen, nachdem dies schon 1 1 berichtet worden, aber nun in ganz anderer Weise und zwar V. 7 gemäss Jos. 24 31, V. 8. 9 mit עבד ה׳ wie das. 29 und 30, V. 10 incorrect נאספו אל אבותיו, überhaupt hat V. 10 die Stelle 2 M. 1 6. 8 vor sich gehabt, daher ויקם דור אחר während sonst ודור בא Koh. 1 4, und nun von V. 11 an die ganze theologische Anschauung. Von V. 16 an werden die שופטים mit einer religiösen Glorie umgeben, die zur ganzen folgenden Erzählung nicht passt, da ausser von Gideon — selbst von ihm auch Anderes 8 24 ff. — kein Unter-

nehmen gegen Götzendienst gemeldet wird, V. 19 לא הפילו ולא הפיל מכל מעלליהם schlechter Ausdruck im Vergleich zu ולא הפיל מכל דבריו 1 Sam. 3 19, אל תפל דבר Esth. 6 10. V. 22 enthält die Rechtfertigung, warum nicht alles schon durch Josua vollendet worden und ebenso 3 1 ff. Natürlich ist auch im Folgenden einzelne Umarbeitung, so ganz ohne Zusammenhang 6 7–10 zur Abweisung der Anklage in V. 13. Auch 10 6 bis Ende ist eine Einleitung, die zu dem Anfang von c. 11, namentlich V. 4, nicht passt, während 10 17 aus 11 11 und 10 18 aus 11 8 genommen ist. So ist 13 1, 15 20 und 16 31 vergl. mit 14 4 wohl Zusatz; kann ja Simson überhaupt kein Schofet genannt werden.

Der Anfang von c. 17 an hat כהן V. 5. 10. 12. 13. 18 4. 6. 17. 18. 19. 20. 24. 27. 30. לוי 17 9. 10. 11. 12. 13. 18 3. 15. 19 1. 20 4. Die Daniten, die erst einen Sitz erlangen wollen 19 1 ff. von Josua 19 47 f. aufgenommen יבוס 19 10 (איש ירושלים wohl Zusatz). 11. גבעה 12. 13. 14. 15. 16.

C. 17 und 18 nun stellen sich als eine Fortsetzung dar von c. 13 ff., wenn auch nicht von demselben Verfasser. Dort leben die Daniten und so auch namentlich Simson in צרעה und אשתאל 13 2. 25. 16 31 unter Judäern und Philistern. Von dort ausziehend, 18 2. 8. 11 ziehen sie nun nach dem Norden, um einen eigenen Landstrich zu erwerben. Dabei erlangen sie auch einen Leviten zum Priester aus dem Stamme Juda nebst פסל ומסכה אפוד ותרפים, die gar nicht als götzendienerisch betrachtet werden, vielmehr sind sie von altem Heiligthume und an dem, welches sie sich einrichten, sind die Nachkommen Moses die Priester. Die Geschichte wird in die Zeit vor Entstehung des Königthums verlegt, aber nach dieser Zeit erst niedergeschrieben, wie die בימים ההם אין וגו' 17 6. 18 1 beweisen. Die Darstellung des vielgeltenden danitischen Heiligthums (Amos 8 14 וחי אלהיך דן) ist offenbar unter efraimitischem Einflusse geschrieben, gegenüber der Erklärung, die von dem judäischen Standpunkte aus gegeben wird 1 Kön. 12 28 ff., dass Jerobeam zwei goldene Kälber gemacht ואת האחד נתן בדן . . . וילכו העם לפני האחד עד דן ויעש את בית הבמות ויעש כהנים מקצות העם אשר לא היו מבני לוי. Das muss nun zu einer Zeit geschrieben sein, in der efraimitischer Einfluss noch herrschte, und der Schluss von V. 30 עד יום גלות הארץ umgewandelt, oder wie

der ganze V. 31 Zusatz sein von judäischer Hand, wofür aber עד היום הזה gestanden, wie denn der Zeitpunkt bis zum assyrischen Exil einem eifrigen Judäer, für die es doch unter David und Salomo nicht fortbestehen konnte, auch zu lang war, und er dafür den Zeitpunkt V. 31 setzt und auch die Mosaiten zurücklässt. In der That aber muss das Stück sehr alt und der eigentlichen Blüthe der Propheten vorangegangen sein. Es beabsichtigt Dan mit seiner alten Bedeutung hervorzuheben.

Auch c. 19—21 ist ein solcher sich anschliessender Zusatz. Auch dieses Stück ist auf die Zeit vor dem Königthum zurückdatirt und nach demselben niedergeschrieben, 19 1. 21 25. Das Stück ist offenbar mit Animosität gegen Benjamin verfasst, welcher Stamm sich gegen einen Efraimiten, noch dazu einen Leviten und gegen dessen Kebsweib, das aus Beth-Lechem-Jehuda, eine Zeit lang von ihm abgefallen war, aber nun im Begriff ist sich mit ihm zu einigen, gröblich vergeht, was fast einen Vertilgungskrieg zur Folge hat, und auf Seiten Benjamins steht allein Jabesch-Gilead — wenigstens mit passivem Widerstand — das ist offenbar gegen das Auftreten Benjamins unter Saul gerichtet, dessen Kinderzerschneiden in Kebsweibzerschneiden verwandelt wird. Auch das ist offenbar efraimitisch; geflissentlich wird der Mann als in Efraim wohnhaft bezeichnet, aus Juda ist das Kebsweib das abgefallen, und ohne Benjamins Dazwischenkunft zurückgekehrt wäre. Jebus wird geflissentlich herabgesetzt. Auch hat sich Benjamin dann mit Juda vereint, und blieb Israel abgewandt. In Israel war auch das Unterfangen in Gibeah verpönt, wie aus Hosea 9 9. 10 9 ersichtlich. Mit Pinchas 20 25 soll nur sehr alte Zeit angedeutet werden, also gleichfalls sehr alt. Die Sage ist in 1 M. 19 auf Sodom übertragen. Geschichte und Darstellung stimmen vielfach überein. Vgl. 1 M. 19 2 mit Richt. 19 20, 1 M. 19 4 mit Richt. 19 22, das. V. 23 mit 1 M. 6 8 und Sonstiges.

§ 35. b) Fortgang der Geschichte und Einzellieder.

Der letzte Anhang im Buche der Richter führt uns, indem er uns allerdings angeblich eine Geschichte aus sehr alter Zeit darstellen will — er lässt sogar 20 28 Pinchas zur Zeit der Begebenheit Hohepriester sein, aber er führt uns als Verfasser

ie, wenn auch alte, doch spätere Zustände, und die Begebenheit selbst, die er uns berichtet, ist lediglich sagenhaft in das hohe Alterthum gerückt, spiegelt aber eine späte Thatsache wieder, nämlich die Erhebung Benjamins und seine Verdrängung, zugleich wohl auch eine Demüthigung Manasses. Beides wird in Beziehung auf Efraim dargestellt, in dessen Mitte er sich auch das alte Heiligthum Silo denkt, so dass er dorthin die gefangenen Jungfrauen aus Jabesch-Gilead bringen V. 12 und das jährliche Hauptfest feiern lässt, V. 19, und es ist in seinen Tagen bereits einem so entschwundenen Alterthume angehörig, dass er es genau zu beschreiben, auch seine Nähe von Schechem zu betonen sich veranlasst sieht. Genug er lässt uns erkennen, wie in der Ueberlieferung sich das Andenken an eine Zeit erhalten hat, in welcher Benjamin sich mächtig über Efraim und Juda, somit über alle Stämme erhoben, und nur mühsam verdrängt wurde und Manasse seinen Unfall theilte. Dasselbe lässt uns auch, freilich nicht in der Bitterkeit, wie der Erzähler in Richter, die Darstellung im 1 M. erkennen. Benjamin wird dort viel später als die übrigen Söhne geboren, und zwar von der Mutter Josephs, deren Tod er durch seine Geburt herbeiführt 35 18, er ist die jüngste Abzweigung Josephs, die schmerzlich in dessen Leben eingreift. Er wird nicht blos vom alten Vater heiss geliebt, so dass er vor einem ihm zustossenden Unfalle zittert, durch einen solchen den Tod davontragen würde 42 36. 38. 43 14. 44 20. 29—33, sondern dass ihn auch alle Söhne (Stämme) mit ihrer Liebe umwerben. Ruben will für ihn bürgen, wird jedoch abgewiesen 42 37; Juda bürgt für ihn 43 8. 9; er wie sämmtliche Brüder sind durch die ihm drohende Gefahr tief erschüttert, wollen alle für ihn eintreten, vorzugsweise Juda 44 18—34; Joseph ist von liebendster Empfindung gegen ihn erfüllt 43 29 bis 31. 45 14. 22. Um den Verdacht, der auf ihm ruht, und der alle ins Unglück zu stürzen droht, gruppiren sich die Einzelheiten der spannenden Erzählung. Es ist im Hintergrunde dieselbe Begebenheit, nur in milder Verklärung. Benjamin macht allen Stämmen grosse Sorge, er tödtet die Mutter, ist in Verdacht Joseph zu bestehlen, bedroht alle wegen seiner mit schwerem Ungemache, aber er ist doch eigentlich an Allem unschuldig. Das ist die Versöhnung, die in zwiespältige Verhältnisse eintritt.

... Was uns so die Sage in mannigfachen Variationen, aber sehr durchsichtig, andeutet, das wird uns in vollkommener verbürgter Geschichte, wenn auch wohl in manchen Stücken tendenziös gefärbt, bestätigt. — Zur Zeit, da ein Mann von Ramah, das bald zu Efraim, bald zu Benjamin gezählt wurde, damals efraimitisch, dem Gebirge Efraim zugetheilt, so dass die Bewohner Efrathiten hiessen, nämlich Samuel (1 Sam. 1 1 und Ramah als seine eigentliche Heimathsstätte vielfach) an der Spitze des Volkes stand, kam wider seinen Willen ein Benjaminite Saul zur Regierung, der sich ungemein hervorthat. Seine erste Grossthat ist die Befreiung der Jabesch Gileaditen von Nachasch dem Ammoniten 1 Sam. 11, was in der gehässigen Darstellung Ende Richter, wie bemerkt, so eigenthümlich verdreht wird. Wie sehr es des besonderen Heldenmuthes bedurfte zu dieser Befreiung, zeigt nicht blos die schlichte dortige Erzählung, sondern auch die dauernde Anhänglichkeit der Befreiten an ihn (1 Sam. 31 11 ff. II, 2 4 ff. 21 12), die den Erzähler in so bissigen Ingrimm versetzt. Er hatte offenbar auch Juda bei dieser That nicht auf seiner Seite, die Angabe 11 8, dass 30,000 Israeliten und 30,000 Judäer sich zu diesem Kampfe um ihn gesammelt, ist natürlich spätere Ausschmückung und gänzliche Verschiebung der alten Verhältnisse, hingegen ist gar eigenthümlich, was David nach Nachasch's Tode sagt (2 Sam. 10 2) אעשה חסד עם חנון בן נחש כאשר עשה אביו עמדי חסד. Seine zweite Grossthat ist sein während seines ganzen Lebens fortgesetzter, mit wechselndem Glück geführter Kampf gegen die Philister. Auch zu ihnen scheint die Stellung Juda's, das mit ihnen zusammenlebte, der Art gewesen zu sein, dass es mit ihnen wider Israel zusammengestanden. Zugestanden wird, dass die fünf Fürstenschaften Azah, Gath, Aschdod, Askalon, Ekron, die als Erbe Juda's erscheinen (Jos. 15 45—47), von ihm nicht erworben wurden (Richt. 3 1—3. Jos. 13 2. 3, vgl. 11 22), und wenn Richt. 1 18 gesagt wird, Juda habe Gazah, Askalon, Ekron und deren Gebiete erobert, so ist das sicher sehr einzuschränken. Vielmehr erfahren wir aus der Zeit der Richter, dass die Philister bald in Verbindung mit Ammonitern (Richt. 10 6—12), bald allein (c. 13 ff.) die Israeliten bedrängen, während wir von einer Abwehr von Seiten Juda's gar nichts hören, im Gegentheil sehen wir sie als Schergen

der Philister gegen Simson (15 9 ff.). So ist auch unter Eli und Samuel unablässig der Kampf mit den Philistern, jedoch mit sehr ungünstigem Erfolge, wie c. 4 und 5 berichtet wird; wenn dann c. 7 von einem entscheidenden Siege unter und durch Samuel berichtet wird, und zwar V. 13. 14: ויכנעו הפלשתי׳ ולא יספו עוד לבוא בגבול ישראל ותהי יד ה' בפלשתים כל ימי שמואל: ותשבנה הערים אשר לקחו פלשתים מאת ישראל לישראל מעקרון ועד גת ואת גבולן הציל ישראל מיד פלשתים..., so ist von dieser Darstellung sehr viel abzuziehen. Schon das ותשבנה ist eine Verkehrung des Verhältnisses, da die Israeliten sie noch gar nicht besessen hatten; sie waren auch jetzt durchaus nicht so zur Obmacht gelangt, da der Kampf und auch er mit wechselndem Glücke und Anfangs unter den ungünstigsten Verhältnissen, indem die Israeliten nicht einmal taugliche Waffen hatten (1 Sam. 13 19 ff.), unter Saul während seiner ganzen Regierungszeit unternommen und fortgeführt wurde (c. 13—19). So ist, was von Samuel gesagt wird, verherrlichende Sage, die ihm zulegt, was sie gern von Saul abzieht. In der That beginnt mit Letzterem erst das ernste Vorgehen gegen die Philister, wobei alsbald auch Jonathan sich auszeichnet (c. 13. 14). Dieser Bericht hat im Ganzen das Gepräge der Treue und Unbefangenheit bewahrt und nur die Einmischung Samuels mit seinem Uebergewichte und seiner Strafrede in 13 8 ff., namentlich V. 13. 14 ist spätere Umarbeitung. So zeigt der Anfang von c. 13, dass man Saul's Regierung gern gestrichen hätte: בן שנה שאול במלכו ושתי שני׳ מלך על ישראל. Der hoch ehrende Schluss ist zwar geblieben 14 46—48, doch scheint auch hier V. 47 ירשיע statt יושיע geändert zu sein (70: יושע). Man sieht, dass unsere Berichte ihm seine Siege missgönnen, dass sie sie entweder dem Samuel zuschreiben oder sie beschränken, und für David, der sich während der ganzen Zeit zweideutig benimmt, indem er mit den Philistern aufs Freundlichste verkehrt, versparen möchten. Aber jedenfalls ist von Saul erst muthig der Anfang gemacht und bei seinem Falle ist, wie überhaupt unter ihm das Heldenlied sich emporgeschwungen, die Elegie namentlich gegen die Philister gesungen worden, und wohl schwerlich von David, wie 2 Sam. 1 19—25 und dürfte V. 26. 27 hinzugefügt sein, um es dem David anzueignen.

Seine dritte Haupthat war sein Kampf gegen Amalek. Frühere Züge gegen sie, etwa von Efraim unternommen — vgl. oben S. 194 — sind wohl zu vermuthen, aber sie waren sicher nicht durchgreifend, es wird der Kampf für die Zukunft angeordnet (2 M. 17 14; daraus 5 M. 25 17 ff.). Was 14 48 kurz angegeben ist, wird c. 15 ausführlich geschildert, aber bei aller Missgunst, die diesen Bericht leitet, kann der grosse Erfolg nicht verdunkelt werden, so dass von nun an eine Wiedererhebung Amalek's und ein einflussreiches Eintreten desselben in die Ereignisse nicht mehr vorkommt; wir hören höchstens noch von einigen versprengten Horden 1 Sam. 27 8. 30 1 ff., und wenn es 2 Sam. 8 12 genannt wird, so ist das eine Stelle, in der geradezu Saul's Leistungen aus dem ältern Bericht 1 Sam. 14 47. 48 auf David übertragen werden (ארם für אדום, wie häufig), und wenn der Chronist I, 5 43 noch שארית הפלטה unter Hiskia durch die Simeoniten vertilgen lässt, so ist, abgesehen davon, dass es sich auch nach ihm blos um einen Rest handelt, der ganze Bericht nach verschiedenen Beziehungen zu beanstanden. — Hingegen wird Saul's Sieg gegen Amalek im Liede gefeiert, und dieses ist in das Bileamslied übergegangen; mag auch das Ganze einer spätern Redaction angehören. Nur hierauf bezieht sich 4 M. 24 7: וירם מאגג מלכו ותנשא מלכתו, bestimmter V. 20: וירא את עמלק וישא משלו ויאמר ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אבד, dann noch der Umstand, dass Saul die Keniter als befreundet zur Entfernung von Amalek auffordert (1 Sam. 15 6) hinweisend, in V. 21: וירא את הקני וישא משלו ויאמר איתן מושבך ושים בסלע קנך — der folgende V. spätere Bearbeitung und ebenso die Tödtung Agag's durch Samuel, in V. 23: [וירא את אגג] וישא משלו ויאמר אוי מי יחית משמואל der Anfang bezeugt von 70: *καὶ ἰδὼν τὸν Ὢγ*, ähnlich wie V. 7 für אגג bei ihnen, sämmtlichen griech. Uebers. und Samaritaner *Γώγ*, und für שמואל hat die LA. erst nach vielen Schwankungen sich zu unserer, nämlich in zwei Worten und mit Sin herausgebildet (Urschr. 367).

Seine vierte Grossthat ist gänzlich mit Stillschweigen übergangen und ist doch offenbar von hoher Bedeutung und gleichfalls im Liede gefeiert. In der Geschichte David's lesen wir 2 Sam. 21 1 von einer grossen Hungersnoth, die auf die Schuld Saul's gesetzt wird: אל שאול ואל בית חרמים על אשר

המית את הגבענים, in V. 2 dann: והגבענים לא מבני ישראל המה כי אם מיתר האמרי ובני ישראל נשבעו להם ויבקש שאול להכתם בקנאתו לבני ישראל ויהודה. David überlässt nun den Gibeoniten huldvoll, eine Sühne zu verlangen, diese aber sagen, sie hätten keine Geldansprüche an Saul und sein Haus und auch Keinen tödten zu lassen, David aber ermuthigt sie, nur zu fordern, er werde thun, was sie verlangen, darauf die Gibeoniten: Der Mann, der uns aufgerieben und uns nachgestellt, נַשְׁמִדֶנּוּ (so nach 70, euphem. Corr.: נִשְׁמַדְנוּ), wir wollen sie vertilgen, dass er bestehe im ganzen Gebiete Israel's, sie wollen deshalb sieben seiner Nachkommen hängen und zwar in גבעת שאול בחר [בחיר] ה, das geschieht denn auch. — Was hat Saul nun mit den Gibeoniten gehabt? — Betrachten wir das Geschick Gibeon's und seiner Umgebung. In Jos. 9 3 ff. wird uns eine gemachte Geschichte erzählt von der friedlichen Eroberung dieser Städte, nämlich vier Städte, wie wir das. V. 17 lesen: Gibeon, Kephirah, Beëroth und Kirjath-Jearim; sie werden dem Stamm Benjamin als Erbgut zugeschrieben 18 25 ff. Gibeon wird zugleich als Priesterstadt bezeichnet 21 17; die Einwohner sind untergeordnete Tempeldiener, wozu sie Jos. 9 27 bestimmt haben soll. Alle diese Städte treten uns merkwürdiger Weise grade zur Zeit Saul's entgegen, so recht im Vordergrunde. Gibeon ist heilige Stadt, es hat nicht blos einen הר ה', wie wir eben 2 Sam. 21 1 und 9 gehört, sondern dort ist der eigentliche Gottesdienst bis in Salomo's Zeit, bis zur Herstellung des Tempels, so 1 Kön. 3 4: וילך המלך גבענה לזבח שם כי היא הבמה הגדולה und V. 5: בגבעון נראה ה' אל שלמה בחלום הלילה Der Chronist II, 3 13 denkt sich darunter, da sei des Moses משכן, „Stiftszelt“ und „Altar“ gewesen, wie er schon unter unter David davon spricht I, 16 39. 21 29 und so die Tradition, Sed. Olam rabb. c. 14. — בארות ist gleichfalls eine der Familie Saul's feindliche Stadt. Zwei Männer von dort tödten nach Abner's Tode den Sohn Saul's Ischboscheth 2 Sam. 4 2 ff. und V. 2. 3 wird sehr entschieden betont: הבארתי מבני בנימן כי גם בארות תחשב על בנימן: ויברחו הבארתים גתימה ויהיו שם גרים עד היום הזה. Also keineswegs friedlich Unterworfene, wie es in Jos. dargestellt wird, vielmehr von dort vertriebene Urbewohner, während die Stadt zu Benjamin geschlagen wurde. Endlich קרית יערים, dort ruht die Bundeslade von dem Zurück-

weichen Samuel's an 1 Sam. 6 21 ff., bis sie David von dort abholt 2 Sam. 6 2, vgl. 1 Chr. 13 6.

Saul eben war es, der diese Gebiete eroberte, dieselben dem isr. Reiche einverleibte und so dieses abrundete. Das Lied feiert ihn (Jos. 10 12. 13): שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון: וידם השמש וירח עמד עד יקום גוי איביו הלא היא כתובה על ספר הישר. In demselben Buche, in welchem die Elegie auf seinen Tod sich befand (oben 203) stand auch dieses Siegeslied. Man missgönnte ihm jedoch diese Heldenthat — während seine Nachkommen dafür bluten mussten, — machte sie zur friedlichen Eroberung unter Josua, bezog das Lied nicht auf einen Kampf gegen Gibeon, sondern auf einen solchen für Gibeon gegen andere Angreifer!

Allein nicht blos heldenmüthiger Gründer des Reiches, so dass daran die Literatur sich erhob, er war selbst Pfleger derselben, נביא. Das Sprüchwort „Auch Saul unter den Nebiim?" ist eine spöttische Verkehrung des wahren Sachverhalts und mühsam, in verschiedenen Nüancen erklärt die spätere Geschichte dieses Wort zu seinen Ungunsten und verzerrt wiederum seine Bildung. Glimpflich ist der Bericht 1 Sam. 10, der ihm die Prophetengabe vorübergehend zuerkennt; bei seiner Rückkehr werde ihm ein Prophetenbund begegnen, V. 6: וצלחה עליך רוח ה' והתנביתָ עמם ונהפכת לאיש אחר und so geschah es V. 9: ותצלח עליו רוח אלהים ויתנבא, V. 10: ויהפך לו אלהים לב אחר בתוכם. Daher das Wort! Härter schon c. 19: Bei seiner Verfolgung gegen David werden die zu Sam. gesendeten Boten vom Prophetengeiste — d. h. von Raserei — ergriffen (V. 19. 20. 21), ebenso dann Saul selbst, als er sich dorthin begiebt (22 f.), daher das Wort! Das genügte noch nicht: sein Geist war vielmehr ein רוח רעה „von dem Ewigen" (1 Sam. 16 14), ein רוח אלהים רעה (15. 16), das ist sein רוח אלהים (19), und vermöge dieses „bösen Gottesgeistes", heisst es 18 10: ויתנבא בתוך הבית. In der That aber war Saul ein Nabi, von dem wohl auch vieles abgezogen und auf Samuel bezogen wurde, und die ganze Namendeutung für Samuel scheint dem Saul entlehnt zu sein, so 1 17 אלהי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו, V. 20: כי מה' שאלתיו, 27. 28: ויתן ה' לי את שאלתי אשר שאלתי מעמו: וגם אנכי השאלתיהו לה' כל הימים אשר היה הוא שאול לה'. Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, dass das ganze

ziemlich unklare Wort נביא von Saul herrührt. Als seine Diener ihn ermuntern, wegen der verlorenen Eselinnen zu Samuel zu gehen, sagt er 1 Sam. 9 7: ומה נביא לאיש . . . ותשורה אין להביא לאיש האלהים und darauf heisst es V. 9: לפנים בישראל כה אמר האיש בלכתו לדרוש אלהים לכו ונלכה עד הראה כי לנביא היום יקרא לפנים הראה und so wird Sam. in diesem Cap. weiter genannt, V. 11. 18. 19, was auch wohl sonst noch von ihm vorkommt, aber auch נביא. Gerade von Saul's Ausdruck mag das Wort abstammen.

Saul war ferner Reformator im religiösen Leben, wie wir es kaum von irgend einem andern Alten finden, wenn auch die Berichte es wieder verwischen. Nach dem Siege über die Philister heisst es 14 32 ff. וישחטו ארצה ויאכל העם על הדם: ויגידו לשאול לאמר הנה העם חוטאים לה׳ לאכל על הדם ויאמר בגדתם. Er lässt einen grossen Stein herbeiwälzen und fordert auf das Schlachtvieh herbeizubringen: ושחטתם בזה ולא תחטאו לה׳ לאכל על הדם, das ist es, dass er einen Altar errichtet, אותו החל לבנות מזבח ה׳. Das ist offenbar das alte israelitische Gesetz 3 M. 17, das zunächst nicht das Verbot des Blutgenusses im Auge hat, vielmehr die götzendienerischen Gebräuche mit denselben verbietet, 4: דם יחשב לאיש ההוא דם שפך, 4: למען אשר יביאו בני ישראל את זבחיהם אשר הם זבחים על פני השדה ;ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים אשר הם זנים אחריהם: dann 13 beim Erjagten: ושפך את דמו וכסהו בעפר. Das Verbot des Blutgenusses ist blos eine sich anlehnende Folgerung. Mit denselben Worten wie bei Saul wird es 3 M. 19 26 ausgedrückt, לא תאכלו על הדם neben לא תנחשו ולא תעוננו. Dies ist eine religiöse Reform.

Ein anderes religiöses Verdienst wird ganz gelegentlich erwähnt 28 9, wo das Weib von Endor spricht: הנה אתה ידעת את אשר עשה שאול אשר הכרית את האבות ואת הידעני, während eben die Sage aufgetischt, und weit ausgeführt wird, dass er in der Verzweiflung sich selbst an eine solche Beschwörerin gewendet habe, so dass ihm sogar 1 Chr. 10 13 dies so angerechnet wird, dass er deshalb den Thron einbüssen musste: וגם לשאול באוב לדרוש. Wiederum daher das Verbot in 3 M. 19 31. 20 6 27 und daraus blos kurz entlehnt 5 M. 18 12: (es werde in dir nicht gefunden . . .) ושאל אוב וידעוני ודרש אל המתים, was er selbst nicht mehr recht verstanden zu haben

scheint, da doch שאל אוב וידעוני — ein Ausdruck, den 1
und 3 M. nicht hat — wohl nichts anderes ist על המתי
(vgl. noch Jes. 8 19. In der That scheint es seit Saul'
geschwunden zu sein; als ägyptisch kennt es Jes. 19 3,
nur noch Jes. 8 19, ferner 29 4 והיה כאוב מארץ קולך.
nirgends Klage über solchen Aberglauben, nur die spät
zähler, die alle alte Unsitte zusammenraffen, wie 2 Kön
von Manasse, ועשה אוב וידענים! (2 Chr. 33 6); 23 4 von
גם את האבו' והידעני . . בער יאשיהו. als wären es Götzen
wie גללים, שקצים, תרפים! — Ein solcher Mann musste m
das Nationalgefühl anregen. Die Stücke aus 1 Sam., die
an ihn hinanreichen, auszusondern, kann kaum gelingen,
alsbald unter den folgenden Dynastien umgearbeitet w
Dass dennoch so viele unverwischte Spuren von Saul und
Wirken geblieben sind, bezeugt uns dessen hohe Bede
die ebenso in der Stellung sich abspiegelt, welche Be
in 1 M. einnimmt, während andrerseits die Beseitigung
Verordnung desselben, namentlich gegenüber Juda und J
auch manche strafende Bemerkung gegen ihn bekundet
die Zeit seiner hervorragenden Selbständigkeit schon v
war. Unsere ganze Literatur, mit Einschluss des 1 M.
eine Zeit voraus, in welcher ein engerer Zusammenschlu
Stämme, bei hervorragender Bedeutung von Juda und J
feststeht. Dies ist nun offenbar nach Saul eingetreten. F
dürfen wir uns nicht ein Königthum denken, das alle St
mit absoluter Macht umfasst. Saul war ein König
Benjamin, der seinen Stamm durch Eroberungen vergrösser
ihn auch zu hohem Ansehen über die andern Stämme erhob
über dieselben zu herrschen. Sie lebten in freier Unabhäng
aber weil nicht in geschlossenen staatlichen Verhältnissen,
selbständige Bedeutung gewinnend; sie sandten auch vie
zu Zeiten, wenn es einen Kampf gegen nationale Feinde
Truppen zum allgemeinen Heerbann, je nach Belieben, wie
den Griechen es geschah. Dasselbe Verhältniss setzte sic
nach Saul's Tode fort, nur dass für den Süden des Land
zuerst durch Saul für Benjamin ein Königthum errichtet w
war, der Schwerpunkt nun nach einer andern Seite hin g
wurde. Saul hatte, wie wir erkannt, sein Leben lang
die Philister gekämpft und ist schliesslich in diesem K

untergegangen. Unter ihnen aber lebten Juda nebst Simeon und sie erscheinen als im Bunde mit den Philistern, wie mit Ammon und Moab. Wir haben bereits von der Freundschaft David's — und er ist nun der Held, der aus Juda auftritt und schon unter Saul die Suprematie Benjamin's im Süden abwehren will — mit Ammon unter Saul kennen gelernt, wie sie uns 2 Sam. 10 verrathen wird. Er ist ebenso befreundet mit Moab, 1 Sam. 22 3. 4. Merkwürdig die mysteriöse Notiz in 1 Chr. 4 22: .. ואנשי כוזבת . . . אשר בעלו למואב וישבו לחם (וישבי בית ל'?) והדברים עתיקים, das sind die Nachkommen des Schelah ben Jehudah, der in כזיב = כוזבה geboren ist 1 M. 35 5. Ganz besonders aber steht David in engem Verkehr mit den Philistern. Zu ihnen begiebt er sich 1 Sam. 21 11 ff. Abermals tritt er unter ihnen auf 23 1 ff., wo freilich sein Benehmen gegen sie als ein feindliches vorgeführt wird; wieder lebt er c. 27 unter den Philistern als Bundesgenosse, als solcher gilt er auch beim Beginn des Kampfes zwischen Benjamin und den Philistern c. 29. Mit Saul's Fall nehmen die Verhältnisse eine andere Wendung. Benjamin ist geschwächt und Juda, David tritt an seine Stelle. Er übernimmt den Kampf gegen dieselben Feinde, die Saul bekriegt hatte (1 Sam. 14 47. 48), vgl. 2 Sam. 8 und 10 — wo manches von Saul's Thaten ihm beigelegt sein mag. Aber nach innen namentlich muss er die Suprematie Juda's befestigen, die sich aber nicht weiter als über den Süden erstreckt. Simeon wird von ihm vollständig Juda einverleibt; indem 1 Chr. 4 24 ff. die Nachkommen Simeon's aufgezählt werden, wird sehr wenig weit heruntergegangen, und ausdrücklich hinzugefügt V. 27: וכל משפחתם לא הרבו עד בני יהודה, dann werden ihre Städte aufgezählt und der Bericht V. 31 geschlossen: אלה עריהם עד מלוך דויד, wie Jos. 19 1 mit ähnlichem, aber nicht so prägnantem Schlusse aufgezählt werden, während sie in Jos. 15 gradezu als judäische Städte erscheinen. So V. 26 Molada, 28 Beerseba, Chazar Schual, 29 Ba'alah, 'Azem, 30 (El) Tolad, Chormah, 31 Ziklag, 32 Lebaoth (Beth Lebaoth 19 6?), Schilchim (Scharuchen 19 6?). Von den darüber geführten Kämpfen, die gewiss heftig und blutig waren, erfahren wir nichts. Von dem schweren Kampfe aber, welcher gegen Benjamin geführt werden musste, und wie dieser nur durch List und Verschlagenheit beendet werden kann, berichtet

die Geschichte von 2 Sam. 2 1 an und sagt offen, המלחמה
ת בין בית שאול וב"כ דוד ודוד הלך וחזק ובית שאול הולכים
ודלים, Abner fällt ab V. 6 ff., fällt durch Joab, angeblich
David's Willen 22 ff., Ischboscheth wird ermordet, wied
wider D.'s Willen c. 4, und nun wird David König über I
5 1 ff., d. h. weiter nichts als das Südreich: Juda, Simeon
Benjamin; er erobert das in Benj. gelegene Jebus-Jerus
macht es zum Heiligthum und zur Festung V. 6 ff.
Benjamin ist noch nicht ganz beruhigt, der Saulite Sin
Gera regt eine Empörung an 16 5 ff., vgl. 19 17 ff. (er
sich auch, falls es nicht vom Schriftsteller herrührt, gan
einen „Josephiten" nennen V. 21), die gefährlich blieb, s
David Simei, als den Urheber derselben der Rache des S
empfiehlt (1 Kön. 2 7 f.), die dieser auch bald ausführt V
Ein neuer Aufruhr bricht unter dem Benjaminiten Sewa b.
aus 2 Sam. c. 20. Ueberlebende Mitglieder der Familie
werden nicht minder der Rache geopfert, c. 21. —
Salomo mag wohl der Widerstand Benj.'s gebrochen
sein, es dürften auch manche Stämme als Vasallen, als Lehn
ihm sich angeschlossen haben, wohl schwerlich Efraim;
Herrschaft wird 1 Kön. 5 1. 4 nach Osten und Süden beze
מתפסח ועד עזה, מן הנהר ארץ פלשתים ועד גבול מצרים
מדן ועד באר שבע sass Juda und Israel ruhig, V. 5, denn S
war kein Freund des Krieges, er war fried- und prachtli
Ein lockeres Band mag unter ihm die einzelnen Gliede
schlungen haben, aber sicher keine feste Herrschaft,
spielt seine Warnung vor dem Zerschneiden des Kind
3 16 ff. Erst sein Sohn Rehabeam geht nach Sichem
wo er zum ersten Male die Huldigung vom ganzen
empfangen will, wo er aber kein Gehör findet, vielmeh
nun durch den Efraimiten Jerobeam, unter Ermunterun
Propheten Achijah aus dem alt-efraimitisch-heiligen Orte
(11 29 ff. 12 15. 14 2 ff. 15 29) das Nordreich gegründe
solange es besteht, mächtiger ist als Juda. Hier waren
blos Könige und Königsfamilien von Bedeutung, die das
reich längere Zeit auch zu einer nach Aussen geachteten
erhoben, wie die vier Geschlechter von Omri, die vier von
worunter Jerobeam II b. Joasch — deren Bedeutung sel
den ungünstigen Berichten unserer Erzähler durchleuchte

auch fremde Berichte sie bekunden, — sondern es erstehen auch Propheten, die bald von der Sage des Volkes wunderbar verherrlicht werden, Eliah, Elisa, bald durch ihre Schriften unsterblich geworden, wie Hosea und Amos, während das Reich Juda, so lange Israel besteht, d. h. bis auf Hiskia herab kränkelt, ohne irgend eine geistige Vertretung ist, indem alle judäischen prophetischen Schriftsteller erst von dieser Zeit ab auftreten, kein grosser Mann früher genannt wird, selbst unter David und Salomo blos einige abhängige Hofpropheten uns entgegentreten. Wenn die spätere Zeit diesen Geschichtsabschnitt hoch verherrlicht, so geschieht es unter judäischem Einflusse und da man allerdings von keinem Nebenkönige wusste. Allein, ist es möglich, dass die Erinnerungen an eine solche Zeit, an solche so grossartige Persönlichkeiten, wie uns David und Salomo bei allen ihren Schwächen geschildert werden, an solche Reichseinheit, nicht tief in dem Herzen des Volkes, welches nun von Juda losgerissen war, fortgelebt hätte, dass nicht die Sehnsucht nach Wiedervereinigung namentlich unter schlechten Königen sich nicht mächtig im Nordreich geregt hätte, dass Propheten nicht mit solchen Mahnungen aufgetreten wären? Was so in Hosea und Amos klingt, ist späterer Zusatz, so Hos. 3 5 in ganz unpassendem Zusammenhange: אחר ישבו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דויד מלכם ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית הימים. David! wie blos in spätern Schriften, denen David das ferne Ideal geworden war und wie zahm! Und dennoch, hätte ein israel. Prophet ungestraft dies sagen dürfen? Ihm wäre gewiss der Befehl zugegangen, wie dem Amos, der, ohne Juda zu rühmen, den Befehl erhielt dorthin zu fliehen 7 12. Freilich lesen wir auch bei ihm von David, 6 5: כדויד חשבו להם כלי שיר; ist aber das der grosse König, der Psalmendichter, oder nicht vielmehr der leichtfertige Zitherspieler? Und 9 11: ביום ההוא אקי' את סכת דויד הנפלת וגדרתי את פרציהן והרסתיו אקי' ובניתיה כימי עלם ist sicherlich wie alles Folgende bis zum Schlusse, um das üble Ende zu mildern, Zusatz.

Was von David's und Salomo's schriftstellerischer Thätigkeit selbst zu halten ist, ist bei Betrachtung der Psalmen und Spr. besprochen worden. Wie, wären selbst nur die geringsten Bruchstücke der auf ihre Namen zurückgeführten Werke ihnen angehörig, nach solchen Anfängen, Anregungen, die vom Throne

selbst ausgingen, musste da nicht der Volksgeist mächtig erwachen, die Literatur schöne Blüthen treiben? Konnten Geist und Schriftthum bis Hiskia gänzlich entschlummern?

So müssen wir denn für grössere Literaturwerke — mit Ausnahme einzelner Volkslieder — in spätere Zeiten herabsteigen, in die Zeit, da zwei Reiche neben einander bestehen, wir müssen deren erste Producte im Nordreiche suchen, das eine freiere Bildung hatte, nicht in Juda, das erst später zu geistiger Erhebung gelangte, aber freilich es dann auch zu weit reiferer und tieferer Entfaltung brachte. Es mag uns da nicht wundern, wenn wir in Werken aus dieser Periode die höhere Stellung des Nordreiches, d. h. Efraim's, dieses seinen Ursprüngen nach in Herrlichkeit dargestellt sehen, ohne dass Juda herabgezerrt würde. Auch ihm wird seine Bedeutung zuerkannt, neben Joseph die zweite Stelle eingeräumt. Nationale Männer erfreuten sich an der Verherrlichung des ganzen Stammescomplexes. Auch dürfen wir nicht aus dieser Zeit Werke erwarten, die mit nüchternem historischem Ernste zeitgenössische oder naheliegende Geschichte beschreiben, sondern ermahnende, strafende Propheten und Verarbeiter von Stammessagen. Auch die Griechen hatten erst ihren Hesiod und Homer, bevor sie ihren Herodot und Thukydides erhielten. Den religiösen Standpunkt jener Zeit, auf dem dann auch die Schriften sich bewegen, können wir nicht nach den spätern Geschichtswerken uns denken, die die Königszeit, zumal in Israel, nicht götzendienerisch genug darstellen können. Wohl hat es an heiligen Steinmassen, Standsäulen, heiligen Bäumen nicht gefehlt, auch an manchen göttlichen Bildwerken mag es nicht gefehlt haben, doch war die alte Rohheit bewältigt, und ein geistiges Aufstreben in den edleren Theilen verbreitet.

§ 36. Amos.

Es sind uns glücklicherweise über die innern und äussern Zustände des nördlichen Reiches Israel aus der Zeit vor Hiskia Nachrichten erhalten. Die vier Geschlechter aus dem Hause Omri, die darauf folgenden vier aus dem Hause Jehu (c. 930—770) sind nicht aus der Erinnerung verwischt; bei aller Missgunst, die in dem Geschichtsbuch der Könige dem Reiche Israel widerfährt, zeigt es schon durch seine Ausführlichkeit

über diese Königsreihe wie über die gebrachten Mittheilungen, dass sie hochbedeutend sind. Kein König nimmt einen so bedeutenden Raum ein wie Ahab b. Omri. Unsere Berichte können es nicht in Abrede stellen, dass der vielgerühmte jüdäische König sein Bundesgenosse war, wie er mit ihm in den unglücklichen Kampf wider Aram geht (1 Kön. 22) — was freilich der Chronist anzuklagen nicht unterlassen kann — II, 19 1. 2 den Jehu b. Chanani den Seher zu ihm sagen lässt: הלרשע לעזר ולשנאי ה' תאהב ובזאת עליך קצף מלפני ה': אבל דברים טובים נמצאו עמך כי בערת האשרות u. s. w. Auch mit Ahab's Nachfolger steht Josaphat freundlich, 1 Kön. 22 45: וַיַּשְׁלֵם יהושפט עם מלך ישראל. Nach Kön. ist es zweifelhaft, ob sie gemeinsam Handelsverbindungen zur See unternehmen wollten, die missglückt wären, das. 49. 50: יהושפט עשה אניות תרשיש ללכת אופירה לזהב ולא הלך כי נשברו אניות בעציון גבר: אז אמר אחזיהו בן אחאב אל יהושפט ילכו עבדי עם עבדיך באניות ולא אבה יהושפט, hingegen 2 Chr. 20 35—37: ואחרי כן אֶתחבר יהושפט מלך יהוד' עם אחזיה מלך ישראל . . . ויחברהו עמו לעשות אניות ללכת תרשיש ויעשו אניות בעציון גבר, worauf dann wieder ein Prophet: כהתחברך עם אחזיהו פרץ ה' את מעשיך וישברו אניו' ולא עצרו ללכת אל תרשיש. Unternimmt er ja auch mit Jehoram dem zweiten Sohne Ahab's den Kampf gegen Moab 2 Kön. 3. Ja, er hatte für seinen Sohn Jehoram eine Tochter Ahab's (Omri's) zum Weibe, was ihm und seinem Sohne Achasia zum Grunde des Verderbens wird, von Joram 2 Kön. 8 18. 19: וילך בדרך מלכי ישר' כאשר עשו בית אחאב כי בת אחאב היתה לו לאשה . . ולא אבה ה' להשחית את יהודה u. s. w., von Achasia das. 26. 27: ושם אמו עתליהו בת עמרי מלךְ ישר': וילךְ בדרךְ בית אחאב ויעש הרע בעיני ה' כבית אחאב כי חתן בית אחאב הוא, und er zieht mit seinem Schwager Joram, Sohne des Ahab, in den Krieg, das. V. 28. Ueber die Jehuiten ist das Buch der Kön. kürzer und dennoch kann es ihre tapfere Abwehr äusserer Feinde nicht in Abrede stellen; so von Joahas b. Jehu II, 13 4 f., noch mehr von dessen Sohne Joas V. 25 — was auf Elisa's Mitwirkung zurückgeführt wird 14—19. Es muss zugestanden werden, dass er den judäischen König an Macht weit überragte und dessen Uebermuth empfindlich demüthigte, das. V. 8—14. Ueber die lange 41jährige Regierung Jerobeam's b. Joas ist er sehr kurz, aber auch in dieser Kürze sehr vielsagend 14 25—28:

הוא השיב את גבול ישראל מלבא חמת עד ים הערבה כדבר ה׳... כי ראה ה׳ את עני ישראל... ולא דבר ה׳ למחות את שם ישראל מתחת השמים ויושיעם ביד ירבעם בן יואש: ויתר דברי ירבעם וכל אשר עשה וגבורתו אשר נלחם ואשר השיב את דמשק ואת חמת ליהודה בישראל (!) הלא הם כתובים וכו׳. In einem Reiche von solcher Macht, das, wenn auch nicht ohne kriegerische Bewegung, dennoch sich innerer Sicherheit und des Wachsthums an Kraft erfreute, hat auch der Geist seine Schwingen geregt. In dieser Zeit weissagte Amos. Das wird uns nicht nur in der Ueberschrift seines Buches 1 1 mitgetheilt, sondern weit zweifelloser durch 7 9—17, wo, nachdem Amos gedroht וקמתי על בית ירבעם בחרב, der Priester Amazia an den König Jerobeam die Anklage wider ihn richtet (אל ירבעם מלך ישראל... בחרב ימות ירבעם) und ihn anweist, nach Juda zu entrinnen (ברח לך אל ארץ יהודה). Das thut er sicher nicht, bleibt in Israel, dem sein ausschliessliches Interesse zugewendet ist. Um Juda kümmert er sich nur nebenbei, und wie er allen umgebenden Völkern ihre Sünden vorführt, so freilich auch Juda 2 4 und droht er ihm Strafe an (V. 5), während er dann von V. 6 an ausführlich auf Israel eingeht. Blos ganz gelegentlich heisst es 6 1: הוי השאננים בציון והבטחים בהר שמרון. Und so ist denn kaum zu bezweifeln, dass die Ueberschrift interpolirt und V. 2 Zusatz ist. Zu den Worten אשר חזה על fügte man an erster Stelle hinzu בימי עזיה מלך יהודה ו׳, während es nur hiess: על ישראל (nicht יהודה) בימי ירבעם בן יואש מלך ישראל, welches erstere als ursprünglich undenkbar, noch vor Erwähnung Jerobeam's — was aber der Stolz eines späteren Judäers so verlangte — und dem entsprechend zuletzt noch שנתים לפני הרעש im Hinblick auf Zach. 14 5 הרעש בימי עזיה מלך יהוד׳. War aber einmal Usia und das bemerkenswerthe Ereigniss unter ihm genannt, so musste sich auch eine kurze Weissagung darauf anschliessen, deren erste Hälfte ה׳ מציון ישאג וירושלם יתן קולו wörtlich mit Joel 4 16 übereinstimmt und etwas dem Amos ganz Fernliegendes ist. Offenbar ist auch der Schluss 9 11—15 (בדבר רע) כי שלא לסיים) ein späterer Zusatz. Weder die את סכת דויד הנפלת 11 noch ein ושבתי את שבות עמי ישראל 14 hat zu seiner Zeit einen erträglichen Sinn, ה׳ אלהיך 14 kommt bei ihm sonst nicht vor. Haben wir dies beseitigt, so sind wir in auch sonst bekannten und gegebenen Verhältnissen, sowohl in Israel selbst

als in den umgebenden Völkern. Ihren Uebermuth (6 8 גאון יעקב, V. 13 הלא בחזקנו לקחנו לנו קרנים) bedroht er mit Züchtigung V. 14: הנני מקים עליכם בית ישראל נאם ה׳ אלהי צבאות גוי ולחצו אתכם מלבא חמת עד נחל הערבה, also gerade in dem durch Jerobeam wiederhergestellten Gebiete (2 Kön. 14 25), wie er ihnen schon vorführt, sie sollten sich an diesen jetzt unterworfenen Gebieten ein Beispiel nehmen, dass man sich nicht in Sicherheit einwiegen dürfe, 6 2: עברו כלנה וראו ולכו משם חמת רבה ורדו גת פלשתי׳ הטבים [אתם] מן הממלכות האלה אם רב גבלם מגבלכם (richtiger גבלכם מגבולם). Die Unfälle, welche das jenseits des Jordan gelegene Gilead betreffen und deren er gedenkt, theils durch Syrien (1 3 על דושם בחרצות הברזל את הגלעד), theils durch Ammon (V. 13 בקעם הרות הג׳ למען הרחיב את גבולם), liegen vor seiner Zeit, wie wir es in Betreff Syriens 2 Kön. 10 32 f. lesen, und mit Ammon war die enge Berührung so stark, dass kaum eine Zeit des Nichtkampfes war, es war offenbar ein Bundesgenosse Aram's gegen Gilead und führte das aus, was Elisa dem Chasael weissagte, 2 Kön. 8 12 והרתיהם תבקע. Die Völker, die ihn interessiren, sind: 1. Syrien, 1 3—5. Wir begegnen hier den Unthaten gegen Gilead, die bereits nach 2 Kön. 10 32 besprochen worden und unter Chasael und Ben-Hadad, die mächtigen syrischen Könige, welche Zeitgenossen noch ausserdem von Jehu, 2 Kön. 8 7—15. 13 3 ff. 26 besprochen werden. Wenn Aram angedroht wird, dass es nach Kir vertrieben werde, so ist damit nicht eine Prophezeiung post eventum anzunehmen, weil wir dies wirklich später lesen 2 Kön. 16 9, wo der Assyrer Tiglath-Pileser Syrien bekämpfend ויעל מלך אשור אל דמשק ויתפשה ויגלה קירה, indem Am. Aram's Ursprung von Kir ableitet 9 7 וארם מקיר. Freilich wäre auch eine Interpolation möglich, die um so wahrscheinlicher, da er für seine Zeit eigentlich Syrien blos mit Damesek bezeichnet, wie noch 5 27. — 2. Philister 6—8 mit Gazah im Vordergrunde, aber auch neben ihm Asdod, Askalon, Ekron, nur Gath fehlt im Fünfbunde, da es erobert war, daher hier שארית פלשתים wie noch 6 2 bestimmter sagt und wir 2 Kön. 12 18 lesen אז יעלה חזאל מלך ארם וילחם על גת וילכדה, was 2 Chr. 26 6 entstellt, indem sie es Usiah beilegt ויפרוץ את חומת גת. Dasselbe thut sie mit Asdod ואת חומת אשדוד ויבנה ערים באשדוד ובפלשתים, während Asdod, wie wir hier

ersehen, noch in seiner vollen Kraft war und auch 3 9 von den „Palästen in Asdod“ gesprochen wird. Was die Philister verbrochen, erfahren wir dunkel. Wäre, wie so oft, etwa לארם für לאדום V. 6 zu lesen, so könnte es sich eben darauf beziehen, dass sie Gath im Stiche gelassen. Doch waren die Edomiten vielfach Soldtruppen in fremden Heeren und so mag ihnen die eigentliche Zerstörung zugeschrieben sein. Von den Philistern erwähnt er übrigens noch, dass sie aus Caphthor gekommen 9 7; wie 1 M. 10 14 ähnlich: ואת כסלחים אשר יצאו משם פלשתים ואת כפתרים, vgl. noch 5 M. 2 23: והעוים הישבים בחצרים עד עזה וכפתרי׳ היצאים מכפתר השמידם וישבו תחתם. — 3. Tyrus 9 10. Dieses tritt von nun an in den Vordergrund, während es früher hinter Sidon gestanden, so dass es 1 M. ganz übergeht, während es Letzteres nennt 10 15. 19; daher auch immer צידנים für das Volk, nie צרים, aber gerade von dieser Zeit an tritt Tyrus als das gewaltige auf. Auch sein Verbrechen ist unklar, und es könnte gerade einen Verrath gegen Sidon bedeuten. — 4. Edom V. 11. 12 als ächtes Räubervolk geschildert, das erbarmungslos gegen die Brüder wüthet, mit den bekannten Städten Teman und Bozra. — 5. Ammon mit der Hauptstadt Rabah und seinem מלך, Moloch, was auch wohl מקרש מלך 7 13 ist, wohl auch 5 26 סִכּוּת מלככם (so zu punctiren), und seinen שרים (שריו, nicht שריהם) wie gerade dessen Priester heissen — wie wir bei Hosea genauer erfahren werden. Seiner Unthat gegen Gilead ist bereits gedacht. — Dann 6. Moab 2 1—3 mit הקריות, einer vielgenannten Stadt. Bei welcher Gelegenheit die Unthat gegen den König Edom's begangen ward, ist nicht gesagt, wahrscheinlich infolge des Kampfes unter Mesa, in Verbindung mit Israel und Juda 2 Kön. 3 9 ff. Nun kommt endlich noch Juda und Israel. — Andere Länder bespricht er nicht. Er gedenkt sehr wohl des Auszuges aus Aegypten 2 10. 3 1. 9 7, kennt die schweren Leiden בדרך מצרים 4 10, die jedoch die Gegenwart nicht betroffen und die Zukunft nicht betreffen, kennt es als blühendes Land 3 9 ארמנות בארץ מצרים; die Ueberschwemmung des Nils ist ihm ein beliebtes Bild 8 8. 9 5. Aber noch keine Spur, dass von dorther eine Gefahr droht; das כבני כשיים ist eine ganz flüchtige Erwähnung. — Ganz ferne liegt ihm Aschur, das auf allen spätern Propheten wie ein schwerer Druck liegt

während er es nie nennt. Eine ferne Anspielung ist seine Erwähnung des eroberten כלנה 6 2; es wird später von Assyrien erobert Jes. 10 9 (כלנו), ist aber babyl.-mesopot., wie es dort eigentlich neben lauter syr. Städten erscheint, auch 1 M. 10 10 erscheint es als babyl. — Damit ist sein hohes Alter unzweideutig sicher gestellt.

Seine geschichtlichen Erinnerungen sind knapp. Er kennt die Sage von כמהפכת אלהים את סדם ואת עמרה 4 11; weiss von der Vertilgung des Emori 2 6, namentlich vom schon besprochenen Auszuge aus Aegypten und dem 40jährigen Zuge durch die Wüste לרשת את ארץ האמרי 2 10. Indem er Feste und Opfer abweist, sagt er das bedeutsame Wort 5 25: הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל.

Den Zeit- und Landesgenossen, nicht minder den Judäern (כזביהם אשר הלכו אבותם אחריהם 2 4 ff.) steht er gegenüber, wegen ihrer Ueppigkeit, Sicherheit und ihres Götzendienstes. Während er 2 6 ff. 4 1. 5 10 ff. 6 3 ff. 7 12 ff. 8 4 ff. die Gewaltthätigkeit der Reichen, deren gemeine Sinnlichkeit geisselt, ihre Feste und Opfer sind ihm widerwärtig 4 4 ff. 5 21 ff. und hier zugleich ihr Götzendienst סכות מלככם ואת כיון צלמיכם כוכב אלהיכם אשר עשיתם לכם, was das Alter recht bekundet, da wir von nirgendher dafür eine Erklärung erhalten. Wir erhalten Kunde von den verworfenen Altären in Bethel 3 14. 4 4. 5 5. und namentlich 7 13, wo das מקדש מלך. Dem entsprechend das חי אלהיך דן 8 14, wie dies 1 Kön. 12 29 auf Jerobeam I zurückgeführt wird. שמרון ist blos Name des Landes, der Hauptstadt 3 9. 12. 4 1. 6 1, daher אשמת ש' 8 14 blos allgemein. Hingegen besonders wieder die alte Opferstätte Gilgal 4 4. 5 5, auch Berseba wie 8 14, wo die Ausdrücke aber gerade die Israeliten bezeichnen, aber ובאר שבע לא תעברו und חי דרך באר שבע sagt, dass es gleichfalls zu den „Isaakshöhen" Veranlassung gegeben haben möchte, da sich an Berseba gerade das Andenken Isaak's knüpft, während auch der Name Jakob nicht mit Achtung genannt wird, da neben 3 13 והעידו בבית יעקב, neben 7 2. 5 מי יקום יעקב כי קטן הוא das verabscheuungswürdige גאון יעקב erscheint, 6 8. 8 7, während אפס כי לא השמיד אשמיד את בית יעקב offenbarer Zusatz ist. Sonst ist immer blos von Israel die Rede und Lieblingsname scheint ihm „Joseph" 5 6. Hingegen gebraucht er den Namen Efraim nie.

Betrachten wir seine religiösen Ansichten, so finden wir ausser einer sehr tiefen Sittlichkeit, die er von allen Völkern, umsomehr aber von Israel geübt wissen will, ausser der Verwerfung der üblichen Cultus- und Opferstätten, der Verspottung des Opferwesens — hohe Achtung des Prophetenthums, das er als in Israel — nicht in Juda — wurzelnd betrachtet, 2 11. 12 ואקים מבניכם לנביאים ... ועל הנביאים צויתם לאמר לא תנבאו; sie haben einen hohen Beruf 3 7. 8: כי לא יעשה אדני ה' דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאי׳: ... אד׳ ה׳ דבר מי לא ינבא. Er masst sich nicht an, ein Nabi sein zu wollen, 7 12—16, besonders 14 15, ist es aber in vollstem Masse. Aber auch die נזירי׳ erkennt er an, wiederum als in Israel wurzelnd 2 11. 12: ומבחוריכם לנזירי׳ ... ותשקו את הנזירי׳ יין, das, ausser dem Gebote in 4 M. c. 6 lediglich für Simson vorkommt, Richt. 13 5. 7. 16 17, wo allerdings für ihn nicht das Verbot des Weintrinkens, aber für die Mutter während der Schwangerschaft, also umsomehr für ihn gilt, wohl aber — was nur ihn betrifft — ומורה לא יעלה על ראשו 13 5 und מורה לא עלה על ראשי 16 17; bei Samuel ohne das Wort Nasir, aber durch das bezeichnende ומורה לא יעלה על ראשו 1 Sam. 1 11. Nur Joseph heisst im alten Jakobssagen נזיר אחיו 1 M. 49 26 (abgeschrieben 5 M. 33 16); später kommt es nicht mehr vor und wenn Jer. 35 die Entsagung der Rachabiten vom Weine bespricht, erscheint dies als etwas ganz Absonderliches, den Judäern ganz fremdes. Hier zeigt sich uns Amos als ältester und zwar isr. Prophet. Von Priestern (ausser Amazia, „Priester von Beth-El" 7 10) weiss er gar nichts, hingegen wohl von „Neumond" und „Sabbath", sie gleichstellend, 8 5: מתי יעבר החדש ונשברה שבר והשבת ונפתחה בר, wie die Alten Hos. 2 11 חדשה ושבתה; Jes. 1 13 חדש ושבת (hingegen Klgl. 2 11 מועד ושבת), vgl. 2 Kön. 4 23: לא חדש ולא שבת. — Scharf tritt seine Anschauung hervor in dem Gottesnamen, er gebraucht niemals אלהים allein, immer ה׳, ungemein häufig, mehr als 20mal (bei Hosea gar nicht), אדני ה׳ 1 8. 3 7. 8. 11. 13. 4 2. 5. 5 3. 16. 6 8. 7 1. 2. 4 (2mal). 5. 6. 8 1. 3. 9. 11. 9 5. 8 — etwa wie der Jhvist in 1 M. 2. 3 ה׳ אלהים, ferner ה׳ אלהי צבאות 3 13. 4 14. 5 14. 15. 16. 27. 6 8. 14. 9 5 (Hos. 12 6), ja noch besonders mit שמו, so ה׳ ש׳ 5 8. 9 6. ה׳ א׳ צ׳ ש׳ 4 13. 5 27, wie einmal Hos. 12 6 ה׳ א׳ צבאות ה׳ זכרו. Das kommt nun wieder bei Jer. häufig

vor, einige Male in Jes. II, sonst nicht, erinnert aber wohl an 2 M. 3 15, wo Elohim zu Moses sagt, er solle auf die Frage מה שמו sagen: ה׳ אלהי אבתיכם ... זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר. — Wir können also wohl die Zeit des Amos als diejenige betrachten, wo der Nachdruck auf den Namen ה׳ sich befestigte. — Das Prophetenthum tritt bei ihm bereits in der edelsten Reinheit auf. Auf ihn folgt

§ 37. Hosea.

Auch er war ein Prophet in Israel und zwar etwas jünger als Amos, etwa ein Geschlecht nach ihm. Das besagt wiederum die Ueberschrift, indem sie auch eines Königs von Isr. gedenkt, allein sie rückt ihn zu weit hinauf und zu weit herunter, er weissagte nicht in den Zeiten des kräftigen Jerobeam, sondern in denen seines Nachfolgers Sacharia b. Jerobeam, der einmonatlichen Regierung Schallum's b. Jabesch, der zehnjährigen des Menachem b. Jadi, etwa auch der zweijährigen von dessen Sohn Pekachjah und höchstens noch am Anfange der des Pekach b. Remalia; dies entspricht den Tagen der jud. Könige Usiah und Jotham, aber nicht Ahas' und Hiskia's. — Von jener Sicherheit, der sich das Volk hingäbe, von welcher Amos spricht, sind hier blos noch schwache Anklänge, etwa 10 13 כי בטחת בדרכך ברוב גבוריך, vielmehr ist der Verfall der Dynastie Jehu nahe oder schon eingetreten, 1 4. 5: עוד מעט ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא והשבתי ממלכות (והשבתיו ממלוכת?) בית ישראל ... : ושברתי את קשת ישראל בעמק יזרעאל, 2 2 גדול יום יזרעאל, vgl. noch V. 24. 25 mit Beziehung auf 2 Kön. 9 und 10, wo Jehu in Jisreel die Familie Ahab's vernichtet, woselbst dieser wieder die ungerechte That gegen Naboth begangen, 1 Kön. 21. Dieser Verfall tritt eben mit dem Morde Sacharia's durch Schallum in 2 Kön. 15 10 ff. ein. Ja, noch schärfer grenzt sich die Zeitbestimmung ab durch seine Klagen, wie das Reich sich retten muss durch Geschenke an Aschur 5 13: וירא אפר׳ את חליו ויהודה את מזרו וילך אפר׳ אל אשור וישלח על מלך ירב והוא לא יוכל לרפא לכם; 7 11 מצרים קראו אשור הלכו; 8 9 המה עלו אשור; als Drohung V. 13 המה מצרים ישובו; 9 3 לא ישבו בארץ ה׳ ושב אפר׳ מצרים ובאשור טמא יאכלו; V. 6 מצר׳ תקבצם מף תקברם; 10 6: גם אותו לאשור יובל מנחה למלך ירב; 11 5: לא ישוב אל ארץ מצר׳ ואשור הוא מלכו, 11: יחרדו כצפור ממצרי׳

וברית עם אשור יכרתו ושמן למצ' יובל; 12 2: וכיונה מארץ אשור לא יושיעני. Das führt in die Zeit Menachem's 2 Kön. 15 19. 20: (בימיו) בא פול מלך אשור על הארץ ויתן מנחם לפול אלף ככר כסף לחיות ידיו אתו להחזיק הממלכה בידו. Aber andrerseits hat Hos. vor einem neuen Kriegszuge Aschurs unter Pekach b. Remaljah und den dabei geschehenen Verlusten Gilead's und anderer Provinzen an Aschur, von dem 2 Kön. 15 29 berichtet, geweissagt, da er Gilead noch anredet und straft 6 8. 12 12. Auch kennt er keine Bedrohung gegen Juda im Vereine mit Rezin König Aram's, wie sie Pekach gegen Jotham und Ahas vornahm 2 Kön. 15 37. 16 5 ff., Jes. 7, wie er denn Aram's gar nicht gedenkt. Er ist ein isr. Prophet, in einer Zeit, in welcher Israel bereits seinem Verfalle entgegenwankt, während Juda schon mehr Bedeutung gewinnt, so dass er von ihm auch grössere Beachtung findet, aber keine Sympathie. Er ruft 5 5 כשל גם יהודה עמם; V. 10 היו שרי יהודה כמסיגי גבול עליהם אשפך כמים עברתי (was vielleicht eine besondere Beziehung hat auf Benj.); V. 12 וכרקב לבית יהודה; 13 וירא... ויהודה את מזרו; V. 14 אנכי . . וככפיר לבית יהודה; 6 4 מה אע' לך יהודה; 11 גם יהודה שת קציר לך (כשובי שבות עמי?); 8 14 ויהודה הרבה ערים בצרות ושלחתי אש בעריו ואכלה ארמנותיה (entlehnt aus Am. 2 5); neben Efr. und Jakob 10 11 יחרוש יהודה . .; 12 1 ויהודה עד רד עם אל ואם קדושים נאמן (?); V. 3 וריב לה' עם יהודה; unklar 4 15 אל יאשם יהו'. Niemals Zion, Jerusalem als Ehrennamen. Daher müssen auch andere Hervorhebungen Juda's als spätere Zusätze ausgeschieden werden. So 1 7, wo gegenüber dem vorangegangenen לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל nun gesagt wird ואת בית יהודה ארחם והושעתי' בה' אלהיהם (ולא אושיעם ff. schliesst sich an das vorhergehende sehr wohl an), auch 2 2 ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו . ., wie die vollen 3 ersten V. d. Cap. verdächtig sind, ebenso der ganze V. 3 5, namentlich die Worte ואת דויד מלכם. Sonst Nichts über Juda, aber über Israel, namentlich Ephraim, das etwa 30mal vorkommt (nie „Josef"), was Amos noch nicht kennt. Es scheint, als wenn der innere Zerfall sich darin kundgegeben, dass die Verbindung der andern Stämme mit Efraim sich gelockert, 13 1 כדבר אפ' רתת נשא הוא בישראל ויאשם בבעל וימת; es treten wieder die שבטי ישראל, die man seit der engern Reichsverbindung nicht mehr kannte, 5 9 בשבטי ישר' הודעתי נאמנה. Dem Zusammen-

hange nach scheint es, als habe sich da erst der entschiedene Abfall Benj.'s von Isr. an Juda hin vollzogen, V. 8: תקעו שופר בגבעה חצצרה ברמה הריעו בית און אחריך בנימין und V. 9: אפרים לשמה תהיה ביום תוכחה בשבטי.. und V. 10: היו שרי יהודה כמסיגי גבול... Die schlummernde Erinnerung an den Stammeskampf in Gibeah tritt deshalb wieder hervor, 9 9: העמיקו שחתו כימי הגבעה יזכור עונם יפקוד חטאתם, 10 9: מימי הגבעה חטאת ישראל שם עמדו לא תשיגם בגבעה מלחמה על בני עלוה; vielleicht ist auch nur „Jakob" nun der Name der Stämme neben Efr.-Isr., so die Nebeneinanderstellung 10 11 ארכיב אפ׳ אפרים רעה רוח ... וריב :12 2. 3 ;יחרוש יהודה ישדד לו יעקב ... לה׳ עם יהודה ולפקד על יעקב כדרכיו und dann die seltsame Stelle, von der man nicht weiss, ob sie rühmend oder tadelnd für Jakob sein soll V. 4 בבטן עקב את אחיו, dann V. 13 ויברח יעקב שדה ארם.

Eine Rücksicht auf andere Völker, mit Ausnahme von Aegypten und Assyrien, kommt bei ihm fast nicht vor; diese sind so in den Vordergrund getreten, dass die andern fast geschwunden sind. Erwähnt wird Tyrus, das vielleicht schon wieder gesunken, 9 13: כאשר ראיתי לצור שתולה בנוה ואפרים להוציא אל הורג בניו; Kanaan 12 8: כנען בידו מאזני מרמה לעשק אהב. Sonst nichts. Die historischen Anführungen sind: Auszug aus Aegypten (wie bei Amos) 2 17. 11 1. 12 10. 13 4, Untergang von „Admah" und „Zebaim" (wie bei Amos von Sodom und Amorah) 11 8; vielleicht auch eine Erinnerung an Gideon, wenn 10 14 כשד שלמן בית ארבאל mit den 70 als כשד צלמנע בית ירבעל betrachtet werden darf. Auch aus der Geschichte Jakob's und der Kampf bei Gibeah ist ihm nach den alten Berichten, die ihm vorgelegen haben mögen, bekannt; auch der Zug durch die Wüste und ihre Versündigung bei Baal-Peor, das ihm eine Stadt, nicht Name des Götzen ist — was blos in 4 M., während 5 M. den Ort Beth-Peor kennt — 9 10: כענבי׳ במדבר מצאתי ישראל... המה באו בעל פעור וינזרו לבשת.

Was die innern Verhältnisse betrifft, so verengern sich auch diese. Allerdings ist noch etwas von Ueppigkeit wie 10 13. 12 9 ויאמר אפר׳ אך עשרתי מצאתי און לי כל יגיעי לא ימצאו לי עון אשר חטא, aber im Ganzen ist die Stimmung gedrückt, und die Klagen sind vorzugsweise gegen den Götzendienst gerichtet, auch da nicht mehr der weite Blick, kein Dan und kein Berseba,

sondern nähere Orte, Gilgal 4 15. 9 15. 12 12; בית און 5 18. 10 5 oder במות און 10 8, was nichts anderes als Beth-El, das 10 15. 12 5; Schomron, von dem es allerdings nicht sicher, ob es Cultusstätte gewesen oder etwa blos als Hauptstadt genannt wird 7 1. 5. 6. 10 5. 7. 14 1. Da ist der verschiedenste Götzendienst 4 12 .. עמי בעצו ישאל, 13 ... על ראשי ההרים יזבחו .. תחת אלון, die קדשות 14; der herrschende Dienst ist der 2 10. 15. 18. 19. 11 2. 13 1, besonders unter der Gestalt des Kalbes 7 5 עגלך שמרון, 13 2 זבחי אדם עגלי׳ ישקון. Hier kommen wir wieder auf den Moloch der hier ganz besonders hervortritt 3.4 (vgl. 10 1. 2) אין מלך ואין שר ואין זבח ואין מצבה אפוד ותרפי׳ 5 1 ובית המלך; 7 3 מלך und שרים und מלך (darauf das Bild von תנור), 5 יום מלכנו und שרים; 8 4 המליכו. השירו 10 מלך 10 שרים; 10 3 מלך; 7 מלכה; 13 10 מלכך, מלך ושרים, 11 מלך. Von כהן wird gesprochen, aber ungünstig 4 9. 5 1. 6 9. und deutlich 4 4. 6; auch der Nabi sinkt 4 5 וכשל גם נביא עמם 6 5 חצבתי בנביאי׳ הרגתים באמרי פי; so wohl auch 9 7. 8 אויל הנביא משגע איש הרוח ... נביא פח יקוש, was allerdings nicht von dem alten Nabi gilt 12 11. 14. — Bei ihm ist der Name ה׳ voll durchgedrungen, er braucht keine Zusammenstellung mehr mit אדני, nicht mehr mit אלהי צבאות, nicht mehr mit שמו, nur einmal 12 6 וה׳ אלהי צבאות ה׳ זכרו. Er scheut auch den Ausdruck אלהים allein, אלהי, אלהיהם nicht, wenn er auch nicht häufig gebraucht wird.

Auch seine prophetische Anschauung ist eine durchaus reine und hohe, seine Entrüstung ist gegen die Sittenlosigkeit wie 4 1 f. ... אין אמת ואין חסד, V. 11 ff. זנות יין ותירוש יקח לב; 6 6 .. כי חסד חפצתי.

So jene herrlichen Propheten des alten Israel!

§ 38. Genesis.

Die Herstellung eines abgeschlossenen Geschichtswerkes des Alterthums — das ist die Genesis für die Zeit des Uranfanges bis zum Tode Joseph's — zeigt ein lebhaftes Interesse an diesen Verhältnissen, welches, da es nicht in wissenschaftlichen Antrieben ruht, ebensowenig vaterländische und die Verherrlichung des Stammes bezweckt, vorzugsweise die Berechtigung gegenwärtiger Zustände und Anforderungen aus alten Ereignissen

nachweisen will, also das volle Anrecht auf den Landesbesitz, gegenüber allen Ansprüchen Fremder und die Berechtigung der innern Ordnung und Verfassung, gestützt auf die geschichtlichen Motivirungen. Bei dem grossen Interesse jedoch, das sich an eine solche Begründung der Gegenwart durch die Vergangenheit knüpft, muss bei der Umgestaltung der Verhältnisse auch die Auffassung und Darstellung der Vergangenheit eine andere werden, und so darf es uns nicht wundern, wenn das ursprüngliche Werk von einer neuen Fassung durchzogen ward.

Das ist nun offenbar auch mit der Genesis der Fall. Diese Erkenntniss, die an der Doppelerzählung und der Verschiedenheit der Gottesnamen mächtige Stützen hat, ist von der tiefgreifendsten kritischen Bedeutung und muss vor Allem ins Auge gefasst werden.

Mit Bestimmtheit lassen sich blos zwei Gruppen scheiden, die man äusserlich nach den Gottesnamen: den Elohisten und den Jhvhisten benennt; die aber innerlich sich als die ältere, efraimitische Erzählung und die jüngere, judäische zu erkennen geben, die blos noch durch eine Schlussredaction ergänzt worden. Erst in dieser Trennung wird uns auch die volle Tendenz klar werden.

I. Dem Elohisten gehören an:	II. Dem Jhvhisten:
1 1—2 3. Schöpfung aller Wesen, zuletzt des Menschen, Mann und Weib, zum Schluss der Sabbath (Dekalog des Exodus).	2 4—2 25. Schöpfung des Menschen zuerst, dann für ihn die der Pflanzen, dann die der Thiere und dann die des Weibes.
	3 1—24. Entstehung der schweren Arbeit, und überhaupt der menschlichen Uebel.
4 1a. Adam und Eva zeugen Kain.	4 1b. Etymologie d. Namens Kain.
4 2. Geburt Hebels; er ein Hirt, Kain Landmann.	4 3—8a. Motivirung d. Todschlags, weil Hebels Opfer wohlgefällig, Kains missfällig aufgenommen.
4 8b. Kain bringt Hebel um.	4 9—16. Bestrafung Kains für diesen Frevel.
4 17—24. Kains Nachkommen.	
4 25—26a. Seths Geburt, dessen Sohn Enosch.	4 26b. Man beginnt Jhvh anzurufen.
5 1—29a. Die Geschlechtstafel der Sethiten.	5 29b. Etymologie des Namens Noah.

I.	II.
5 30—32. Schluss der Geschlechtstafel.	
6 1. 2. 4. Damals erstehen riesige Geschlechter durch Vermischung der Elohimsöhne mit Menschentöchtern.	

(V. 3 Zusatz der Redaction, welche darin ein Verbrechen sieht, und darin die Veranlassung zur Verhängung des Strafgerichts erblickt.)

I.	II.
	6 5—8. Die Menschen sind schlecht, sie müssen vertilgt werden, mit ihnen die Thiere, nur Noah findet Gnade.
6 9—22. Noah fromm und sein Geschlecht. Die Erde, besonders die lebenden Wesen sind verdorben, sie müssen vertilgt werden. Noah werde in einer Arche mit den Seinigen gerettet, und mit dem Reste aller übrigen Wesen; 1 Paar von jeder Gattung, und ausserdem Nahrung für Alle.	
	7 1—9. Aufforderung an Noah, in die Arche mit den Seinigen einzutreten. Von reinen Thieren 7 Paare, von unreinen 1. Noah thut also. (9 Ende אלהים, Sam. 'ה.
7 10—16a. Die Fluth beginnt; Noah tritt mit den Thieren in die Arche ein.	7 16b. Jhvh verschliesst die Arche.
7 17—22. Bei dem Anschwellen der Fluth stirbt Alles.	7 23. 24. Alles wird vertilgt, nur Noah und was sonst in der Arche, bleibt.
8 1—13a. Die Fluth nimmt ab, Rabe und Taube werden ausgesandt, das Wasser ist abgelaufen.	

(13b Zusatz der Redaction: Noah nimmt die Decke ab; die Erde ist wasserfrei.)

I.	II.
8 14. Die Erde ist getrocknet.	
8 15—19. Elohim fordert Noah auf mit allen Wesen herauszutreten; Noah thut es.	
	8 20—22. Noah bringt Opfer, Jhvh davon besänftigt will kein Verderben mehr über Erde und lebende Wesen bringen.
9 1—3. 5—7. Elohim segnet Noah und seine Söhne, die Thiere seien	

I.	II.
in der Gewalt des Menschen, auch zum Essen; Blutvergiessen durch Thiere wie durch Menschen wird geahndet werden.	9 4. Blutgenuss wird untersagt.
9 8a. 9–13a. 14. 15. Bund mit Noah und seinen Söhnen und den Thieren, dass keine Fluth sie mehr vertilge, der Bogen sei dafür beim Regen ein Zeichen, dass Elohim sich des Bundes erinnere.	9 8b. אמר לאמר von den Söhnen nur nebenbei.
	9 13b. 16. 17. Der Bogen ein Zeichen zwischen Gott und der Erde (Varianten mit אלהים).
9 18–25. 27–29. Kenaan's Schandthat und Verfluchung, Segen Jafeths und Schems, Noahs Ende.	9 26. Sem's Segen.
10 1–8. 13–25a. 25c. 26–32. Die Geschlechter der drei Söhne Noahs. So breiten sich die Menschen aus über die Erde.	10 9–12. Nimrod, Babel u. Aschur. 10 25b. Etymologie von Peleg.
	11 1–9. Die Menschen werden wegen übermüthigen Beginnens zerstreut über die Erde; Babel ist die Stätte des Frevels.

(11 10–26 Zusatz der Redaction, welche die Mittelglieder zu Therach hin ergänzt.)

I.	II.
11 27–29. 31. 32. Therach und seine Kinder ziehen aus Urkasdim nach Haran, wo Therach stirbt.	

(11 30. Zusatz der Redaction, welche mit der Unfruchtbarkeit der Sarah das Schweigen über Abram's Kinder erklären will.)

I.	II.
	12 1–4. Aufforderung an Abraham weiter zu wandern, nach dem Lande, das Jhvh ihm zeigen werde; Segensverheissung an Abraham. Abraham zieht mit Lot.
12 5. 6. Abraham zieht mit Lot nach Kanaan bis nach Schechem bis אלון מורה, wo noch der Kananite war.	
	12 7. Jhvh verheisst seinem Samen das Land. Abraham baut einen Altar.
12 8a. Abr. zieht weiter in die Gegend von Bethel.	12 8b. Abr. errichtet dort einen Altar und zieht weiter gen Süden.

I.

13 2. 5—9. 11. 12. Abraham und Lot haben reichen Besitz und trennen sich deshalb von einander, wobei Lot die Jordanebene bis Sodom hin sich wählt, Abraham in Kanaan wohnt.

14 1—17. 21—24. Die alte Erinnerung von grossen Städten im Jordankreise des todten Meeres, die jedoch untergegangen; führt diesen Untergang — und das ist eine Version — auf den Ueberfall mächtiger fremder Könige (Elam, Sinear u. A.) zurück, wobei die dortigen Völkerschaften, sowohl alte untergegangene: Refaim, Susim, Emim (vgl. 5 M. 2 10—12. 20. 22) als auch später erhaltene (Amaleki, Emori) genannt werden. Da auch Lot in die Gewalt der Sieger fällt, eilt Abraham, der in Elone Mamre ha-Emori weilt (sein Bundesgenosse), den Siegern nach bis Dan, schlägt sie bis nach dem Norden von Damaskus. — Das Ganze und gerade der Norden ist von Abraham erobert. — Abraham giebt Alles den vormaligen Eigenthümern zurück und weist edelmüthig die Beute, die ihm angeboten wird, zurück.

II.

12 10—13 1. Bei einer Hungersnoth zieht Abraham nach Aegypten. Dort gilt Sarah als Schwester Abrahams, wird von Pharao genommen, den Jhvh mit Plagen straft. Abraham wird weggeschickt, geht wieder nach dem „Süden“ (vgl. V. 13, אמרי נא אחתי את, mit 20 13 אמרי לי אחי הוא).

13 3. 4. Abraham zieht von Süden wieder (wegen 20 1) nach Bethel zum Altar und ruft Jhvh an.

10. Fruchtbarkeit der Jordanebene.

13. Bosheit der Bewohner Sodoms.

14—18. Verheissung an Abraham; er wohnt in Elone Mamre, welches in Hebron, und baut einen Altar.

(18—20 Zusatz der Redaction. Malkhizedek (Salem vgl. Urschr. 75) Kohen des El 'eljon und der Zehnte, im Widerspruch mit V. 21. Auch die

I. | II.

Worte אל ה׳ אל עליון קנה שמים וארץ V. 22 sind Zusatz; הרים יד heisst nicht schwören (was selbst von נשא יד zweifelhaft), sondern stolz, kraftvoll die Hand erheben, hier abwehren.

15 1—21. Wiederum Verheissung an Abraham von zahlreicher Nachkommenschaft, worüber ein Bund abgeschlossen wird, auch Vorherverkündigung des ägypt. Druckes, und dann der Befreiung. Der Bund, das Land bis zum Eufrat zu geben, auch Keni und Kenisi, mit denen sich Juda mischt.

16 1a. 3. (4a.) 15. 16. Sarah hat keine Kinder, sie giebt ihre Magd Hagar ihrem Manne zum Weibe. Diese wird schwanger, gebiert einen Sohn, welchen Abraham, der 86 Jahre alt ist, Ismael nennt.

16 1b. 2. 4b—14. Sarah hat eine Magd Hagar; sie sagt, da Jhvh ihr Kinder versagt, möge Abraham zu ihr kommen (nicht: sie zum Weibe nehmen). Hagar, schwanger, achtet Sarah gering; diese, aufgebracht, misshandelt sie; sie flieht, ein Engel räth ihr zurückzukehren, verheisst ihr zahlreiche Nachkommenschaft, weist sie an, ihren Sohn Ismael zu nennen; Etymologien von כי שמע ה׳ אל עניך, von לחי ראי im Süden zwischen Kadesch und Bered wie Schur V. 7, vgl. 20 1.

17 1. 2. Abermals Bund mit Abraham (statt der beim Elohisten folgenden Beschneidung).

17 3—27. Verheissung an Abram, der nun Abraham heissen soll (zum ersten Male bei I) von zahlreicher Nachkommenschaft und Besitz des Landes. Dafür den Bund der Beschneidung, der auch von allen Hausgenossen zu beobachten ist (was umsomehr dieselbe als Ersatz für Menschenopfer characterisirt). Verheissung, dass auch von Sarai, die nun Sarah heisse, ihm Nachkommen werden. Abr. ungläubig, lacht, will mit Ismael sich begnügen; doch Gott bestärkt ihm seine Verheissung: er solle den Sohn יצחק nennen, auch Ismael (ולישמעאל שמעתיך) soll

I.	II.
gross werden, doch der Bund soll mit Isaak, Sarah's Sohn, errichtet werden. Abr. beschneidet sich, Ismael und alle Hausgenossen.	
	18 1–15. Die Engel kommen als Gäste zu Abraham, verheissen wiederum der Sarah einen Sohn. Diese lacht.
	18 16–33. Die Engel wenden sich gegen Sodom, Abraham begleitet sie. Jhvh will dem Abraham, der gerühmt und gesegnet wird, das Verhängniss Sodoms nicht verschweigen. Abraham fleht für sie um Gnade, wenn unschuldige Gerechte darin sein sollten. Sie trennen sich.

(Vers 22, Thikkun Soferim ursprünglich ה' עודנו עמד לפני אברהם [vgl. Urschr. 331 f.]; V. 24 Zusatz: ולא תשא למקום למען [Urschr. 334 f.].)

I.	II.
	19 1–28. Engel in Sodom; kehren ein bei Lot, Brutalität der Sodomiter; Lots Flucht mit den Töchtern. Zoar (Etymologie). Zerstörung.
19 29–38. Verwüstung der Kreisstädte; Lots Rettung; Zoar, Moab und Ammon werden in Blutschande erzeugt.	
20 1–9. 11. 13–17. Abraham wandert — zum ersten Male — nach dem Süden zu den Philistern; Abimelech nimmt Sarah, die er für Abrahams Schwester hält, wird von Strafen bedroht, giebt sie mit Geschenken zurück, wird mit den Seinen geheilt.	20 10. Mildernde Umschreibung von V. 9. — 12 Entschuldigung der Lüge. — 18 Ergänzende Angabe der Strafe.
	21 1. Jhvh gedenkt der Sarah.
21 2–6. 8–21. Sarah gebiert Isaak, Abraham beschneidet ihn, Sarah's Freude (צחק), ihr Neid gegen Ismael, dessen und seiner Mutter Vertreibung — zum ersten Male, wider Willen Abr.'s. Verheissung dass auch er gross werde (Ismael und Beerseba).	21 7. Verwunderung der Sarah. (vgl. 18 12–15.)

I.

21 22—33a. Abrahams Bund mit Abimelech, Brunnen und andere Etymologie für Beerseba, wo eine heilige 'Eschel.

22 20—24. Der Milkah und des Nahor Nachkommen: Bethuel, Rebekka.

23 1—18. Sarah stirbt, Abraham erkauft ein Grundstück bei Mamre (V. 17) zum Begräbnissplatze und dauerndem Eigenthume.

II.

21 33b (34). Abraham ruft dort Jhvh an, wohnt lange in Philistäa.

22 1—19. Elohim's Aufforderung an Abraham auf dem Berge Morija Isaak zu opfern; nach beendigter Vorbereitung mahnt ihn ein Engel Jhvh's ab, er habe sich als ירא אלהים bekundet; Abraham bringt dafür einen Widder zum Opfer dar. מוריה wird etymologisch gedeutet ה' יֵרָאֶה; Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft, Abraham weilt in Beerseba (vgl. 2 Chr. 3 1).

In 23 2 Zusatz „Kirjath Arba d. i. Hebron".

23 19. 20. Abraham begräbt Sarah bei ממרא הוא חברון, und das Gebiet gehört ihm.

24 1—20. 22—32. 53. 54. 57—67. Abraham entsendet seinen Knecht, um für Isaak, der keine Kanaaniterin heirathen soll, aus dem alten Stammlande ein Weib zu holen. (Wohin aber Isaak nicht soll.) Der Knecht erprobt Rebekka, die sich bewährt, und von der er, nachdem er sie beschenkt, erfährt, dass sie die Tochter des Nahor und der Milkah ist, Laban lädt den Knecht nach Hause; der Knecht reicht allen Geschenke, am andern Tage nimmt er die Rebekka mit nach באר לחי ראי.

(Die Redaction ist mit der Erprobung noch nicht zufrieden; fügt V. 21 ein, wo der Knecht erst noch die Ueberzeugung gewinnen muss, ob er zu seinem Ziele gelangt, d. h. ob die Rebekka auch aus Abraham's Familie ist. 33—52 lässt sie den Knecht seine Geschichte umständlich erzählen, mit den nöthigen Aenderungen (V. 38 בית אבי, משפחתי 40. 41 vgl. 4 ארצי מולדתי. Geschenke erst nach der Erkundigung,

I.	II.
auch die weiteren Geschenke, zumal an Bruder und Mutter erst nach der Einwilligung des Vaters und des Bruders). 55. 58. Die folgende Einwilligung 58 nicht für das Gehen überhaupt, sondern für alsbaldiges Gehen, s. ob. S. 142; die Wiederholung in 1 M. 24 s. o. a. O.)	
25 1–11. Abrahams Söhne von Keturah, sein Tod, Begräbniss durch Isaak und Ismael bei Mamre. Isaak in באר לחי ראי.	(25 5. 6a vgl. zu V. 5 oben. 24 36. Isaak hat Alles, die Andern sind abgefunden.)
25 12–18. Ismaels Geschlecht in ehrenvoller Weise, die 12 נשיאם wie 17 20 (13 מבשם, 14 משמע vgl. die Simeoniten 1 Chr. 4 25).	
25 19. 20. (vielleicht Ende 21 ותהר רבקה אשתו.)	25 21–23. Rebekka unfruchtbar; in der Schwangerschaft bedrängt. Verheissung. (28 Zusatz. Isaak liebt den Esau, Rebekka den Jakob vgl. 27 1–45.)
25 24–27. 29–34. Rebekka gebiert dem Isaak als Zwillingspaar den Esau und den Jakob; jener wild, verkauft seine Erstgeburt.	
	26 1–33. Isaak bei den Philistern, soll nicht nach Aegypten, abermals Hungersnoth. Verheissung. Die Brunnen und abermals Beerseba.
26 34. 35. 27 46. 28 1–9. Esaus kanaanitische Frauen sind Isaak und Rebekka widerwärtig; Jakob soll keine solche heirathen, wird deshalb zu Laban geschickt, mit Segen entlassen; Esau nimmt eine Tochter Ismaels.	27 1–45. Die Entwendung des Segens (der Segen selbst 28. 29 ויתן לך האלהים [andere Deutung für Jakob יעקבני V. 36] ist wohl eingeschobenes altes Stück אחיך, בני אמך). Jakob flieht.
28 10–12. 16a (משנתו-) 17–21a (אבי-) 22a (אלהים-). Jakob geht von Berseba nach Haran, unterwegs schaut er die Engel auf- und absteigen, erwacht, errichtet eine Mazzebah, nennt den Ort Beth El, will bei der Rückkehr dort ein Gotteshaus errichten.	28 13–15. 16b. 21b. Jhvh verheisst ihm das Land und reiche Nachkommenschaft; er erwacht, und erkennt, dass Jhvh hier weilt, er will ihn als Gott verehren.
(22b Zusatz der Redaction, er will Alles verzehnten.)	
29 1–29. Jakob kommt nach Haran, findet Rahel, liebt sie, dient um	

I.

sie, wird getäuscht und erhält die hässliche Leah, dient um Rahel nochmals 7 Jahre.

30 1—24a. Rahel ärgert sich, dass sie keine Kinder hat, giebt ihre Magd Bilhah Jakob, der von ihr Dan und Nafthali erhält; auch Leah giebt Silpah, die die Mutter von Gad und Ascher wird. Für die Dudaim ihres Sohnes Reuben gewinnt Leah wieder den ehelichen Umgang Jakobs, gebiert Isachar und Sebulun, auch Dinah. Endlich wird auch Rahel Mutter durch Joseph.

30 25. 26. 28. 31 (ויאמר יעקב-) — 43. Jakob will Laban verlassen; dieser will den von jenem zu bestimmenden Lohn geben; dieser verlangt die buntfarbigen Schafe, die er listig zu erzielen weiss.

31 1. 2. 4—48. 50—55. 32 1. 2. Jakob, durch die Unfreundlichkeit der Söhne Labans und Labans selbst bestimmt, theilt Rahel und Leah seinen Entschluss mit, wegzugehen, wie er auch im Traume von dem Gotte Bethels, dem er eine Säule gesalbt, aufgefordert worden. Rahel und Leah willigen ein; er zieht heimlich weg, Rahel stiehlt die תרפים; Laban eilt ihm bis גלעד nach, neue Säule, Gilead ist die Grenze und Jakob schwört beim Gotte Abrahams und פחד יצחק wie er ihn schon früher genannt; sie verabschieden sich, Boten Elohims begleiten Jakob.

32 3—8. 13—32. Jakob sendet Boten zu Esau, fürchtet ihn, sendet Geschenke voraus, um ihn zu besänftigen, hat einen nächtlichen Kampf mit Elohim, wird Israel genannt,

II.

29 30—35. Leah, die Gehasste, wird von Jhvh mit 4 Söhnen gesegnet. Etymologien.

30 24b. Zweite Etymologie für Joseph (ob ihm die erste zu bedeutungsvoll oder sprachlich ungenügend?).

30 27. 29—31a. Hervorgehoben wie Jhvh Jakob's wegen die Heerden Labans gesegnet.

31 3. 49. Jakob wird von Jhvh aufgefordert heimzukehren (אל ארץ אבותיך ולמולדתך, für 13 אל ארץ מולדתך); die מצבה soll in Mizpah verwandelt werden.

32 9—12. Jakobs Gebet an Jhvh in seiner Angst; Erinnerung an die ihm gewordene Verheissung.

I.

nennt den Ort deshalb פניאל (bei סכות, das heisst bei שכם Richt. 8 8 ff. vgl. 1 Kön. 12 25 ויבן את שכם ויצא משם ויבן את פנואל) Spannader.

c. 33 (eine kleine Aenderung in V. 18 und 20). Jakob trifft mit Esau zusammen; sie befreunden sich, trennen sich, Jakob kommt nach סכות, von dort nach שכם, wo er ein Stück Land erkauft. Dort errichtet er einen Altar (?).

II.

33 20 scheint מזבח Correctur des Jhvhisten zu sein, statt מצבה (doch wird dadurch ויצב unpassend); auch das folgende .. ויקרא לו gehört wohl ihm an; Säulen erhalten keinen Namen.

(In V. 18 ist wohl שלם עיר späterer Zusatz der Redaction.)

I.

34 1. 2a. 3. 4. 6. 8—13a. 14—27a (vielleicht kleiner Zusatz in 21). 27b (ויבזו העיר). 28—30. Dinah gefällt dem Schechem. Dieser und sein Vater werben um sie. Die Söhne Jakobs wollen sie angeblich einem Unbeschnittenen nicht geben, Schechem versteht sich auch dazu, er und die Seinigen beschneiden sich. Simeon und Levi überfallen sie, tödten und plündern sie, was Jakob höchst missbilligt.

II.

34 2b. 5. 7. 13b. 26b. 27 (ausser ויבזו העיר). 31. Simeon und Levi werden in Schutz genommen, Schechem hatte bereits Dinah gemissbraucht.

(Vielleicht ist in V. 21 שלמי' הם Zus. der Redaction, ursprünglich 'ואל אתנו ישבו, denen die beiden Worte zugefügt, dann Aenderung in וישבו.)

I.

35 1a. 2. 3a. 4—6. 8. Jakob zieht, nachdem er den Götzendienst beseitigt, weiter bis Bethel, das er unangefochten erreicht. Dort stirbt Deborah, Amme der Rebekka, wird begraben und der Ort heisst אלון בכות (vgl. Richt. 4 5 und בכים daselbst 2 1 und 5).

35 9—14. Elohim erscheint ihm dort, nennt ihn Israel, giebt ihm Verheissung, errichtet eine Säule, nennt den Ort בית אל.

35 16—22. Rahel gebiert den Benjamin bei Efrath d. h. Beth Lechem, dort stirbt sie, Jakob setzt dort eine Säule und zieht nach Migdal Eder (judäisches Gebiet, Micha 4 8 bis 5 1 ist eigentlich benjaminitisch). Reubens Blutschändung, Anmassg. gegen Bilhah, die Magd der Rahel.

II.

35 1b. 3b. 7. In Bethel war die Erscheinung der Elohim, als er geflohen, vgl. 27 43, baut er einen Altar und nennt den Ort אל בית אל, vorgreifend.

I.

36 1—19. Alte Stammtafel Esau-Edoms (nicht ganz übereinstimmend mit 26 34 und 29 9 wie weiter V. 24 und 25, endl. 20—30. Die Choriten 31—39. Alte edomitische Könige. 40 bis 42. Esau-Edoms Geschlechter.

37 1. 2a. 3—25 (mit kleinem Zusatz in 14). 28b—35. Joseph wird von seinem Vater geliebt, von seinen Brüdern gehasst, noch besonders wegen seiner Träume; wird zu ihnen nach Schechem gesendet, findet sie in Dothan (nahe bei Schomron, 2Kön. 6 13), wird von dem Tode durch Reuben befreit, doch in die Grube geworfen (39 1), an Ismaeliten verkauft, Reuben beklagt dies, dem Vater wird vorgespiegelt, ein wildes Thier habe ihn zerrissen, er betrauert ihn tief.

38 (7—10 geändert). Juda weilt bei einem Manne, Adullam (judäisch und philistäisch 1 Sam. 22 1. Micha 1 15) nimmt eine Kanaaniterin, wie 1 Chr. 3 5 auch Bathseba heisst, בת־שוע, mit der er drei Söhne zeugt, den letzten Schelah in כזיב (judäisch-philistäisch Micha 1 14); er nimmt die Thamar zum Weibe für seinen ältesten Sohn, dieser stirbt, worauf sie das Weib des zweiten wird, und als auch dieser stirbt, entsendet sie Juda in das Vaterhaus, angeblich bis Schelah herangewachsen. Darauf stirbt בת שוע. Juda geht nach Thimnath (jud.-philist.). Thamar kommt ihm da entgegen, wird von ihm unerkannt ehelich behandelt; als sie schwanger

II.

35 23—30. Die Söhne Jakobs, Reuben Erstgeborener, Jakob geht nach ממרא קרית הארבע הוא חברון, wo sein Vater wohnt, auch Abraham gewohnt hat; Isaak stirbt, seine Söhne begraben ihn.

37 2b. Joseph war bei den Söhnen der Mägde und verleumdet sie. 14 מעמק חברון ויבא. 26. 27. Juda rettet ihn vom Tode und räth zum Verkaufe. 28a. 36. Er wird an Midianiter verkauft.

38 7—10 umgestaltet. Er war missfällig in den Augen Jhvhs und wird deshalb hinweggerafft. Onan sollte die Schwagerehe vollziehen, thut es aber nicht in geeigneter Weise, wird somit gleichfalls missfällig in den Augen Jhvh's und stirbt deshalb.

I.	II.
wird, will sie Juda zum Tode verdammen; doch überzeugt er sich, dass er der Veranlasser ist. Sie gebiert ein männliches Zwillingspaar, von denen der jüngere פרץ den älteren זרח verdrängt.	
39 1. 4a. 6—8a. 9—12 (13). 16. 20. Joseph wird von den Ismaeliten in Aegypten an Potiphar verkauft. Der hat Wohlgefallen an ihm, macht ihn zum Hausverwalter; da er schön, will ihn seine Herrin verführen, er entzieht sich durch die Flucht, sie erhebt eine falsche Anklage gegen ihn bei ihrem Manne, und er wird in den Kerker geworfen.	

V. 2. 3. 4b (וכל יש לו). 5 (בכל אשר יש לו). 8b (וכל אשר יש לו). (13). 14. 15. 21–23. Zusatz der Redaction. Durch Joseph Alles gesegnet, so dass ihm deshalb Alles übergeben wird, dann tritt voller Segen ein, selbst im Gefängniss zeigt sich der Beistand Jhvh's, so dass er auch dort Oberaufseher wird, und Alles ihm gedeiht. Das transitive מצליח vgl. j. Z. VIII, 131. Die Erzählung an die Hausleute j. Z. I, 129 ff.

I.	II.
c. 40. Mundschenk und Mundbäcker. Ihre Träume. (Abimelech im Traum 20 3. Jakob 28 12. 31 10. Laban 31 24. Joseph 37 5 ff. Pharao 41. Nächtliche Erscheinung 46 7.)	
41 1–16. 25. 26. 28—57. Pharao's Träume, die Keiner deuten kann; Joseph, auf Veranlassung des Mundschenks herbeigeführt, deutet sie. Er wird zum Verwalter Aegyptens eingesetzt, heirathet, erlangt zwei Söhne Menascheh und Efraim, spendet während der Hungersjahre.	

V. 17–24 Zusatz der Redaction. Pharao wiederholt seine Träume. וידבר ohne לאמר und sonst abweichende Ausdrücke. 27. Nachtrag die Deutung für die Hungersjahre auch mit abweichenden Ausdrücken. möglich auch V. 41 entnommen, 43b?

I.	II.
42 1—29a. 35. Auch die Brüder Josephs gehen auf Aufforderung ihres Vaters nach Aegypten, um Getreide zu kaufen. Dort werden sie von Joseph, der sie erkennt, während sie ihn nicht erkennen, als	

I. | II.

Kundschafter bedroht, in den Kerker geworfen, dann freigelassen, doch einer — Simeon — zurückbehalten, aufgefordert den Jüngsten mitzubringen, Reubens schwächliche Klage. Sie erhalten heimlich das Kaufgeld zurück, sind darüber, als sie es entdecken, in Angst.

V. 29b—34 Zusatz der Redaction. Wiederholung aus V. 7—20 (רעבן בהיכם, nach 19 aber שבר weggelassen!). 36—38 aus 43 14. V. 38 aus 44 20. 29. 31, dennoch V. 37 als nothwendig hinzugefügt (ויאמר לאמר). Da für Joseph Reuben und Juda eingetreten, sollte es auch bei Benjamin sein

43 1. 2. 8—34. Bei der zweiten Aufforderung des Vaters sagt Juda, dass sie nicht ohne Benjamin gehen können. Gegen Israels Vorwürfe bleibt Juda dabei, sie gehen mit Benjamin und mit Geschenken, finden gute Aufnahme, besonders Benjamin.

3—7 Zusatz der Redaction, um den Widerstand Jakobs intensiver zu machen (העיד כ', in 5 M. und 2 M. 19 21. 23) entsprechend 44 19.

Ob 43 32 Zusatz des Jhvhisten? Das תועבה ist doch vorgreifend wie 46 34.

44 1—17. Der Becher wird in Benjamins Futtersack gelegt, sie des Diebstahls gezieben, Juda tritt in den Vordergrund.

44 18—34. Juda tritt für Benjamin ein.

45. Erkennungsscene, besondere Sorgfalt um Benjamin (V. 12. 14. 22) Jakobs Freude und Entschluss nach Aegypten zu ziehen.

46 2—4. 5b—7. Israel, von Elohim in nächtlicher Erscheinung ermuthigt, zieht mit den Seinen nach Aegypten.

46 1. 5a. Jakob zieht zuerst nach Beerseba, opfert dem Gott seines Vaters Isaak, dann geht er weiter.

Ob Vers 8—27 alt? Blos Juda V. 12, auch Ascher V. 17 hat Enkel! Vielleicht entnommen für die drei ersten aus 2 M. 6 14—16, für die folgenden aus 4 M. 26 15 ff.; auch dort für Juda die Enkel, ebenso für Ascher, aber richtiger ישוה 17 neben ישוי, auch Benjamin. Ob etwa gerade die reiche Nachkommenschaft Benjamins elohistisch?

I. | **II.**

46 28. Juda wird vorausgeschickt, (להורת, selbst mit בדרך und דרך, und gewöhnlich im ethisch-religiösen Sinne fast nur Psalmen und Sprüche, ohne דרך nur hier.

46 29. 30. Joseph zieht seinem Vater entgegen nach Gosen.

V. 31—34. Josephs Anleitung für seine Brüder; wiederholt aus 47 1–6 mit תועבת מצרים wie 43 32.

47 1—6. Joseph stellt Pharao seine Brüder als Hirten vor. Pharao lässt sie in Gosen wohnen.

47 7—12. Joseph stellt seinen Vater dem Pharao vor; erhält die Familie.

47 13-26. Josephs Verfahren in Aegypten während der Hungersnoth.

47 27—31. 48 3—11. 17—22. Israel wohnt in Aegypten. Jakob fühlt sein Ende nahe, beschwört seinen Sohn Joseph seine Leiche in die Familiengruft zu bringen; als er Josephs Söhne gewahrt, freut er sich sie zu sehen, segnet sie, legt seine rechte Hand auf Efraims, des jüngeren, Haupt, wider Josephs Willen, weil Efráim grösser werden wird, und giebt dem Joseph Schechem.

48 1—7 vielleicht. Verheissung, Efraim und Manasse wie ראובן ושמעון, grade die Verstossenen! Rahel nicht im Stammbegräbniss begraben.

48 12—26 vielleicht. Der Segen ist eigentlich Josephs, und נערים nur nebensächlich — wahrscheinlicher, weil zur Verdrängung, nicht zur Ergänzung bestimmt.

Vielleicht ist Vers 7 gar versetzte Randglosse zu 49 32. Vielleicht Zusatz der Redaction 12—16 Joseph zum zweiten Male gerufen, nimmt nun seine Söhne mit, nur bruchstückartige Rede Jakobs. Gleichstellung von Efraim und Manasse. Umständliche Manipulation Josephs mit seinen Söhnen, noch vorangehender Segen; der Segen von den Vätern ausgehend (ויקרא בהם שמי ושם אבתי).

49 1—17. 19—28. 33. Der noch ältere Segen Jakobs, wohl mit einiger späteren Abänderung. Jakob stirbt.

49 10? Judas Herrschaft.

49 18. Dan's Ansässigkeit.

Zusatz der Redaction: Vers 29—32, vielleicht auch schon Vers 28, in missverständlicher Auffassung des לצות in Vers 33. Auch Sorgfalt dass er in der מערת המכפלה beerdigt werde.

Richtiger ist, die Verse 29—32 dem Jhvhisten beizulegen, indem der Auftrag Jakobs nicht an Joseph allein gerichtet sein soll,

I.	II.
	sondern an sämmtliche Söhne, vgl. 50 12. 13.
50 1—11. 14—26 (ob 24 oder 25?) Joseph bringt Jakobs Leiche nach Kanaan, beruhigt seine Brüder, verlangt auch zur selben Zeit die Uebersiedlung seiner Gebeine dorthin, stirbt, nachdem er Urenkel geschaut.	50 12. 13. Sämmtliche Brüder bringen die Leiche nach Kanaan, und zwar in die Doppelhöhle.

Einer der beiden Verse 24 oder 25 ist als Variante verdächtig, V. 25 sieht wie eine Entlehnung aus 2 M. 13 19 aus; allein V. 24 spricht gerade den Hauptgedanken nicht aus, und so musste V. 25b dazu genommen werden. Dann klingt אשר נשבע לאברהם ליצחק וליעקב nicht alt elohistisch (vielleicht lautete es ursprünglich ויאמר יפקד אתכם והעליתם das in der Mitte befindliche אתכם והעלה אתכם dürfte Glosse sein), doch jhvhistisch, was gerade אשר נשבע, richtiger wohl ist V. 24 umschriebene Entlehnung aus 48 21.

Ueberblicken wir nunmehr Inhalt und Gedankenrichtung der Genesis in ihren verschiedenen Bestandtheilen, so ergiebt uns die

Grundschrift

Folgendes:

Joseph ist der Kernpunkt; fast der vierte Theil des ganzen Buches beschäftigt sich mit ihm und zwar mit der entschiedensten Vorliebe, und fassen wir nun, was bei einer richtigen Beurtheilung verlangt werden muss, nur den Theil ins Auge, der über Jakob handelt, von dem Zeitpunkt an, da er sich ein Weib erwählt (C. 29), so ist er, mit Ausnahme sehr geringfügiger Bestandtheile, die grösstentheils der Ueberarbeitung angehören, ganz ihm gewidmet, bald unmittelbar von ihm sprechend, bald von dem was eng mit ihm in Verbindung steht, von Rahel und den vergeblichen Versuchen sie zu verdrängen, von dem Benehmen der Brüder gegen ihn. Von Joseph ist allerdings Manasse der Erstgeborene, d. h. der zuerst zu festem Besitze und Ansehen jenseits des Jordans gelangende, er erblickt von ihm Urenkel und zwar die Söhne Machirs (50 23), d. h. Gilead, das als unüberschreitbare Grenze gegen Aram gelten soll (31 47 ff.) wie auch im Buche der Richter diese Abzweigung bedeutsam im Vordergrunde steht. Doch wird Manasse schon von Efraim überflügelt (c. 48), auch von ihm

erschaut Jakob Urenkel (50 23), die Stätten Efraims שכם, dazu סכות, דתן, פנואל hat die höchste Wichtigkeit von Abrahams Zeit an und es wird Nachdruck darauf gelegt, dass es Joseph zugeeignet ist (12 6. 32 31. 33 17—19. c. 34. 37 12—17. 48 22, vgl. 1 Kön. 12 1. 25), hingegen ist von שמרון, das durch Omri entsteht (1 Kön. 16 24), noch keine Spur. Schon hieraus ergiebt sich Ort und Zeit des Verfassers der Grundschrift: er ist ein Efraimit zwischen Jerobeam und Omri, und dem entspricht seine Stellung gegen die übrigen Stämme, namentich die älteren. Als den ältesten erkennt er Reuben an, der ist sogar Joseph durchaus nicht feindselig (37 21 f. 29 f. — 42 22), aber ein Schwächling, sinnlich und anmassend, bald hat er Liebesblumen für seine Mutter, wodurch dann diese ein Anrecht auf ihren Mann sich erkauft (30 14), bald entehrt er das Kebsweib des Vaters (35 22), worin Herrschgelüste und Gewaltthat gegen Rahels Magd gleichzeitig liegt (s. ob. S. 194 Anm.); er verdient den Untergang. Den an seine Stelle tretenden Gad, der sich auch jenseits neben Manasse-Joseph aufstellt, also auch mit Lea als Sohn von deren Magd in Verbindung steht, kennt der Erzähler (zeigt sich dadurch gleichfalls als aus späterer Zeit, das Deborahlied kennt ihn noch gar nicht), legt ihm aber noch keinen Werth bei — während in späterer Zeit gerade nach ihm das ganze Gebiet genannt wird. — Allein die eigentlichen Interessen liegen nicht jenseits, sondern diesseits des Jordan und hier ist eben der von Süden ausgehende Kampf gegen Efraim, in dem unser Verfasser Partei nimmt. Simeon, Levi und Juda, die alten Stämme, namentlich die beiden ersten, haben Joseph-Efraim nicht aufkommen lassen wollen, und er berichtet mit harten Worten über ihre Feindseligkeit 34 25. 30. 42 24. 43 23. Aufgegangen in andere Stämme werden Simeon und Levi wegwerfend behandelt. Anders Juda. Seine auf seinem Gebiete befestigte Macht kann nicht geleugnet werden, aber der Stamm, dort eingeengt, erhält sich nur durch die engste Verbindung mit nicht israelitischen Stämmen, Philistern und Kanaanitern, Juda hat ein Weib aus deren Mitte. In seinem Hause ist der Mangel an Zucht, der im Davidischen Hause geherrscht hat (c. 38). Der Altvater Abraham ist nur einmal im Süden (c. 20), Jakob gar nicht; nur Isaak ist der Stammvater des Südens, die andern Stämme sind spätgeborene und gelangen zu keinem Einflusse, nur einer

nimmt noch eine sehr beachtenswerthe Stellung ein: Benjamin. Er erscheint deshalb — mit Recht — als eine Abzweigung von Joseph-Efraim, der aber eine Zeit lang sich emporgeschwungen und das Binnenland zwischen Süden und Norden, die Gegend גבע, גבעה, גבעון zum Mittelpunkt gemacht, ja er hatte den גביע (ausser hier 44 2. 12. 16. 17 nur noch Jer. 35 5) gestohlen (?); aber er ist dennoch der Liebling Josephs: er kann sich nicht von ihm losreissen; wenn auch Juda für ihn eintritt, sicher meint es ja Joseph besser mit ihm. Das ist die Zeit von Baesa des Königs in Israel, und Assa des Königs in Juda, in welcher um dieses Gebiet gestritten wird 1 Kön. 15 16—22.

Wie nach Innen kennzeichnet sich seine Stellung nach Aussen. Dass er von der Gefährlichkeit Aschurs noch keine Ahnung hat, ist klar, die Berührung ist noch nicht eingetreten; hingegen haben die Ismaeliten eine grosse Geltung bei ihm, sie werden nicht feindselig behandelt, vielmehr mit vieler Anerkennung 17 18. 20. 21 13. 18. 25 12 ff., Esau nimmt ein Weib aus ihrem Stamme, als eine aus der Familie 28 8. 36 3 und wenn sie Joseph verkaufen 37 25. 39 1, so sind sie ja blos Vermittler der bösen That, welche von den Brüdern selbst ausgeht. Die Ismaeliten aber sind alt, ihr Name schwindet später und מדין tritt an seine Stelle Richt. 8 24, weshalb der spätere Bearbeiter denn auch aus ihnen wirklich מדינים macht. Auch mit Edom, dessen Macht sehr respectirt wird und das als altes Reich schon lange vor Israel Könige hatte, hat er keine feindselige Berührung; es ist eine gewisse Nebenbuhlerschaft, aber sie trennen sich dennoch friedlich von einander; gegen Efraim-Israel führte Edom keinen Krieg, wohl aber gegen Juda, schon zu Salomos Zeit 1 Kön. 11 14, wo Aegypten, trotz der Verschwägerung Salomos mit dem dortigen Hofe, den Edomitern Vorschub geleistet zu haben scheint. Ebenso stand Aegypten selbst mit dem Nordreiche nicht in gegnerischer Beziehung, im Gegentheil hatte Jerobeam dort eine Zuflucht gefunden 1 Kön. 11 40. 12 2, während es gegen Rehabeam zu Felde zog das. 14 25 f.

Anders ist es mit Aram. Dieses, im Norden gelegen, war nebenbuhlerisch gegen Efraim und immer ein bereitwilliger Gehülfe Juda's (wahrscheinlich hatte Salomo 1 Kön. 11 1 syrische Frauen ארמיות; 70 haben beides, syr. und edumäische) gegen jenes das. 15 18—21 und so wird seine List scharf

gegeisselt. — Ebenso war die Stellung zu Kanaan feindselig;
als hervorragend wird bezeichnet צדון בכורו ואת חת, und es
dürfte gerade die enge Befreundung Davids und Salomos mit
den Phöniciern, den Tyrern und Sidoniern, von denen Salomo
auch Frauen nimmt 1 Kön. 11 1, dem עשתרת, der Gottheit
der צדנים 11 5. 33 Tempel errichtet, die Veranlassung zu sein,
offenbar auch die חתיות, die Salomo daselbst sich nimmt, die
בנות חת sind unserm Erzähler die widerwärtigsten, sie sind di
eigentlichen Urbewohner, denen Abraham den Landbesitz abge
kauft, die aber gewinnsüchtig sind und mit denen keine Ver
bindung eingegangen werden soll. — Feindselig ist auch da
Verhalten gegen Ammon und Moab, die stets mit Gilea
und dem ganzen transjordanischen Gebiete im Kampfe leben
während David in sehr verdächtigen Beziehungen zu ihnen steht
Sie sind eigentlich Abraham ihre ganze Existenz schuldig un
gar verdächtiger Abstammung. Im Allgemeinen aber kenn
die Grundschrift keinen Hass gegen andere Völker. Es i
Theilnahme vorhanden für alle Stammessagen, für alle Völke
schaften, ihre Herkunft und ihre Abzweigungen. Wie der Mensc
überhaupt im Bilde Gottes geschaffen ist, so erfolgt auch d
Segen für alle Menschen nach der Fluth und ganz besonde
für alle Jephetvölker. Das israelitische Reich erfreut sich ein
beruhigenden Friedens.

Diese weitherzige Gesinnung bekundet sich besonders i
der waltenden religiösen Anschauung, die nicht national-au
schliessend ist. Der Sabbath ist mit der Schöpfung verbunde
also der ganzen Menschheit angehörend. Die Beschneidung is
ausdrücklich auch für Ismael und zunächst für ihn und all
Hausgenossen angeordnet. Nur diese alten Satzungen kenn
die Grundschrift, von denen die zweite wohl eine Zeit lan
später wieder in den Hintergrund trat und das Verbot des ג
הנשה, das dann ganz verschwindet; sie sind offenbar der Weih
und Opferung von Menschen gegenüber entstanden und werde
später durch Thieropfer ersetzt. Dieses kennt die Grundschri
gar nicht. Die Pflanzenkost ist ihr überhaupt die eigentlic
menschliche, die Fleischkost nur später gestattet, aber mit keine
Weihe verbunden. Daher kennt sie auch durchaus keinen Altar
lediglich Säulen מצבה, Steinhaufen גל, die durch Oelübergüss
geweiht werden. Das sind die Bethylien von בית אל und ן

1 Kön. 12 29 ff. und vorzugsweise Bethel ist die geweihte Stätte. Allerdings sind, wie es scheint, keine Opfer, Amos sagt 'הזבחי ומנחה, Jer. sagt לא דברתי ולא צויתי על דבר עולה וזבח, von Saul heisst es אתו החל לבנות מזבח לה', und dennoch bleibt es schwierig anzunehmen, dass bis zu der Zeit hin, die nach Jerobeam vor Omri anzunehmen ist, keine Thieropfer dargebracht wurden. Jedenfalls fungirten keine Leviten und man erfährt nichts von Priestern. Levi steht tief, wie wir es von Jerobeam ersehen können 1 Kön. 12 31. 13 33. Die göttlichen Erscheinungen sind wesentlich Träume, auch die תרפים sind als aramäisch bekannt; ob sie übernommen werden durch Rahel, ob sie als Götzen Arams bezeichnet werden sollen, ist zweifelhaft; nach Hosea 3 4 ואין זבח ואין מצבה ואין אפוד ותרפים scheinen sie allerdings Geltung zu haben, gerade wie sie auch Michal anwendet (1 Sam. 19 13. 16) und so konnten sie neben מצבה, die ja die Grundschrift der Genesis anerkennt, auch bei ihr Anerkennung finden. Doch werden sie immer als die Elohim Labans bezeichnet 31 30 אלהי, 32 אלהיך und die אלהי הנכר wie die Ohrringe, die mit Vorliebe zu götzendienerischen Ceremonien benützt werden, Richter 8 24 ff. 2 M. 32 2 ff. (vgl. j. Z. X, 45 f.), beseitigt Jakob (35 2. 4) und in der That ist ausser מצבה und אשל 21 33 kein äusserliches Sinnbild für den Cultus genannt.

Von entschiedener Bedeutung ist der stehende Gebrauch des Gottesnamens אלהים neben dem spärlichen אל שדי; dieses als die verwüstende Macht kennt fast nur die Genesis und zwar an drei Stellen, die sicher elohistisch sind: 28 3. 35 11. 43 14, während der Jhvhist schon 17 1, um die Identität des alten אל שדי mit dem späteren Jhvh von vornherein festzustellen, wahrscheinlich jhvhistisch auch 48 3, während im alten Jakobssegen 49 25 offenbar ואל שדי für ואת שדי gelesen werden muss, da שדי allein in alter Zeit nicht vorkommt, und 2 M. 6 3 wird vom Jhvhisten wieder die Identität von אל שדי und 'ה bekräftigt, nur nach Ez. 10 5 aus der alten Zeit entlehnend, sonst noch שדי allein bei Bileam und 31 Male in Hiob. — Weit wichtiger ist das stehende אלהים, das verhältnissmässig sehr selten mit dem Artikel steht (dieses, wie es scheint, regelmässig התהלך לפני האלהים 5 22. 24. 6 9. 48 15 [dann noch einmal in demselben Verse], בני האלהים 6 2. 4, fünf Stellen sind wohl jhvhist. 22 1. 3. 9. 27 28. 35 7, sonst noch zwölfmal 6 11. 17 18. 20 6. 17.

31 11. 41 25. 28. 32 [zweimal]. 42 18. 44 16. 45 8); ausserdem und zwar in grosser Anzahl wie nomen proprium אלהים ohne Artikel; offenbar aber ist ihm der Name יהוה noch gänzlich unbekannt, das wird 2 M. 6 2. 3 ausdrücklich gesagt. Das ist der Kampf, der erst durch Elias — wie dessen Name אליהו schon ausdrückt — siegreich durchgeführt wurde, wo die Entscheidung für die frommen Israeliten erfolgt, dass ה אלהים 1 Kön. 18 21. 24. 36. 37. 39: das ist es, was in Amos und Hosea so betont wird ה' שמו, ה' זכרו wie 2 M. 3 5. Wie uns demnach andere Kennzeichen vor Omri zurückführen, so denn auch der ausschliessliche Gebrauch des Gottesnamens Elohim. Erst von dieser Zeit an begegnen wir den mit יהוה zusammengesetzten Namen. יהושפט, אחזיהו Sohn Ahabs u. s. w. während früher fast ausschliesslich und in grosser Anzahl Namen mit אל (wie אליעם, אליסף, אלישמע, אליצור, אליאב, אלעזר, אליצפן, אלישבע, אלישמע, oder am Schlusse ימואל, ישמעאל, ד', oder רעואל, שלמיאל, שמואל, יחצאל, מלכיאל, אראל, יחלאל, גאואל, מיכאל, עמיאל, גדיאל, פגעיאל, גמליאל) und auch mehrere mit שדי, שדיאור Schluss צורישדי, עמישדי, so dass יהונתן Sohn Sohn Sauls, Gerschoms b. Menascheh Richt. 18 30, und Sohn des Priesters Ebjathar 2 Sam. 15 27. 36. 1 Kön. 1 42 ff. wie יהונדב Neffe Davids 2 Sam. 13 5, das zwei Male V. 3 יונדב heisst, zweifelhafte Ausnahmen bilden, die wohl von בעל abgewandelt sind, wie der Sohn Davids בעלידע 1 Chr. 14 7 in 2 Sam. 5 16 אלידע heisst, vgl. ZDMG. XVI, S. 728—732. j. Z. II, 257 ff. Das erklärt uns auch die Bedeutung von ויקרא משה להושע בן נון יהושע, während er 2 M. 17 9. 24 13 bereits so genannt wird, auch andere Josua's vorkommen, von dem בית השמשי zu Samuels Zeit, 1 Sam. 6 14. 18, während die Propheten in Israel und die Könige den Namen הושע bewahren, auch 1 Sam. übersetzen die 70 Ὠσηε was für הושע, nicht Ἰησοῦς was für יהושע. Dasselbe ist das Bestreben יוסף in יהוסף zu erweitern, Psalm 81 6. Manche Schlussnamen sind unsicher; der König אבים 1 Kön. 15 1—8 heisst in 2 Chr. 13 אביה und so noch einige.

Wenn nun die ergänzende und umgestaltende zweite Urkunde ausschliesslich den Namen Jhvh gebraucht, zur Kennzeichnung der Identität in 2 und 3 ה' אלהים gebraucht, ebenso 15 2. 8 אדני ה', wie so häufig in Amos, so würden wir damit nicht so tief heruntergeführt, und nicht auf Juda hingewiesen

werden, es könnte schon zu Elias Zeit in Israel geschrieben sein; allein andere Umstände führen uns nach Juda und auf eine spätere Zeit. Offenbar lässt der zweite Erzähler Juda und überhaupt die älteren Söhne und Lea mehr in den Vordergrund treten, ihm gehört die Wendung, dass Gott die Lea gerade bevorzuge, weil Jakob sie hasst, 29 30—35. Simeon und Levi gehen nicht frevelhaft gegen Schechem zu Werke, sie rächen die verletzte Ehre ihrer Schwester, Zusatz in c. 34. Während Joseph sich durch Klatscherei den Hass seiner Brüder zuzieht 37 2b, rettet ihn Juda V. 26; die Unthaten in der Familie Judas werden durch יבום entschuldigt, Zusatz in c. 38. Juda wird vorausgeschickt nach Aegypten, 26 28. Mehr noch als die Person, ist das Gebiet Juda's in den Vordergrund gerückt, der Süden, die Gegend um חברון, jener erste Regierungssitz Davids. Dorthin zieht Abraham mehrmals 12 9. 13 1. 18. 15 19 (Verheissung der קיני und der קנזי), er wohnt lange im Philisterlande 21 33b; dort stirbt Sarah und wird begraben, Zusatz in 23 2. 19. 20. Von dort kommt Isaak nie weg, dorthin zieht Jakob 35 27, von dort schickt Jakob den Joseph nach den Brüdern 37 14, auf der Wanderung nach Aegypten weilt Jakob in Berseba 46 1—5a.

Wie die Stellung nach Innen verändert ist, so auch nach Aussen. Babel und Aschur — das zum ersten Male mit Pul unter Menachem's Regierung hervortritt und von nun an nicht mehr von dem Schauplatze verschwindet 2 Kön. 15 19 — sind mächtig und feindlich 10 4—12, und sündhaft 11 1—9. Auch Aegypten ist feindlich und wird frühzeitig bestraft und mit Strafen bedroht 12 10—13. 15 13 ff. Isaak soll nicht nach Aegypten 26 2. Hinabgedrückt wird Ismael, seine Mutter wird schon vor der Geburt weggeschickt, er wird ein פרא אדם Zusatz in c. 16. Nicht sie, sondern Midianiter verkaufen Joseph 37 28a—36. Freundschaftlicher ist das Verhältniss zu Aram, dem Nebenbuhler Israels, von dort soll Isaak ein Weib erhalten c. 24. Feindselig hingegen ist das südliche Edom vonvornherein. (Jakob muss vor Esau fliehen, dem er den Segen entwendet, vor dessen Schwert er immer Scheu haben muss 25 13. 27 1—45.) Das deutet auf judäischen Ursprung, etwa zur Zeit Amazias, der Edom besiegt 2 Kön. 14 7. 10 (2 Chr. 25 11. 14. 19); dass schon ehedem dasselbe unter David geschehen 2 Sam. 8 13, 1 Chr.

18 12 und Ueberschrift zu Psalm 60 2, ist wohl Antedatirung. Zu den Philistern ist das Verhältniss sehr zweideutig, 26 15 bis 33. Im Ganzen aber ist die Gesinnung gegen Alle ausserhalb Israels keine freundliche. Schon vonvornherein sind die Menschen schlecht 6 5—8, nur Sem erhält den Segen 9 26. Wieder werden die Menschen übermüthig 11 1—9, ganz besonders die Bewohner Sodoms 13 13; ihre Bestrafung 18 16—33, wobei ihnen wohl in demonstrativer Weise die Gewaltthaten zugeschrieben werden, die auf Benjamin angeblich lasteten (s. ob.). Die Situation passt für die Zeit zwischen dem israelitischen Könige Menachem und Pekach, also um die Zeit Usiahs und Jothams.

Die ganze religiöse Anschauung ist offenbar eine andere. Schon die Einfachheit der Verheissungen, das immerwährende unmittelbare Eingreifen Gottes, der von ihm zu jeder Handlung erst ausgehende Befehl zeichnet ihn aus. Jene Menschheitsbunde Beschneidung und Sabbath treten in den Hintergrund. Die מצבה ist verpönt, er verwandelt sie in מצפה 31 49 und in מזבח 33 20. Dafür tritt der מזבח mit den Opfern ein. Schon von vornherein ist Fleischgenuss den Menschen gestattet. Das involvirt Opfer; der Verehrer des Pflanzenopfers tödtet den des Thieropfers, muss aber dafür büssen. Aber bald tritt mit Noah schon die Scheidung zwischen reinen und unreinen Thieren ein, 7 2. Altäre werden von allen Erzvätern erbaut 8 20 ff. 12 8. 9. 13 4. 18. 35 1. 3. 7. 46 1. Demonstrativ darauf hingewiesen, dass ehedem das Menschenopfer geherrscht, aber durch das Thieropfer verdrängt worden c. 22. Blutgenuss wird untersagt 9 4.

Das wird nun besiegelt durch den Gebrauch des Namens Jhvh, der mit der vollsten Entschiedenheit hervorgehoben wird und zwar gerade als קרא בשם schon 4 26, אז הוחל לקרא בשם ה׳ 12 8. 13 4. 21 33. 26 25 sonst nur noch 2 M. 33 19. 34 5. Das ist entschieden demonstrativ und fast gegen Jakob, der aber dennoch 28 21 sagt: והיה ה׳ לי לאלהים.

§ 39. Exodus.*)

Wir sind nicht berechtigt, denselben Erzähler für die ersten 4 Bücher anzunehmen. Mit Exodus beginnt eine neue Geschichte,

*) Sommersemester 1874.

ein neues Werk tritt uns entgegen, das etwa die Genesis kennt, aber selbständig ist, mit ganz anderen Anschauungen und Tendenzen, mit anderer Situation nach Innen und nach Aussen. Die Stämme sind völlig losgelöst von Jakob; sie sind durchgehends בני ישראל und da ist characteristisch gerade der Anfang, der offenbar an Genesis anknüpfen will und 1 1—5 blos 1 M. 46 8—27 im Auszuge wiederholt, da ist את יעקב איש וביתו באו statt dort V. 8 יעקב ובניו und das merkwürdige incorrecte יצאי ירך יעקב V. 6, während dort richtig V. 26 die nach Aegypten gekommenen יצאי ירכו 66, und Joseph mit drei Personen, und den כל הנפש הבאה ליעקב, also mit Jakob 70. Während er hier die weitere Familie übergeht, scheint er das 6 14 ff. nachholen zu wollen; ja er beginnt vollständig ohne irgend welche Veranlassung zu wiederholen, doch hat er בכר ישראל für Genesis ב׳ יעקב; aber er gelangt nur bis Levi, den er weiter verfolgt und bricht dann ab. Man sieht, es ist ihm gar nicht um die Stämme zu thun, er setzt diese voraus und geht einem ganz anderen Zwecke nach. Das Interesse an der Hervorhebung oder Zurückdrängung des einen oder anderen Stammes ist gar nicht vorhanden. Allerdings wird Joseph als in Aegypten weilend bezeichnet 1 5; er und alle seine Brüder sterben daselbst 6, ein neuer König von Aegypten tritt auf, der Joseph nicht mehr kennt 8, und seine Spur ist von da ab wie verwischt. Von der Bedeutung der aus ihm hervorgegangenen Doppelstämme Manasse und Efraim erfahren wir gar nichts. Es war sicher Gelegenheit gegeben, Efraims zu gedenken. Er kennt und gedenkt Josuas als Krieg führend 17 9. 10. 14, als Moses immer begleitend 24 12. 32 17. 33 11, aber erwähnt niemals seine Abstammung, wie wenn er geflissentlich keinen Vorzug Efraims betonen wollte. Das thut er auch gegen keinen anderen Stamm — mit Ausnahme eines einzigen, der noch sogleich zu besprechen ist — und dennoch werden manche wie geflissentlich herangezogen. Da begegnet uns חור 17 10. 12. 24 13. Auch sein Stamm wird nicht genannt, doch erfahren wir ihn bei anderer Gelegenheit, denn sein Enkel בצלאל בן אורי בן חור למטה יהו׳ 31 2 zeigt ihn uns als Judäer (noch wohl wieder stillschweigend בת עמינדב אחות נחשון 6 23), wie neben ihm 31 6 אהליאב בן אחיסמך למטה דן ein Danite. Von der Verdrängung Rubens und Simeons ist keine Rede.

Aber einer wird ihm von Bedeutung, der gerade in der Genesis mit Misswollen genannt wird, Levi 2 1. 4 14. 6 16 ff. und ganz allgemein sogar 32 26 ff. Man sieht, auf ihn ist es abgesehen; Moses, wohl auch Aaron und Miriam in den Vordergrund treten zu lassen, ist die Absicht. Aber gerade Moses wird von den alten Propheten gar nicht genannt. Amos weiss gar nichts von ihm, Hosea sagt 12 14 בנביא העלה ה׳ את ישראל ממצרים ohne Namen, zuerst Micha 6 4, משה אהרון ומרים und das vielleicht alte 1 Sam. 12 8 את משה ואת אהרון, hingegen wahrscheinlich יהונתן בן גרשם בן מ(נ)ש׳ הוא ובניו היו כהני׳ לשבט הדני Richt. 18 30, wo die Beziehung zu דן. Den Zug aus Aegypten kennen die alten Propheten: Amos 2 10. 3 1. 9 7, aber keine Sclaverei (4 10 bezieht sich auf neuere Zeit), ebensowenig Hosea 2 17. 11 1. 12 10. 14. 13 4, auch nicht in der Stelle 1 Sam. 12 8. Erst die späteren Psalmen entlehnen unserem Buche.

Die Stellung innerhalb dieses Stammes ist merkwürdig, es wird mit Gewaltsamkeit Aaron herbeigezogen und der klaffende Zwiespalt beim goldenen Kalbe ist nicht ganz verdeckt und dennoch ist er der Geweihte, allerdings erst in späteren Psalmen. Miriam wird ebenso geflissentlich aufgenommen, zwar 2 4. 7 nicht mit Namen genannt, gar nicht 6 20, wohl aber 15 20 und da als אחות אהרן. — Besonders neben dem Auszuge die Errichtung des Tempels, wobei Judäer und Daniten vorzugsweise mitwirken und demnach sicherlich antijudäisch. Es ist ein conciliatorisches Buch.

Vor allen Dingen gilt es sich klar zu machen, dass die Urkundentheorie hier sehr wenig Stütze bietet, andere Momente müssen in den Vordergrund treten. Zuvörderst müssen wir uns von Zusätzen überzeugen. Dahin gehört, um Unsicheres ausser Acht zu lassen, 7 8—13. Das Wunder mit dem zur Schlange verwandelten Stab sollte nicht vor Pharao geschehen, gerade wie das mit der aussätzigen Hand (4 1 ff.). Aarons Schlangenstab verschlingt die anderen, eine sonst (8 22. 9 3) nicht übliche Steigerung, er wird nicht ein נחש (4 3. 7 15), sondern ein תנין (7 9. 10. 12). Die חרטמים heissen noch חכמים (11), was hier sonst nicht, aber doch 1 M. 41 8, aber auch מכשפים wie nirgends. Das בלטיהם (7 22. 8 3—14) wird aramaisirt (vgl. den Samaritaner überall). Dazu noch ויאמר . . . לאמר V. 8. Der Zusatz rührt von den Worten V. 15 her, und consequent

ist es, wenn die Samaritaner elf Wunder aufzählen (s. oben S. 143).

Späterer Zusatz ist ferner der Bericht über die Herstellung der Stiftshütte nach den Befehlen und zwar 35 30 — 36 2 Berufung Bezalels Wiederholung von 31 1—6 (v. 11), 36 8 — 38 20 die Hütte mit ihren Geräthen Wiederholung von 25 10—27 19 und 30 1—10; ferner 39 1—31 der Priestergewänder aus 28 5—43 Bezeugt wird die spätere Ergänzung auch noch durch andere Reihenfolge: Auftrag Geräthe (25 10 ff.) vor Zelt (26 1 ff.), Ausführung Zelt voran, Auftrag: Räucheraltar nachgeholt (30 1 ff.), Ausführung: zur Stelle 37 25 ff., wie Samaritaner auch im Auftrage umstellt; Ausführung bei Priestergewändern in c. 39. 40 achtzehn Mal כאשר צוה ה׳ את משה, die einzelnen Ausdrücke: für איש אל אחיו und אשה אל אחותה 26 3. 5. 6, die Ausführung אחת אל אחת (36 10. 12. 13), so Samaritaner immer, sogar bei den כרובים 25 20. 37 9 für קרש(ח) עשרים 26 18—20 heisst es 36 23—25 ע׳ הקרשים! ראו 35 30 ein falscher Plur. (s. oben S. 144).

Anderes bekundet sich als Wiederholung, ohne dass man es als spätere Ergänzung bezeichnen könnte, so 6 29. 30 von 10—12 und אני ה׳ (in 29) aus V. 2, während בני ישראל מארצו in V. 11 zurückbleibt — wie es scheint, eine abkürzende, schonende und die scharfe Hervorhebung des früheren אל שדי ignorirende Redaction.

Wiederholung ist 34 11—26 von 23 10—25. 32 und 33, aber freilich mit einer characteristischen Verschiedenheit: nur die erste Darstellung 23 11 weiss vom Brachjahre (als Ruhe des Feldes lediglich nach 3 M.); geringfügiger ist, dass die Begründung des Sabbaths 23 12, למען, in 34 21 fehlt. Hingegen kennt die erste Recension nicht die Vorschriften über Erstgeburt, die in der zweiten 34 19. 20 mit dem פסח in Verbindung gesetzt sind. Gerade darin, wie in noch anderen Umständen bekundet sich die zweite als Umarbeitung. Schon in Beziehung auf die Besitznahme des Landes, wie sie mühevoll und langsam von Statten geht, zeigt sich die erste V. 27—31, besonders 29 und 30 לא בשנה אחת als ursprünglicher, während die zweite es in V. 24 seltsam umwandelt und man sieht, sie hat die erste vor sich gehabt. Als eine berichtigte Umgestaltung ergiebt sich noch 34 25 זבח חג הפסח für חלב חגי 23 18. — Aber von

besonderer Bedeutung ist die Hervorhebung der Behandlung der Erstgeburt, namentlich der menschlichen, angeknüpft an Pessach. Von dem erstgeborenen Vieh als Opfer wissen freilich auch andere Bücher, 1 M. 4 4. 3 M. 27 26. 5 M. 12 6. 17. 14 23. 15 19; von einer Auslösung des Esels nichts und durchaus nichts von dem Menschen und nur 4 M. geht mit 2 M. Hand in Hand. Das hängt mit dem Umstande zusammen, dass es auf dem Erschlagen der Erstgeburt beruht, das wiederum kein anderes Buch kennt als die beiden, nicht die Propheten, nicht 5 M., nicht 3 M., sondern ausser späten Psalmen nur noch 2 M. und 4 M. 8 17. 33 4. Wir haben es hier mit einem Ereignisse zu thun, das eine Sitte erklären soll. Es ist offenbar, dass die Darbringung der Erstgeborenen unheimlich das alte Juda durchzieht. Wenn der König von Moab dies vollzieht (2 Kön. 3 27), so sagt Micha daran anlehnend 6 7 האתן בכורי פשעי, sonst nicht, nur noch in 2 M., wo 4 22 בני בכורי ישר' und dann die Drohung V. 23 הנה אנכי הרג את בנך בכרך (nur noch Jes. 31 9).

Man erklärt sich dies durch das Sterben der Erstgeborenen in Aegypten, das sich auch über das Vieh erstreckte 11 5. 12 29. 13 15. Daher die Heiligung des Viehes, wie des Menschen, die ausgelöst werden müssen, wenn sie nicht dargebracht werden können, an einigen Orten wie alt herüberhallend, sehr dunkel 13 1 קדש לי כל בכור . . . באדם ובבהמה לי הוא, 22 28 בכור בניך תתן לי, dann gemildert 13 13. 15 und eben in unserer Stelle 34 20, und dem entsprechend, wo die Leviten möglichst dafür eintreten, 4 M. 13 12 ff. — 8 16 bis 18. 18 15 f. sogar בהמת הלוי' 3 46. Mit diesem setzt auch offenbar 2 M., und nur dieses, die Beschneidung in Verbindung. Schon der Mosessohn 4 24 ff. neben בכורי besonders 12 44. 48 6. Die Vorschrift 1 M. 17 auf das Pessach beschränkt, während 4 M. 9 davon gar nichts weiss. — So ergiebt sich die zweite Recension als im Zusammenhang mit diesem Gedankengange stehend. Es ist ein offenbares Compromissverfahren der Unheimlichkeit des Menschenopfers gegenüber, gerade wie auch die Erklärung von חבן הילוד in 1 15 ff., die noch die künstliche Erklärung von dem Wunder der בכורי מצרים nicht kannte. Und hier entdecken wir allerdings eine alte Relation, die einfacher den Auszug aus Aegypten kennt, 13 17 ff., die

allerdings elohistisch ist. Auch die Grundlage des Berichts über Jethro's Besuch bei Moses ist elohistisch c. 18. Dieser Name V. 1 (4). 5 (8—11 jhvhistisch). 12. 15. 16. 19. 21. 23, aber auch die ganze Erzählung einfacher, menschlicher als 5 M. 1 12 ff., wo Jethro ignorirt wird. Die Grundlage des Dekalogs (c. 20) ist, als einer der ältesten Ueberreste, sicher bereits elohistisch, wofür auch 20 1 im Zusammenhang mit 19 3a der Name Elohim, und die Begründung des Sabbathgebotes mit der Schöpfung V. 12 (11) zeugt, desgleichen der Schluss V. 22 (21) ff., welcher den Altar überall angebracht wissen will. Auch die Rechtsbestimmungen von c. 21 sind wohl ihrer Grundlage nach alterthümlich, vgl. Eloh. 21 6. 13. 22 8. 27, freilich jhvhistisch umgearbeitet, und nun gar das eigenthümliche 24 8—11 (ויחזו את האלהים)!

Von besonderer Bedeutung ist die Beschreibung des tragbaren Heiligthums. Selbst abgesehen von den Wiederholungen in c. 35 ff. nimmt dessen Beschreibung einen sehr weiten Raum ein, ein Beweis, welchen Nachdruck der Verfasser darauf legt. Ein Vorbild des salomonischen Tempels ist es nicht, der weicht vollständig ab, es sei blos auf דביר und היכל hingewiesen, wie es beim salomonischen hervorgehoben ist, wovon hier keine Sylbe und so durchgehends. Im Gegentheile! Unser Verfasser, der israelitisch ist, will von vorn herein ein Opferheiligthum haben — allerdings später als der Elohist der Genesis, der von Altar und Thieropfern nichts weiss — das von Ort zu Ort wandert, und das ihm vollgültig ist, umgekehrt der judäische Deuteronomiker, dem blos מקום אשר יבחר gilt, der das frühere anderwärts Opfern während der Wüstenzeit als איש כל הישר בעיניו (12 8) bezeichnet, es nur duldet für den Eintritt ins Land, aber warnt השמר לך פן תעלה עלותיך בכל מקום אשר תראה V. 13, er weiss nur von einem ארון עץ für die לוחות 10 1—5. Hingegen will der Verfasser des Exodus mit Continuität eine Cultusstätte haben und er überträgt dieselbe auf den Wüstenaufenthalt, und auch in dem ursprünglichen Berichte unseres Verfassers — abgesehen von den Ergänzungen in 35 ff. — erkennen wir auch mehrere Entwickelungsstufen, zunächst ein Altar בכל המקום אשר תזכיר את שמי 20 22 (21), Kasten und Steine, ein Zelt אהל zu den göttlichen Offenbarungen 33 7 ff. er nennt es אהל מועד Zelt der Zusammenkunft, denn, באהל

מועד אשר אועד לך שמה (30 36) 43, dem einfachern האהל begegnen wir nur noch 4 M. und im Zusatz 5 M. 31 15, 2 Sam. 7 6 ואהיה מתהלך באהל, wo במשכן wahrscheinlich Zusatz ist (vgl. 1 Chr. 17 5 ואהיה מאהל אל אהל וממשכן); so auch Ps. 78 von den vorjerusalemischen heiligen Stätten V. 60 אהל שִׁכֵּן באדם (l. שָׁכַן כא׳), V. 67 וימאס באהל יוסף, daraus wird nun officielles אהל מועד und darin ist der durch einen Vorhang getrennte ארון mit עדות dort wird Licht angezündet ohne Erwähnung der מנורה, der מזבח ist פתח א׳ מ׳, dort wird geschlachtet 29 11. 42, gerade wie auch durchgehends 3 M. vgl. besonders 17 4 ff., dort verzehren die Priester die Opfergaben 29 32, in 4 M. ist פתח א׳ מ׳ der Sammelort vgl. besonders 10 3. Nun wird das א׳ מ׳ der eigentliche Ort der Priester, die allein dorthin kommen, und das Heiligthum überhaupt heisst א׳ מ׳, so noch 28 43. 29 4. 30. 30 18. 36. 31 7. 35 21, woraus der Ergänzer vielfach wiederholt, und diesem א׳ מ׳ begegnen wir ausser 3 M. und 4 M. noch einmal 1 Sam. 2 22 הצבאות פתח אהל מועד, was der Ergänzer 38 8 aufgenommen hat, während unser Schriftsteller 30 18 nichts davon weiss, und 1 Kön. 8 4, wo das אהל מועד in Salomo's Tempel gebracht wird. Unter diesem Zelte haben wir uns nichts weiter zu denken, als ein auf einzelnen Stangen aufgespanntes Teppichzelt. Allein auch in dem Reiche Israel genügte mit der Zeit solch schwankendes Teppichzelt nicht mehr und entstand dort auch nicht ein grosser fester unverrückbarer Tempel, da man sich ja nicht auf eine Kultusstätte beschränkte, so doch jedenfalls ein Zelt mit festeren Holzwänden. Das war nun kein אהל mehr, es ward nun doch das אהל als Wohnung Gottes betrachtet, wie ausser אהל שכן באדם Ps. 78 60 so oft, dass שכן von Gott gebraucht wird, d. h. zum משכן [und vielleicht hiess so das zu Schiloh, wie der allerdings späte Psalmist daneben ויטש משכן שילו]; wie wir aber namentlich c. 26 lesen, das אהל ward nun degradirt zum Teppich לאהל על המשכן 26 7, als wäre es eine Decke! משכן als Name des Zeltes kommt sonst gar nicht vor, mit Ausnahme des Zusatzes in 2 Sam. 7 6, wie der Ergänzer in 3 M. 8 10 — das demselben Ergänzer wie 2 M. 35 ff. angehört — und 17 4, der das Schlachten auf das Opfer beschränkt wissen will und deshalb die Worte להקריב קרבן לה׳ לפני משכן ה׳ anfügt, wie der Sam. und die 70 noch erweitern

(ZDMG. XIX, 607), allgemein בטמאם את משכני אשר בתוכם 3 M. 15 31 und ונתתי משכני בתוככם 26 11, selbst in Psalmen nur מ׳ כבודך 26 8, מ׳ שמך 74 7 oder gar im Plural 46 5 משכני עליון, oder 43 3 משכנתיך 78 28. 84 2. 132 5. 7. Nur in 4 M. häufig. Daraus wird nun gar beim Ergänzer משכן אהל מועד 40 2. 6. 29, was nur noch 1 Chr. 6 32 (v. 17) kennt, oder nicht minder seltsam המשכן משכן העדת 38 21, wie wiederum ausschliesslich in 4 M. אהל העדת 1 53. 9 15. 17 22. Allein עדת ist ursprünglich der Ausdruck für das Gesetz, den Dekalog 25 16. 21 und sonst. Daher לחות העדת 32 15. 34 29, auch הארן לעדת 31 7 und überhaupt ארון העדת 25 22. 30 6, aber unpassend für משכן und אהל, wo, wie es scheint, das מועד vermieden werden soll. So hat die Cultusstätte, und zwar ausserhalb Jerusalems hier ihre Geschichte.

Die Stellung, welche der Verfasser zu den Feier- und festlichen Zeiten einnimmt, ist höchst characteristisch. Den Sabbath sucht sich schon der Elohist der Genesis zu erklären, ihn kennt neben חדש Amos 3 5, Hosea 2 13 (11), 2 Kön. 4 23, wie nicht minder Jes. 1 13 חדש ושבת (ומועדיכם). Während der Neumond als sichtbare Naturerscheinung seine Erklärung in sich trug, ist man von vorn herein mit dem eingelebten Sabbath in Verlegenheit. Der Elohist sieht in ihm ein allgemein Menschliches, den Beschluss der Schöpfung und so auch der Dekalog des 2 M. 20 9; aber das genügte nicht, er musste israelitisch werden, dazu macht ihn 31 16. Allein da ist noch das specifisch israelitische gewaltsam herbeigezogen, es wird daraus das Aufhören des Manna am 7. Tage 2 M. 16 5. 22. Allein da ist immer nur das Ruhen Gottes, wozu aber die unsere? So gelangt man zu למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר 23 12, also ist der Sabbath eine Erholung von anstrengender Arbeit בחריש ובקציר תשבת 34 21 (aber dennoch nicht ohne Anknüpfung an den Auszug aus Aegypten, wie im Dekalog des 5 M.). Sowohl im Dekalog als auch in den beiden anderen gesetzlichen Stellen wird die übliche Feier des Sabbaths zum Gebote, jedoch ohne dass Strafe für Verletzung erwähnt würde; dahin gelangt man erst 31 14. 15 מות יומת und ונכרתה und 35 2 מות יומת mit dem neuen Gebote לא תבערו אש, hier auch שבת שבתון, während bei Manna erst שבתון שבת קדש.

Ein zweites offenbar altes Fest ist das Pessachfest (dennoch wissen die alten Propheten nichts davon). Es hängt mit den ältesten schauerlichen Gebräuchen zusammen. Die Menschenopfer werden ersetzt durch Auslösung der Erstgeborenen durch die Beschneidung, die der Elohist der Genesis so nachdrücklich hervorhob, aber auch durch andere Verstümmelung, das ist der Sinn des Kampfes Jakobs mit dem Engel, 1 M. 32 26 ותקע כף ירך יעקב, und 32 והוא צלע על ירכו, und daran sich knüpfend das Verbot des גיד הנשה 33, aber auch bei den Jebusiten 2 Sam. 5 6 כי אם הסירך העורים והפסחים, 8 ואת הפסחים ואת העורי' שנאי נפש דוד על כן יאמרו עור ופסח לא יבוא אל הבית (vgl. 1 Kön. 18 26 ויפסחו על המזבח), aber endlich dafür ein פסח Fest im חרש האביב angenommen wird, es ist ein eiliges Springen (בחפזון vgl. 5 M. 16 3, חפז zittern, 5 M. 10 34 ff. 2 Kön. 17 15. Ps. 48 6. 104 7 u. s. f.). Ausser dieser Hauptstelle keine Zeitangabe 13 4 ff. 23 15. 34 18, überall aber מצות; denn das Mehlopfer ist מצה 3 M. 2 4. 5, besonders 11 לא תעשה חמץ כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו und zwar ein ganzes שה 12 4, dann 46, לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה ועצם לא תשברו בו, wiederum für חמץ — ונכרתה 12 15. 19. Der ח' האביב nun ist der nächsterste Monat 12 2. Aber welches ist der erste? Da musste zwischen Norden und Süden ein Unterschied eintreten, dort war er später, daher die Ausgleichung פסח שני, die 4 M. 9 6 ff. und 2 Chr. 30 2 ff. an die Hand gegeben wird, wie nicht minder für das Herbstfest חדש השמיני, das Jerobeam sich erdichtet, 1 Kön. 12 32 ff. Dann ganz ohne Zeitangabe חג הקציר בכורי מעשיך 23 16, und ח' שבעת בכורי קציר חטים ähnlich wie in 5 M. 15 9 ff. und nicht minder unbestimmt 3 M. 23 10 und 22, 4 M. 28 26 ff.

Endlich das Herbstfest unbestimmt חג האסיף בצאת השנה 23 16 und 34 22 חג האסיף תקופת השנה wie 5 M. 15 13 ff., bestimmter 3 M. 23 34 ff., Jobel 4 M. 29 12 ff.

Zusatz חטאת הכפורים אחת בשנה ohne Zeitangabe 30 10, unbekannt dem Deuteron., wohl aber 3 M. 16 29 mit Zeitangabe. Dann 23 27 ff. 25 9 f. 4 M. 29 7 ff.

Unbekannt hingegen der erste Tag des siebenten Monats; wie 5 M. nur 3 M. 23 24. 4 M. 29 7 ff.

Die Beziehungen zu anderen Völkern sind sehr karg in Exodus. Im Ganzen können wir nur über zwei sprechen, denn

nur sehr gelegentlich sind erwähnt die Philister דרך ארץ פלשתי 13 17, ים פלשתים 23 31, eben אדום und מואב im Liede am Meere 15 14. 15. Sie sind die Küstenbewohner im Süden. Andere מדין und עמלק. Mit diesen umherschweifenden Stämmen hat es seine eigenthümliche Schwierigkeit, sie einen sich und gehen wieder auseinander. Midian ist von Abraham (mit Keturah) abgeleitet 1 M. 25 2, wie Ismael von ihm mit Hagar. Sie sind eigentlich verwandt mit den Ismaeliten, so dass sie mit diesen 1 M. 37 28. 36 abwechseln und von ihnen, Richt. c. 6—8 Israel die Bekämpften, sind, dann V. 24 gesagt wird כי ישמעאלים הם. Auch mit Amalek sind sie eng verbunden, daher Richt. 6 3. 33. 7 12 בני עמלק ובני קדם. Letzteres ist der allgemeine Name der ausserisraelitischen Abrahamiten-Stämme 1 M. 25 6.

Nun begegnen wir anderswo den Midianiten bald als alten Feinden Israels, bald als Wandergenossen, als feindlich 4 M. 22 4, mit Moab 25 6. 14. 18 die buhlerische Midianiterin, und dann gegen sie der Kriegszug, ein voller Vertilgungszug c. 31, und so ist auch bereits unter Gideon der Kampf wider sie Richt. c. 6—8, eine Erinnerung die so lebhaft blieb, dass man sagte החתות כיום מדין Jes. 9 3, כמכת מדין בצור עורב das. 10 26 und wohl auch Hos. 10 14 כשד שלמן בית ארבאל, d. h. צלמנע ביד ירובעל. Andererseits erscheinen sie als Wandergenossen 4 M. 10 29, wo Moses den חבב בן רעואל המדיני חתן משה weiter mitzuziehen auffordert, und es zweifelhaft ist, ob er dieser zweiten dringenden Aufforderung אל נא תעזב אותנו nach seiner ersten Weigerung Folge geleistet, aber jedenfalls wiederholt sich die Angabe in Sauls Munde 1 Sam. 15 6, der den קיני auffordert sich von Amalek zu sondern um ihn nicht bekämpfen zu müssen. Dieser קיני ist eben der בני חבב חתן משה, wie es von חבב הקיני heisst Richt. 4 11, dessen Weib Jael V. 17 ff. sich als Bundesgenossin erweist, ja die בני קיני חתן משה haben mit Juda zusammen Eroberungen gemacht Richt. 1 16, wie sie neben ירחמאלי, welche Chezroniten resp. Kalibiten waren, 1 Chr. 2 9. 25. 26. 42, als im judäischen Süden vorkommend 1 Sam. 27 10. 30 29. Daher auch הקיני wie קניזי und קדמני 1 M. 15 19 zum einstigen Erbe Israels gezählt wird, also Fremde, in Israel aufgenommen, wie denn קנוי ein Edomiter, 1 M. 36 11. 15. 42 in der Genealogie Kalebs immer wiederkehrt,

bald als Vater bald als Sohn, während קדמני die קדם נ
Wir begegnen ihnen unter Saul bei Amalek, wie oben
mit Amalek. Bileam schaut auch in seiner Weissagu
Keni 4 M. 24 21, gleich nach Amalek. Diese enge Be
zwischen Midjan und Israel, namentlich Moses, erklä
unser Buch, indem es den Moses zur Flucht dorthin ge
darstellt und so mit dem כהן מדין in Verbindung bring
es ist, als wenn es die bekannten Namen scheute: den
חבב ignorirt es gänzlich, des רעואל gedenkt es einmal
es bringt mit neuem Namen, einmal יֶתֶר 4 18, gewöhlic
in c. 3. 4. 18, der sonst als Schwiegervater Moses nic
kommt, aber doch in eigenthümlichen Beziehungen ers
Jether heisst der Erstgeborene Gideons, der die Midjani
Fürsten tödten soll Richt. 8 30; so heisst ein Kalebite
2 32, auch 4 17 Bruder des עֵפֶר, welcher auch Sohn
genannt wird 1 M. 25 4 und neben ihm auch in
und מֶרֶד der בתיה בת פרעה zum Weibe genommen
Aber noch mehr; der Vater des Judäers עמשא ist יתר
2 5, der seltsam 2 Sam. 17 26 יתרא הישראלי genann
(Urschr. 361 f.), Abänderung für יתר הישמעאלי, wie es
2 17 erhalten ist. So spielt der Name יתר in den ismae
midjanitischen Beziehungen gegen Israel, vorzugsweise
hinein, und er drang nun auch in die ältesten freundschaf
ja verwandtschaftlichen Verbindungen ein, und Jithro
einer Weise dargestellt, dass man ihn in der That al
Genossen in allen Beziehungen ansehen darf.

Ein feindliches Verhältniss zu Midjan tritt nirgends
Anders ist es mit עמלק. Er ist ein קנזי, ein Edomit
Sohn einer פילגש 36 13, aber er ist der Urfeind. Wi
mit Midjan, namentlich den Kenitern, in Berührung tri
diese allmälig in sich aufnimmt, so hat Efraim Bezieh
Amalek Richt. 5 14 מני אפ׳ שרשם בעמלק, und nicht
Benjamin אחריך בנימן בעממיך. Benjamin hat diesen E
niedergeworfen 1 Sam. c. 15, doch Benjamin war aus
Lande schon zurückgedrängt, Amalek wird von Efraim
Josua besiegt 2 M. 17 8–16, freilich nicht von ihm
Aaron und Chur, d. h. Judäer, leisten Beistand 10 und 1
im conciliatorischen Sinne unseres Buches.

einem conciliatorischen Verfahren drängt nun aber auch
ichende Gottesdienst zwischen Efraim-Israel und Juda;
nn auch durch Elias Jhvh erkannt, doch noch der
nst, wie er durch Jerobeam I. eingeführt worden sein
n. 12 29 ff. mit Priestern, die in Juda als Nichtleviten
rkannt werden (כהני מקצות העם אשר לא היו מבני לוי).
t unser Verfasser als ein aus alter Zeit Stammendes
עגל fertigt Aaron an — welcher der echteste Priester
: — und Israel ruft [oder richtiger ויאמר V. 4 wie 70
383)] אלה אלהיך אשר העלוך מארץ מצרי wie 1 Kön.
o eben die בני לוי jedoch לה׳ sich weihen V. 26—29.
aron und das ganze Volk in diesem Abfall mit hinein
n, während sogar im Gegentheil der überhaupt den
ngebende Josua auch hier an seiner Seite ist V. 17.
st denn offenbar Israel noch mächtig genug, aber nicht
ıda, mindestens im Aufstreben und es ist nun Mahnung
landsfreunde, dass beide Reiche eng zusammenhalten,
ämme, denn auch die jenseitigen werden ausdrücklich
Verbande gehörig hervorgehoben, es wird nicht blos
nfolge 1 2 ff. vollständig angegeben, um auf Levi zu
Reuben's und Simeon's Geschlechtsfolge kurz vorge-
14. 15, sondern dass Moses zum Bundesschlusse errichtet
שתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישר 24 4. Wir
emnach vor dem Einfalle Tiglath Pilesers I, 2 Kön.
va unter Amazia, dem Könige Judas, der seine Macht
dom entfaltet, und Joas, dem Enkel Jehu's, Vater
s II, der den Uebermuth Judas züchtigte das. 14 8 ff.
r der patriotische Mahnruf wohl an der Zeit.
Dunkelheiten sind nicht alle gelöst, die Bestandtheile
ondert, was durchaus nicht mehr gelingen kann, aber
dpunkt gewonnen. Legen wir uns noch die Frage vor
Verhältniss des 2 M. zum 5 M. Es gilt zunächst
ältniss der Gesetzgebung. I. Der hebräische Sclave
2 כי תקנה, 5 M. 15 12 כי ימכר לך, 2 M. חנם, 5 M.
תעניק, 2 M. 3. 4 אם בגפו. 4 M. fehlt. אם (את אשתי
5 M. 16 17 וכי (את ביתך) אל האלהים 5 M. fehlt, auch
א 2 M. 7. 10. Magd וכי ימכר איש את בתו werde Bei-
ı. 5 M. V. 12 אמה העבריה, 17 ואף לאמתך, vgl. Jer.
2 M. 13 ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה ausgeführt

5 M. 19 1—10. V. 14 ausgeführt, 5 M. V. 11—13. 2 M. 15—17 ומכה אביו fehlt. 5 M. 16 וגנב איש (entspricht 28 7; aber abgesehen von dem dortigen והתעמר בו zeigt sich die Abhängigkeit in dem Missverständniss des hiesigen ונמצא בידו. Das heisst offenbar: er wird gefunden in der Hand des Käufers, das ist allerdings etwas incorrect ausgedrückt, und 5 M. nahm es wohl: und er wird in der Hand des Diebes gefunden, was dem Vorangegangenen widersprechen würde). Er umschreibt daher mit וכי ימצא als stände blos ונמצא wird aber 22 1 und 6 אם ימצא הגנב wie ja כי ימצא bei dem 5 M. sehr üblich ist. מקלל אביו fehlt 5 M., wie auch viel Civilrechtliches 18—25; nur wird נפש תחת נפש וגו׳ 23—25 auf die falschen Zeugen angewandt 5 M. 19 21, weit ähnlicher 3 M. 24 17—21. 2 M. V. 26. 27. Verletzung des עבד או אמה, für ישלחנו (oben 25 יצא 5 M. 15 12. 13. 18 תשלח, 16 יצא). 2 M. 28—32 stössiger Ochs (29 וגם בעליו יומת; 32 עבד או אמה); 33. 34 בור; 35. 36 שור — שור; 37 גנב שור או שה; fehlt Alles im 5 M. Wie verhält sich letzteres zu 2 Sam. 12 6, hat dessen Verfasser unser Buch gekannt? oder ist unsere Bestimmung aus dieser Geschichte abgeleitet? ארבעתים ist etwas ungewöhnlich und daher mit Absicht gewählt, 70 haben שבעתים. Hat man dies an unserer Stelle geändert? Freilich Thargum und Midrasch steigern es, aber es könnte die Aenderung immerhin früh gemacht worden sein.— 22 1—14 fehlt Alles. V. 15. 16. Verführung einer Unverlobten, nimmt sie zum Weibe, bei der Weigerung des Vaters כסף ישקל. מהר nur noch 1 M. 34 12 und 1 Sam. 18 28. 5 M. 22 28. 29 nimmt sie zum Weibe und giebt dem Vater, das in 5 M. Vorangehende setzt bereits das Doppelte ארוסין und נשואין voraus, 20 7 ארש אשה ולא לקחה, 28 30 אשה תארש ואיש אחר ישגלנה — 2 M. 22 17 מכשפה vgl. 2 Kön. 9 22. Neh. 3 4. Jes. 47 9. 12. 5 M. 18 10 ומכשף wie Zusatz 2 M. 7 11. Jer. כשף (Mal. und Dan. מכשפים). — V. 18 שכב עם בהמה 5 M. 27 21 ארור, wo weitere Ausführung der Blutschande, die nicht mehr in 3 M. 18 und 20 und 2 M· nicht kennt. — V. 19 mit seinem יחרם (das blos hier und noch 3 M. 27 28. 29 hat, 4 M. 18 14 כל חרם בישראל לך יהיה), mit seinem kurzen לאלהים, das der Ergänzung bedurfte, in בלתי לה׳ לבדו, beim Sam. אחרים. — V. 20 גר welches 23 9 (תלחץ, er ist ein Stück Sclave ... ידעתם את נפש הגר) getrennt von יתום und אלמנה), ausgeführt in 10 18—19

(ואהבתם), 5 M. 24 14 מברך — תעשק, 17 לא תטה משפט גר ויתום, 27 19 ארור מטה משפט גר יתום ואלמנה, und das immer wiederkehrende לגר וליתום. — V. 21 אלמנה ויתום לא תענון. — 24—26 נשך wie noch 3 M. 29 35. 36 für den עני und כל 5 M. 23 20. 21 נשך für Jeden, auch 24 10 ff. עבוט mit Unterschied zwischen רעך und dem Armen — V. 27 für einen so bedeutsamen Gegenstand in merkwürdiger alterthümlicher Kürze, wovon 5 M. nichts weiss, wohl aber 3 M. 24 11—23, in derselben Stelle, die schon oben als 2 M. 21 11. 23—25 deckend bezeichnet worden, aber mit dem eigenthümlichen Unterschiede V. 15. 16 כי יקלל אלהיו ונשא חטאו ונקב שם ה' מות יומת; man möchte es als Gegensatz zu der Geschichte von Naboth 1 Kön. 21 10 ff. betrachten, der, angeblich ברך אלהים gesteinigt worden, was in 3 M. nur von dem נקב שם ה' gesagt wird. — Auch die Zusammenstellung von אלהים ומלך wie hier אלהים und נשיא führt uns in eine Zeit, wo der Herrscher des Volkes der Repräsentant des Gottesdienstes ist. — V. 28 wieder scheinbar alterthümlich, מלאה und דמע sind biblische Hapaxlegomena; 4 M. 18 27 nimmt מלאה מן היקב allerdings auf, und ebenso das schwer zu erklärende פן תקדש המלאה הזרע neben תבואת הכרם 5 M. 22 9, wo man nicht weiss, ist es Wein oder Korn. דמע kommt gar nicht weiter vor, wohl aber samar. gleich חֵלֶב, wie 4 M. 18 12 כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם und kehrt später als תרומה zurück; selbst לא תאחר ist ungewöhnlich, da אִחֵר sonst säumen, zögern, nicht aber verzögern, zurückhalten bedeutet, so nur noch im Zusatz 1 M. 24 56 vorkommt; es scheint allerdings von der Erstlingsfrucht zu handeln, was dann in 23 19 und 34 26 als ראשית בכורי אדמתך wiederkehren würde und ausser ebenda als חג הקציר בכורי מעשך 23 16 oder בכורי קציר חטים 34 22 — vgl. 3 M. 23 17 בכורים לה' und 20 לחם הב', 4 M. 28 26 וביום הב' noch selbständiger als מנחת בכ' 3 M. 2 14 und בכורי כל אשר בארצם 4. M. 18 13, dort als אשה לה', hier לך יהיה, dem Priester, dann im 5 M., das diesen Namen nicht kennt, dafür ראשית כל פרי האדמה 26 2 ff. hat mit andern Ceremonien. Es hat sich eine feste Form nicht gebildet. Dann das harte בכור בניך תתן לי (vgl. oben), auch auf das Vieh ausgedehnt, hier allein die Bestimmung ביום השמיני תתנו לי, während sonst der בכור entweder, wie in 3 M. und 4 M., ohne Zeitbestimmung dem Priester zuertheilt wird, während 5 M.

15 20 לפני ה׳ אלהיך תאכלנו. In 3 M. 22 27 ומיום השמיני והלאה ירצה allgemein für die Tauglichkeit, aber nicht für die Verpflichtung des Opferns. Hier offenbart sich der alte Zusammenhang zwischen dem Opfer der Erstgeburt und der Beschneidung und gar V. 30 enthält eine ganze Geschichte ואנשי קדש תהיון לי — ein starker Ausdruck — scheint zum Vorhergehenden zu gehören, geheiligt durch die Darbringungen. Das 5 M. aber bezieht es wie unsere Verseintheilung auf das Folgende und wendet es 14 21 in seiner Weise לא תאכלו כל נבלה mit dem hinzugefügten כי עם קדש אתה לה׳ אלהיך. Unser Verfasser kennt nur טרפה wie oben 22 12 vgl. 1 M. 31 39, während 3 M. 7 24. 17 15. 22 8 und desgleichen Ez. 4 14. 44 31, daneben immer נבלה und zwar als verunreinigend, so dass es Priestern, die sich nicht verunreinigen dürfen, gar nicht zu essen gestattet ist, während Andere zwar dadurch sich verunreinigen und sich dann wieder reinigen müssen, aber ohne dass ihnen der Genuss untersagt ist, während 5 M. am angegebenen Orte nur נבלה und gar nicht טרפה kennt, aber den Genuss untersagt, weil es von Verunreinigung nichts wissen mag, und auch unser Buch weiss nichts von Unreinheit wie überhaupt die alten Bücher. Dort sind es wohl Götzenmahle; wie Amos 7 17 das Ausland אדמה טמאה heisst, so Hos. 9 3. 4 den Genuss von solchen Mahlen, und ist Richt. 13 7. 14 auch nichts anderes darunter zu verstehen. Welches der ältere Standpunkt, ist leicht zu ersehen: נבלה schliesst טרפה ein und nicht umgekehrt, 5 M. kennt טמא, will nichts von ihm wissen; 2 M. kennt es gar nicht. Selbst לכלב תשליכון אותו ist bezeichnend. Die wilden Hunde kennt nur unser Buch, und die Geschichte der Isebel 1 Kön. 21 19. 23. 24. 22 38. 2 Kön. 9 10. 36. Dann bei Jerobeam's Nachkommen 1 Kön. 14 11, bei Baesa 16 4, altisraelitisch, während sonst der כלב als verächtliches Thier erscheint.

23 1. 2 höchst einfach, während in 5 M. viel über Zeugen. (Der Ausdruck עד חמס — חמס überhaupt nur noch 1 M. 6 11 sonst poetisch — entlehnt 5 M. 19 16. — V. 2 setzt das ganze Volksgericht voraus.) — 3 ודל, ein in der Prosa sonst nicht weiter vorkommendes Wort, das überhaupt 5 M. nicht erwähnt, indem es das gerechte Gericht im Allgemeinen fordert, sowohl 1 16. 17 wie 16 18—20; unsere Stelle lag 3 M. 19 15 vor, es reihte sie, deutend und erweiternd, zu (לא תשא פני דל) ולא תהדר

הדר פני) auch 19 32. Klgl. 5 12) פני גדול בצדק תשפט עמיתך, denn was hier gesagt ist, scheint 6 und 7 ausgeführt zu sein. 4 5 hat sein Analogon 5 M. 22 1—6, das eben schon erweiterte Verhältnisse vor Augen hat. Dem Verfasser des 2 M. ist das bei einem אח selbstverständlich, nur für einen שנא und אויב bedarf es der Mahnung, man kennt sich auch gegenseitig, das שה ist mehr in der Heerde, der Ochs ist kein Lastthier; dabei scheint es, dass die Worte וחדלת מעזב לו die eigenthümliche, vielleicht missverständliche Umschreibung in והתעלמת מהם erfahren haben.

Man möchte glauben, dass V. 6—19 erweiterten geordneten Zuständen angehören, da neben den festgestellten Festzeiten, bestimmtere Institutionen vorausgesetzt werden. Das Stück besteht aus Wiederholungen: 6 wiederholt 3; תטה משפט keineswegs so ursprünglich, הטה verbindet sich vielmehr mit der Person, Jem. vom Wege ablenken אביונים בשער הטו? Amos 5 12. Jes. 10 להטות מדין דלים, 29 21 ויטו בתהו צדיק vgl. Spr. 18 5 להטות צדיק במשפט, Mal. 3 5 ומטי גר, wohl aber הטה משפט 5 M. 16 19. 24 17. 27 19, freilich ausser Klgl. 3 35 auch 1 Sam. 8 3. Auch אביון ist ein Lieblingsausdruck des 5 M., sonst nirgends im Pentateuch, überhaupt in Prosa, nur zwei Male in unserem Stücke, hier und V. 11. Selbst שקר, das חמס mildernd, ist nur dem 5 M. 19 18 entsprechend (vgl. noch 3 M. 19 11 לא תשקרו). Ebenso ist שחד 5 M. 10 16. 16 19. 27 25 merkwürdig übereinstimmend wiederum mit 1 Sam. 8 3 und die ganze Phrase כי השחד יעור ist völlig identisch mit 5 M. 16 19 und entspricht mehr seinem gehobenen Styl als dem des einfachen 2 M. — V. 9 wiederholt 22 20 und das hier hinzugefügte כי אתם ידעתם את נפש הגר entspricht der Einschärfung in 5 M. וזכרת כי עבד היית. Und nun das שמטת הארץ V. 10. 11 von dem nur noch 3 M. weiss, dann der Festkalender, die Wiederholung der בכורים in V. 19 und endlich das seltsame לא תבשל גדי בחלב אמו, das 34 26 wiederkehrt und 5 M. 14 21 aufgenommen wird, das auch weiter nichts als anderer Ausdruck ist für das obige ביום השמיני תתנו לו 22 29.

So haben wir hier ein Buch der seltsamsten Mischung vor uns. 1. Auszug aus Aegypten mit den Wundern, die sonst nicht erwähnt werden. 2. Restituirung der Leviten und Priester und die Einigung derselben. 3. Leise Einheitsversuche zwischen

Juda und Efraim; besondere Entschuldigung des Kälberdienstes in Letzterem. 4. Versuche der Einigung zwischen Elohim und Jhvh. 5. Freundliches Verhältniss zu Midjan, wo von anderswo Anklänge ohne Gedenken der feindlichen Berührungen; hingegen Feindschaft gegen Amalek, wie sie später weniger hervortritt. 6. Berechtigung der nichtjerusalemischen Cultusstätten und Ausmalung des alten Tempels unter verschiedenen Formen als אהל und dann als משכן. 7. Das Opfer des Erstgeborenen in Verbindung gesetzt mit פסח. 8. Der ausführliche Festkalender, doch flüssiger als die spätere Satzung. 9. Einfache Gesetzgebung, an den alten Dekalog sich anschliessend, doch bereits in erweiterter Form. 10. Versuch einer umgestalteten Gesetzgebung in einem Zusatze. 11. Unkenntniss verbotener Speisen, Unreinheit. 12. Specielle Gesetze, namentlich für die Herstellung der Stiftshütte. Um zur rechten Würdigung des Buches zu gelangen, muss 13. auch das Verhältniss zu andern Büchern, namentlich 5 M., wo wir vollständige Umarbeitung desselben wahrnehmen, betrachtet werden.

Das Buch ist weder ursprünglich noch in seinem Verlaufe eigentlich judäisch, aber auch keineswegs gegen Juda; es ist von alter Grundlage, in den Nerv der ganzen Gedankenanschauung eingreifend, aus der ganzen vollen Volksanschauung im religiösen und staatlichen Leben hervorgegangen und mit aller Sorgfalt und Rücksicht verarbeitend. Gerade aber weil es das ganze bürgerliche und religiöse Volksleben umspannen will, ist es ausgestaltet, umgearbeitet und durch Zusätze erweitert worden, so dass es, wie es uns vorliegt, keinen einheitlichen Character hat.

§ 40. Leviticus.

Auch bei diesem Buche stehen wir vor den grössten Schwierigkeiten und die Ansichten über dasselbe gehen mächtig auseinander; das Verhältniss zu 5 M. wird von den entgegengesetztesten Seiten aufgefasst. Welcher Art die Abhängigkeit der verschiedenen Bücher von einander ist, darüber hat sich die Kritik in sehr abweichender Weise geäussert: Die Einen geben dem Deuteronomiker die Priorität (in neuester Zeit Kalisch Comm. j. Z. X, 270; Zunz, DMG. XXVIII, 76—84), die Anderen dem 3 M. Ganz haltlos ist, was von dem Standpunkt der

Zusammengehörigkeit der Bücher gesagt wird, von einem Elohisten und Jhvhisten ist in diesem Buche noch viel weniger eine Spur als in 2 M. Dass mehrere Bestandtheile des Buches Merkmale tiefer Jugend an sich tragen, dass hie und da Einzelnes nachexilisch ist, wird sich immer mit grösserer Sicherheit herausstellen; aber andererseits wird auch die Ueberzeugung zu gewinnen sein, dass das 5 M. von 3 M., nicht dieses von jenem abhängig sei, dass darin ferner Stücke von hohem Alter anzutreffen sind, so dass die ganze Anlage auf einer alten Grundlage ruht. Wie ist es einem späteren Verfasser möglich, auch für die alte Zeit nur von אהל מועד zu sprechen, nie von משכן — denn beide Male, wo es vorkommt 8 10. 17 14, sind Zusätze; 15 31. 26 11 hat allgemeineren Sinn — während er den Ausdruck מקדש gar manchmal sich entschlüpfen lässt. Sollte einem so späten Schriftsteller, dem es (c. 23) so sehr darauf ankam, den Festkalender mit den Opfern festzustellen, nicht einmal ein Monatsname aus den späteren Benennungen entschlüpft sein, sollte das historische Bewusstsein in ihm so lebendig gewesen sein, dass er mit grosser Sorgfalt sich des zu seiner Zeit Herrschenden enthält? Wie ist es möglich, dass er in seiner Gesetzgebung, die von den verbotenen Ehen so umständlich handelt, gerade die Schwagerehe und das Verbot der Rückkehr der Geschiedenen nach ihrer Ehe mit einem anderen Manne ganz ignorirt? Es mag erklärlich sein, dass er das Königsgesetz ganz umgeht, es mochte nicht in seiner Tendenz liegen, aber ist es denkbar, dass er in seinen Androhungen das יולך ה׳ אותך ואת מלכך aus 5 M. 28 36 gleichfalls mit Absicht übergangen habe? Auch von einem נביא weiss er Nichts; war dem späteren Priester dieses Institut aus alter Zeit so fremd oder so widerstrebend, dass er es vollständig ignoriren mochte? Allerdings, einen Priester vom reinsten Wasser haben wir hier vor uns, und nur Weniges was ausserhalb des priesterlichen Gesichtskreises lag, kann sein Interesse fesseln, geschichtliche Ereignisse sind für ihn gar nicht vorhanden; aber selbst hier treffen wir auf Umstände, die sehr zum Nachdenken auffordern. Dass wir es mit einem priesterlichen Verfasser zu thun haben, dem lediglich die Aufgabe des Priesterstandes am Herzen lag, für den das religiöse Leben in der Stellung der Priester und im Opfercultus erfüllt war, entging auch der alten Zeit nicht,

so dass sie wenigstens soviel erkannte, es sei ein Buch, das zunächst blos die Belehrung für die Priester geben wollte, und sie nennt es mit Recht תורת כהנים, was die 70 *Λευιτικόν*, Leviticus. Aber der letztere Name — der Name ist falsch und aus späterer Auffassung — giebt uns wieder zu denken. Gerade von Leviten ist nicht im Geringsten die Rede — mit Ausnahme von 25 32—34, wo seltsamerweise Dinge vorausgesetzt werden, die noch gar nicht erwähnt worden, die entschieden späterer Zusatz sein müssen; — kann ein Priester der späteren Zeit die Leviten ganz vergessen, ignoriren, sind sie nicht immer die Tempeldiener geblieben? — Ereignisse kommen nicht vor, und dennoch zwei, und zwar eines, das ausser allem Zusammenhange mit dem ganzen Buche, 24 10 ff. über den מקלל, spätere Zuthat sein mag, das andere, von Nadab und Abihu 10 1 ff., das offenbar zum ganzen Gedankengange gehört, aber so höchst räthselhaft und unmotivirt darin sich ausnimmt. Was ist es mit diesem Ereignisse?

Nun aber ist gerade die Stellung der Leviten das prägnante Merkmal für ein jedes der pentateuchischen Bücher. 1 M. verwirft Levi, 2 M. zieht ihn entschieden heran, die religiösen Häupter entstammen ihm, auch Aaron ist ein לוי, die Leviten sind die Vertreter des Gottesglaubens, sie haben dennoch gar keine Function, — denn 38 21 עבדת הלוים ביד איתמר בן אהרן הכהן gehört dem Ergänzer an. — 3 M. ignorirt sie vollständig, ohne Kampf und Dienst, 4 M. hebt sie hervor als Diener und Begleiter des Priesterthums, aber auch im harten Kampfe mit ihm, der im Streite Korah's gipfelt, während 5 M. wieder die Priester Leviten sein lässt הכהני' הלוי' und vom Streite Korah's Nichts wissen will, ihn auf Dathan und Abiram beschränkt. So nimmt ein jedes Buch seinen eigenen Standpunkt ein in Betreff der Stellung der Leviten. Sie enthüllen uns einen langen Kampf über die Leviten, über deren Stellung zu den Priestern in verschiedenen Epochen, deren Reihenfolge schwer zu bestimmen ist. Worin spitzt sich der Kampf zu in 4 M.? In den מקריבי קטרת. Doch siehe da, dasselbe tritt uns im Innern des Priesterthums gerade in 3 M. 10 entgegen. Gerade hier muss eine scharfe Differenz gewesen sein. Wir haben erkannt, dass 2 M. 30 1—10 ein späteres Stück ist, die Einfügung eines מזבח מקטר קטרת, so dass zum Unterschiede zwischen ihm und dem

schlichten מזבח dieser מ׳ העלה heisst bei 2 M. 30 28, neben 27, 31 9 neben 8, 35 16 neben 15, 38 1 neben 37 25, 40 6 neben 5 (מ׳ הזהב לק׳). 10. 29 (neben מ׳ הזהב) und so auch mehrmals מ׳ הנחשת neben מ׳ הזהב. Diese Ausdrücke finden wir in 3 M. in c. 4, מ׳ העולה 4. 7. 10. 18. 25. 30. 34 neben מ׳ קטרת הסמי׳ V. 7, sonst nirgends. Wir haben es demnach hier mit einem fremdartigen Stücke zu thun. Wie verhält es sich überhaupt mit dem קטרת in 3 M.? Nur einmal im Jahre bringt es Aaron mit 16 12. 16, nicht von einem täglichen wie der Ergänzer 2 M. 30 7 und von da an mehrfach — 25 6 scheint späterer Zusatz — [das Gesetz darüber אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ה׳ וימתו V. 1 und den eigenthümlichen V. 2]. Nur bei מנחה noch לבנה 2 1. 2. 16. 6 8, während 5 11. 12 ohne לבנה. Hier ist ein offenbarer Kampf, daher das מחתה in 3 M. nur c. 10 und 16 und 4 M. 16, sonst fast gar nicht.

Als ein Buch mit priesterlichen Satzungen beginnt es sicher früh und hört spät auf, wie wir auch solche alte phönizische Denkmäler haben (die Inschrift von Marseille). Wie es eine eigenthümliche Priesteranschauung giebt, die sich forterbt, so auch eine eigne Priestersprache, bei der es um so schwieriger ist, den Unterschied der Zeiten festzustellen, sie sind daher unserem Buche eigenthümlich. Man betrachte Worte wie נרצה wohlgefällig aufgenommen werden 1 4. 7 18. 19 7. 22 23. 25. 27 (wie nirgends weiter); קָמַץ und קֹמֶץ 2 2. 5 12 (noch 4 M. 5 26, nicht so 1 M. 41 47); אזכרה Branddarbringung 2 2. 6 8. 24. 9 16 (4 M. 5 26, sonst הזכיר etwa noch Jes. 66 4 und etwa 2 M. 34 19 הזכיר für תִּזָּכֵר); אִשֶּׁה hier und 4 M. häufig, sonst nirgends; עֶרְכְּךָ 5 15. 18. 25. 27 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 12. 13. 15. 16. 17. 18. 19. 23 (חע׳). 25. 27 (nur noch 4 M. 18 16); המציא (Blut) darreichen 9 12. 13. 18; פרם Kleid zerreissen 10 6. 13 45. 21 10; הזריע vom Weibe, Samen aufnehmen 12 2; החתים wahrscheinlich = כתם Blutflecken 15 3; הזיר fern halten 15 31, vgl. וְיִנָּזְרוּ 22 2, bei dem נזיר 4 M. 6, und הִנָּזֵר auch im Sacharja; פָּרַשׁ Bescheid geben 24 12; בין — ובין sowohl — als 27 14. Auch eigenthümliche Constructionen: Gebrauch des כי nach dem Subject 1 2. 2 1. 4 2. 5 1. 4. 15. 17 (ואם נפש כי). 21. 7 21. 13 2. 9. 18. 24. 29. 38. 40. 47. 15 2. 16. 19. 25. 22 11. 12. 13. 27. 24 15. 17. 19. 25 26. 29. 27 14 (auch in 4 M.); השיגה ידו (neben הגיעה ידו 5 7, מצאה ידו 25 28, das auch sonst üblich) 5 11.

14 21. 22. 30. 31. 32. 25 26. 47. 49. 27 8 (noch 4 M. 6 21. Ez. 46 7); בראשו 5 24 wie das spätere קרן; קרבניהם im Plur. 7 38; 1 8. 12; הפדר, desgl. 8 20, sonst nirgends.

Gehen wir an Einzelnes. C. 4 bietet deutliche Spuren der Jugend. Ausser dem oben besprochenen מזבח העולה ist nur hier הכהן המשיח. Ob blos ein solcher ist oder mehrere; solche sind 2 M. 28 41. 40 15 ומשחת אותם, 4 M. 3 3 בני א' הכהנים המשחים, auch 3 M. 7 36 ביום משחו אותם, 10 7 כי שמן משחת ה' עליכם; hingegen wird 8 12 blos Aaron gesalbt, wie 2 M. 29 7, auch 3 M. 21 12 כי נזר שמן כי משחת אלהיו עליו. — V. 8 המכסה על הקרב, während sonst (3 3. 9. 14. 7 3, auch 2 M. 29 13. 22) את. כסה על aber ist spät, kommt in Hiob, Maleachi, Nehemia und späteren Psalmen vor, einzelne andere Stellen sind zweifelhaft, prägnant Habakuk 2 14 כי תמלא הארץ לדעת את כבוד ה' כמים יכסו על ים für Jes. 11 9 כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. — ישפך 7. 18. 25. 30. 34, während sonst in 3 M. יצק 8 15. 9 9, jenes aber heisst Blut vergiessen wie 17 4. 13 (wo die Acc. falsch gesetzt sind), wohl aber 5 M. 12 16. 24. 27. 15 23, so auch 2 M. 29 12 für יצק, das 3 M. 8 15. — V. 22 das נשיא wie in Ez. — V. 6. 17 das פרכת kommt nur noch 16 2. 12. 15. 21 23. 24 3 vor. — Aber gerade c. 16, das wiederum nur von dem קטרת als der hohen Gabe spricht, kennt auch nur den ארון V. 2, das כפרת V. 2. 13. 14. 15, und c. 24 auch den שלחן V. 6, die מנורה V. 4 mit נר V. 2, נרות V. 4.

Wie verhält sich c. 8 zu 2 M. 29? Wir haben hier שפך für dort יצק kennen gelernt. Aber auch sonst beachtenswerthe Verschiedenheiten. 3 M. 8 8 ויתן אל חשן את האורי' ואת התמים, sie fehlen 2 M. 29 5, auch 39 21, während sie 28 30 stehen; das ist deren späteres Verschwinden. Was 3 M. 8 11. 12 von dem Salben der Gefässe sagt, hat 2 M. 40 9—11 mit dem prägnanten מזבח העולה. — פדר 3 M. 8 20 fehlt in 2 M., wie in 3 M. z. B. 9 13. — 3 M. 8 25. 26. 29 ist שוק des Altars, חזה des Moses, das tritt 2 M. 29 22. 26. 27 nicht so hervor, vielmehr auch שוק לכהן wie 3 M. 7 32.

C. 9 hat allein כבוד ה' wie 4 M., Ez. und spätere Schriften; hat V. 10 חלב ohne weitere Bestimmung, hat המכבר V. 19 absolut, hat V. 20. 21 החזות.

C. 11 hat die verbotenen Speisen in grosser Ausführlichkeit,

ich als שקץ, ihre verunreinigende נבלה, das hat 5 M. 14
rzer, hat aber namentlich die zu essenden 4. 5. 11. 20.
von שקץ sondern einmal תועבה V. 3 und nur einmal
ובנבלתם V. 8 und נבלה V. 4 zum Genuss untersagt.
13. 14 von נגעים, nur ganz kurze Andeutungen, aber
Bekanntes 5 M. 24 8. 9 mit Hinweis auf 4 M. 12 10 ff.
6 ist allerdings nicht alt mit seinem ארון, כפרת, seinem
er ist עזאזל persisch? V. 8. 10. 26 oder hängt es nicht
mit den altheidnischen שעירים 17 7 zusammen?
7 mit seinem Verbote des Fleischgenusses ausserhalb des
א, dem 5 M. entgegentritt, ist entschieden alt, während
להקריב קרבן לה' לפני משכן spätere Zusatz ist (משכן
in 3 M.). Das ist offenbar das אכל על הדם 19 26,
M. 9 4 hervortritt, 1 Sam. 14 32 f., dagegen 5 M. 12
5. An נבלה וטרפה verunreinigt sich auch der גר V. 15,
5 M. 14 21 in Beziehung auf נבלה: לגר — תתננה,
טרפה gar nichts.

Verhältniss von c. 18 und 20 zu bestimmen ist nicht
Dass sie zwei verschiedene Recensionen eines und
Gegenstandes sind, die eine, indem sie die andere
ieselbe mit Willen umarbeitet, würde, selbst wenn keine
ung zwischen beiden vorläge, selbstverständlich sein,
lässt sich doch gar nicht denken, dass ein verständiger
eller denselben Gegenstand kurz hintereinander wieder-
zwar in der Art, dass dasselbe einmal in der Form
ots, das zweite Mal ebenso umständlich mit der darauf
Strafe dargelegt wird. Nun sind aber in der That nicht
ende Abweichungen zwischen beiden. Gemeinschaftlich
e אשת אב 18 8 und 20 11, wie dies auch 5 M. 23 1.
Um so auffallender ist, dass ערות אב ואם 18 7 in c. 20
5 M.) fehlt, während hier dafür מקלל אב ואם 20 9 wie
17. Gemeinsam ist beiden ערות אחותך בת אביך או בת אמך
nd 21 17, allein dort mit dem hier fehlenden Zusatz
מולדת בית או מו und ebenso fehlt בת אשת אביך מולדת
s 18 11. Ferner fehlt aus 18 10 בת בנך או בת בתך
; beide lassen die בת weg. Gemeinsam ist אחות אב ואם
3 und 20 19; desgleichen אשת אחי אביך דדתך 18 14
20 דדתו ודדו; desgleichen כלתך 18 15 und 20 12, ebenso
18 16 und 20 21, hier mit der Verschärfung נדה הוא

beide erwähnen nichts von der pflichtmässigen Schwagerehe au
5 M. 25 5 ff.; desgleichen אשה ובתה 18 17, was 20 14 al
אשה ואמה erscheint und ähnlich 5 M. 27 23 als חתנתו. Höch
beachtenswerth ist, dass אשה אל אחתה aus 18 18 in c. 20 feh
was die 70 in 5 M. 27 23 einschalten (μετὰ τῆς ἀδελφῆς τ
γυναικὸς αὐτοῦ), hingegen beide wiederum אשה בנדת טמאתה
und דוה 18 19 und 20 18, אשת איש in 18 20 als אשת עמיתך
(lediglich Ausdruck des 3 M. und noch גבר עמיתי Zach. 13
hingegen 20 10 als אשת רעהו (dieser Ausdruck ausser hier u
in c. 19 dem 3 M. ganz fremd, ebenso nicht in 4 M., wo
aber in 1., 2 und 5 M., und אשת רעהו auch in Ezechiel),
dass dem Redactor des 3 M. wohl die א' ר' nicht genügte, u
er sich bemüssigt sah, אשת איש noch hinzu zu setzen, wä
rend 5 M. 22 22 אשה בעלת בעל. Selbst מלך fehlt bei beid
nicht, es kommt 18 21 in die Mitte hinein, geht 20 2–5
Ausführlichkeit voran. Ebenso ...זכר ואת משכבי אשה תועבה 18
und 20 13, vgl. 5 M. 23 18 קדשה, ferner ואשה ובהמה ש
18 24 und 20 15. 16 vgl. 2 M. 21 19. 5 M. 27 21 und fo
והרגת את האשה ואת הבהמה und ואת הבהמה תהרגו in c.
vgl. 2 M. 21 28 והשור יסקל. Bei diesen Abweichungen begegn
wir in c. 18 einzelnen Bestimmungen, die in c. 20 gänzli
vermisst werden, so אחות איש ואשה und אחי בן ובת,
אשת אב', אשה ואחותה; umgekehrt fehlt in c. 18, was in c.
zunächst neben dem מלך steht. נפש אשר תפנה אל האבת ואל
הידענים לזנות אחריהם zuerst, nachhinkend nochmals V. 27
או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעני, was nur in 19 31 wiederkehrt
אל תפנו אל האבת ואל הידענים אל תבקשו לטמאה בהם, also
18 gar nicht, hingegen in c. 20 mit dem prägnanten Ausdru
כל הזונים אחריו לזנות אחרי המלך wie ebenso V. 5 hier לזנות
ein Ausdruck, der in Beziehung auf Götzendienst blos no
17 7 vorkommt לשעירי' אשר הם זני' אחריהם, während derselbe
in diesem Sinne gerade bei alten Schriftstellern von jeher sehr
häufig ist. Dabei hat 18 5 den Ausdruck אשר יעשה אתם
האדם וחי בהם, der in 20 8 und 22 fehlt, und weiter nirgends
als Ez. 20 11. 13. 21 vorkommt, c. 18 hat V. 19 בנדת טמאתה,
V. 20 und 23 לטמאה בה, V. 24 תטמאו und נטמאו, 25 und 27
תטמא, 28 בטמאכם und 30 תטמאו, während c. 20 nur bei
מלך V. 3 hat טמא את מקדשי, während V. 25 und 26 Redactions-
zusätze zu sein scheinen, gerade wie V. 27. — In c. 18 sind die

andern Völker schon vertrieben, V. 25 ותקא הארץ את ישביה, 28 כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם, das hat 20 22–24 nicht, das sich also noch mehr in die alte Situation hineindenkt. — So wäre das Resultat eingehender Vergleichung, dass c. 20 das ältere ist, das, neben der Hervorhebung der Strafen, den Standpunkt der älteren Zeit darstellt, es hat das קלל אביו ואמו wie 2 M., das dem 5 M. fehlt, aber nicht das unnatürliche ערות אב ואם, es hat noch nicht die Ausdehnung von בת אשת אביך, nicht das unnatürliche בת בן ובת בת. Durch das Fehlen des יבום characterisiren sich beide als priesterlich israelitisch, das ursprünglich ואמה aber in c. 20, das 5 M. als חתנתו wiederholt, bricht c. 18 in das natürlichere ובתה ab, das אשה אל אחותה kennt c. 20 wie das ganze Alterthum nicht, wie Jakob und David beweisen, während später der Nachdruck so sehr darauf gelegt wird, dass die 70 es sogar in 5 M. ergänzen, und der Verfasser von c. 20 nimmt es auf. Das alte אשת רעהו wie c. 20 ist dem späteren c. 18 entfremdet und daraus wird hier אשת עמיתו, von dem Götzendienst steht c. 18 מלך nicht so im Vordergrund wie c. 20. אב וידעני kennt c. 18 gar nicht mehr Dem c. 20 eben ist der Götzendienst ein זנות und daher erklärt sich die Verbindung zwischen ihm und den Gesetzen über Blutschande, während c. 18 blos eine Verbindung mit זכר als קדש erkennt, ebenso ist das Tödten der בהמה alterthümlich. Gerade deshalb nun hat der Redactor die zweite Recension in c. 18 in ihm homogenerer Gestalt aufgenommen, sie als zur טמאה gehörig bezeichnet und c. 20 hat einige Zusätze erhalten: die אשת איש neben אשת רעהו, den Anhang von reinen und unreinen Speisen und die Neugestaltung des אב או ידעני.

In einem gewissen ähnlichen Verhältnisse stehen c. 19 und 21 zu einander, nur ist hier wohl c. 19 das ältere, 21 das viel jüngere. Ersteres trägt fast durchaus keinen priesterlichen Character und wo es aus der rein menschlichen Sittlichkeit zum Gottesdienstlichen übergeht, hat es den entschieden alterthümlichen Character, so das אכל אל הדם V. 26, was zu c. 17 besprochen worden, das Verbot der אבת וידעני V. 31, wie es c. 20 zwei Mal wiederkehrt, beides aus alter Zeit herstammende Verbote. Man möchte für dieses c. 19 die Zeit erkennen, in welcher das Prophetenthum bereits in edelster Blüthe

stand und seiner tief sittlichen Gesinnung Ausdruck gab, eine Zeit des Jesaias. Mit ihm — und fast ausschliesslich mit ihm — stimmt unser Capitel V. 4 in dem Ausdruck אלילים, wie auch מסכה der späteren Zeit weniger geläufig ist wie der alten. Man möchte darin eine prophetische Erweiterung des Dekalogs erblicken, den wir fast ganz darin aufgenommen sehen, so V. 3 Eltern und Sabbath, 4 Götzen, 11 Diebstahl, 12 Meineid. Der Inhalt von V. 5—8 ist übertragen auf 7 15—18; V. 10 aufgenommen für קציר שדה 23 22 und weiter ausgeführt 5 M. 24 19—22. — Neben dem ächt levitischen עמית in V. 11. 15. 16 begegnen wir jedoch auch dem רע V. 13. 16. 18. — V. 13 wird in 5 M. 24 15 aufgenommen, aber in sehr ungeeigneter Zusammenziehung von unserem לא תעשק את רעך . . . לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר in ביומו תתן שכרו . . . לא תעשק שכיר ולא תבא עליו השמש. — Bedenken erwecken die herrlichen Verse 14—18 schon dadurch, dass sie — ausser V. 15 von der Gerechtigkeit im Rechtsprechen — gar keine Analogie weiter in der Schrift haben, und selbst manche Ausdrücke schon den Character der späteren Zeit in sich zu tragen scheinen, so ist מכשול (14) und עשה עול (15) nur dem Ezechiel geläufig, הלך רכיל kommt nur von Jeremias an vor, das לא תעמד על דם רעך scheint doch wohl die Bedeutung zu haben: aufstehen wider das Blut, d. h. eine sein Leben bedrohende falsche Anklage gegen ihn richten, also entsprechend dem קום von dem עד in 5 M. 19 15. 16. עמד על in diesem Sinne ist aber sehr spät, gehört dem Daniel (8 25. 11 14) und dem Chronisten (I, 21 1) an. Eigenthümlich ist der Gebrauch von נקם und נטר in V. 18. נטר ist in diesem Sinne überhaupt selten, nur wenig bei Jeremias und Nahum und späten Psalmen, aber ungewöhnlicher Weise mit dem Accusativ der Person, während Nahum 1 2 נוטר הוא לאיביו. נקם hat die Person mit מן oder ב bei sich, der Accusativ ist der Gegenstand oder die Person, welche gerochen werden soll, weil an ihnen der Frevel geschehen, auch das אהב ל', das V. 34 wiederkehrt, ist durchaus ohne weiteres Beispiel, hingegen 5 M. 10 18. 19 אהב גר, ואהבתם את הגר, hier scheint sich eine spätprophetische Erweiterung angeschlossen zu haben. Alter Bestandtheil ist hingegen V. 19, der die Gegenstände in Gleichartigkeit zusammenfasst. Das כלאי בהמה, wofür תרביע, das nur noch 26 16 und daraus 18 23, wird dem 5 M. 22 10 zu

לא תחרש בשר בחמר, das כלאי שדה beschränkt sich ihm (das. V. 9) auf לא תזרע כרמך כלאים (und daselbst allein der Ausdruck כלאים) und das כ׳ בגד nimmt 5 M. das. V. 11 unter dem weiter nicht vorkommenden Ausdruck שעטנז auf, muss ihn aber durch צמר ופשתים erklären. — Die Verse 20—22 sind höchst eigenthümlich mit ihren Hapaxlegomenen. נחרפת entspricht dem בחרפם בפלשתים 2 Sam. 23 9 und חרף נפשו Richt. 5 18. חפשה und חֻפְשָׁה, בקרת ist nicht einmal seinem Sinne nach sicher; der Nachdruck auf den Missbrauch der Magd, was sogar durch Opfer gesühnt werden muss, klingt so recht alterthümlich. — V. 23—25 scheint in dem בכורים-Gebote, auch 5 M. 26 1—11, seine Milderung gefunden zu haben. In 26 ist das alte אכל על הדם, auch der נחש in 1 M. und bei Bileam ist alt und 5 M. 18 10 aufgenommen, ebenso עונן, das auch bei Jesaias und Micha, hingegen kennt unsere Stelle nicht כשף und קסם. — 27. 28 פאת ראש וזקן und שרט aufgenommen in 21 5 und beschränkt auf Priester (Jer. 9 25. 25 23. 49 32 קצוצי פאה, Ezechiel 44 20 nur der Priester), desgleichen V. 29 חחלל את בתך להזנתה, beschränkt 21 9 בת איש כהן כי תחל לזנות, dann 30 noch Wiederholung von שבת und מקדש und V. 31 von אבות (etwa aus c. 20); noch das schöne 32 שיבה וזקן, die Milde V. 33. 34 gegen גר, die Wiederholung in V. 35 mit עשה על und dem gerechten Gerichte, das ebenfalls 5 M. 25 13 bis 16 aufgenommen ist, dort wie hier dem Ausdruck משורה, den nur noch Ezechiel und Chronik kennen, begegnen. Wir haben es hier mit einem Stücke von alter Grundlage und mit späterer Ausstattung zu thun.

Hingegen ist c. 21—22 26 gewiss jung und ächt priesterlich. Von vornherein erwecken die כהנים בני אהרן grosses Bedenken, sogar noch Neh. 10 39. 2 Chr. 13 9. 10. 26 18. 35 14 (Ztschr. III, 119), das טמאת מת mit dem Ausdruck נפש מת V. 1. 11 (4 M. 5 2. 6 6. 9 6. 7 10, Chag. 2 13), im Ganzen Ez. 44 25; זנה וחללה וגרושה Ez. das. 22; 10—15 כ״הג nur noch 4 M. 35 25. 28 und die Gebote ähnlich denen der Zadokiten bei Ez. das.; 17 ff. מומי כהן mit dem לחם אלהיו 6. 8. 17. 21. 22, das פרכת V. 23; 22 2 ff. Nachdruck auf die Reinheit des כהן, ihm נבלה וטרפה verboten. V. 8 wie Ez. 4 14. 44 31, während Unreinheit 17 15 für jeden, selbst für den גר, und dann V. 10—16 Nachdruck und weitläufige Auseinandersetzungen des Genusses der

Priestergaben. Doch ist hier über das Alter nicht mit Bestim
zu entscheiden; אכל ב׳, das V. 11. 12. 13 im Sinne: davo
vorkommt, ist ein priesterlicher Ausdruck, der schon Richt
und 2 M. 12 43. 44. 45. 48 gebraucht wird. כי nach dem
V. 11—14 ist richtiger Ausdruck des Leviticus. 22 17-
wohl sehr alt; die Fehlerlosigkeit der Opferthiere ist ei
forderung der Priester, die sich schon frühzeitig geltend
daher auch 5 M. 15 21 mit Beziehung auf בכור: ח או
עור כל מום רע und für jedes Opfer 17 1 ם כל דבר רע
Maleachi 1 13 גזול את הפסח ואת החלה. Der Einschlu
גר V. 18 wie 17 15 und 2 M. 12 47. 48 (was 4 M. 9
copirt), während der גר 5 M. 14 21 eine ganz andere S
einnimmt, Auch hier כי nach dem Subject V. 21. Be
erweckt nur V. 25 als etwa späterer Zusatz. בן נכר
zwar bei den höchsten sacramentalen Handlungen sch
vor, sie werden als מקנת כסף מכל בן נכר bei der Beschr
eingeschlossen 1 M. 17 12. 27, hingegen der בן נכר, di
מקנת, vom פסח ausgeschlossen, denn häufig kommt de
druck nur wieder in den nachexilischen Schriften vor (
Ez., Neh., späte Psalmen). Auch hier scheint es dieser
anzugehören, dafür spricht der ganze Gedanke, von F
Opfer anzunehmen; das ist erst im zweiten Tempel, wo
Oberherrschaft führenden Könige Opfer nach Jerusalem
dann das לחם אלהיכם wie nur noch 21 fünf Male, auch
wie Mal. 1 14 זובח משחת לאדני, hier noch als Abstrac

Auch 22 26—33 scheint älteren Ursprungs, wen
mittlerer Zeit, das מיום השמיני והלאה ירצה ist eine
rung von 2 M. 22 29 ביום השמיני תתנו לי: es kann al
dargebracht werden (כי nach dem Subject). Nirgends
kehrend ist אתו ואת בנו 28, man möchte 5 M. 22 6. 7
für eine Umgestaltung davon halten. Ebenso scheint d
schrift über זבח תודה, dies ein äusserst seltener Au
V. 29. 30 dem Abfasser von c. 7 vorgelegen zu haben,
auch 19 5—8 kannte; er combinirt beide Stellen und
scheidet שלמים und תודה V. 12—15 mit unserer Besti
V. in 15 (ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בקר) und in
נדבה in V. 16—18 mit der Bestimmung, die er aus
aufnimmt. Mit dem Schlusse V. 32 und 33 scheint d
schluss eines Abschnittes angedeutet zu sein.

ler That scheinen c. 23 bis 26 Ende eine Reihe von
zu enthalten, die nicht den ursprünglichen Character
an sich tragen, sehr verschiedenartigen Inhalts sind,
er meistens das Gepräge späterer Ausarbeitung auf-
ist, und die dann am Schlusse fünfmal, welcher den
Ende anticipirt, als beendet bezeichnet werden.
Festkalender c. 23 hat Eigenthümlichkeiten, welche als
zuerkennen sind, ohne dass deshalb das Urtheil über sie
estellt ist; einige zeigen auf ältere, andere auf jüngere Zeit
nd eben nicht aus einem Gusse, wofür der neue Anfang mit
bei jedem Feste, nämlich ausser V. 1 noch 9. 23. 26. 33
מועדי ה' kennt nur unser Capitel V. 2. 4. 37. 44, noch
ra 3 5, 2 Chr. 2 3, sonst מועדים und מועדיכם; מקרא
nt nur noch 2 M. 12 16. 4 M. c. 28. 29, aber im
מקראי nur hier V. 2. 4. 37. Sabbath wird sonst nirgends
מוע einbegriffen, sondern neben חדש und מועד gesetzt
ön. 2 23, Jes. 1 13, vgl. רי"הג Sifra Emor Per. 17.
d. 78a. B. b. 121a) מועדי ה' נאמרו ולא נאמרה שבת
בראש; שבתון für den Sabbath, wie hier V. 3, kommt
I. 16 23. 31 15. 35 2 vor, aber dort immer לה', was
n als nicht mehr nöthig betrachtet wird, ja es wird
om ersten des 7. Monats V. 24 לכם שבתון, und vom
ngstage V. 32, wie schon 16 31, ja sogar der erste
Hüttenfestes und der achte, V. 39! 4 M. kennt den
nicht. — Nun fehlt jede Erwähnung des חדש,
es. Das war ein hohes und altes Fest, 1 Sam. 20 5. 18. 24.
. 2 Kön. 2 23. Hos. 2 13. Jes. 1 13. 14; dann schwindet es,
wieder in Ezechiel, Esra, Nehemia, Chron. hervor,
mit der neuen Bezeichnung ראשי חדשיכם 10 10 (vgl.
תקעו בחדש שופר). 28 11 (und ראש חדשים 2 M. 12 2),
dem כסה Ps. 81 4. Spr. 7 20 כסא ist wohl ein von
ern übertragenes Vollmondsfest, das die frühere Zeit
nnt. — פסח am 14. Abends wird gerade von 4 M. 28 16
kannt vorausgesetzt, dass die leiseste Erwähnung genügt;
e dem 5 M. 16 1 ff. lagen die Bestimmungen des 2 M.
während 5 M. einen umgestalteten Auszug giebt
n hat 5 M. wie 2 M. 23 15. 34 18 חדש האביב und
age. aber keinen bestimmten Monatstag, was 2 M. 12
pen 2 und 3 M. nur einen eignen Sinn für Trankopfer

und setzen פסח als bekannt voraus. Nun hat unser Buch V. 5 noch die Bestimmung בין הערבים aus 2 M. 12 6, das 4 M. 9 3. 5. 11 auch wiederholt ist, während sie 4 M. 28 übergeht und 5 M. dafür einfach בערב. Den Ausdruck בין הערבים kennen auch 3 und 4 M. nur für Feste, während ihn 2 M. für die täglichen Abendopfer gebraucht, 29 39. 41 und die Stelle 4 M. 28 4 davon eine Copie ist; 2 M. auch für tägliches Lichtzünden und Räucherwerk 30 8 und gar als einfache Zeitbestimmung 16 12, für das dort V. 6. 8. 13 blos ערב. 4 M. hat für alle Feste eine weitere Ausführung der Opfer, die hier blos — mit Ausnahme des V. 18 und Anfang und Schluss 19 — durch אשה bezeichnet werden. — מלאכת עבודה kennt nur 3 und 4 M. für Pessach Omer, erste Tag des 7. Monats, Sukkoth 1 und 8, während für Sabbath und Versöhnungstag מלאכה. 5 M. hat davon nichts, und sonst kommt der Ausdruck in diesem Sinne gar nicht vor, nur als Dienst für Anfertigung des Tempels beim Ergänzer des 2 M. und in der Chr. Es ist offenbar auch hier nichts Anderes. Die Ausgleichung פסח שני 4 M. 9 6 ff. 2 Chr. 30 2 ff. kennt kein Kalender.

Das zweite Fest ist hier mit Umständlichkeit angegeben, wie denn auch nur hier die Opfer angegeben werden, aber gerade den sonst officiellen Namen für das Fest kennt unser Buch nicht. Auch 2 M. 23 16 weiss blos von einem חג הקציר בכורי מעשיך, hingegen 34 22 חג שבעת תעשה לך בכורי קציר חטי; 4 M. 28 26 spricht kurz von dem יום הבכורי, aber dabei בשבעתיכם, 5 M. 16 9 hat das Zählen der שבעה שבעת, das Fest heisst V. 10 חג שבעות, und ebenso V. 16 wie 2 Chr. 8 13. Das Verschweigen dieses Namens in unserem Buche ist ebenso ein Beweis, dass sein Bericht ein alter ist, aus welchem diese Voraussetzung des Zählens und das שבעות entlehnt ist. Die ganze Feier des Anfangspunktes kommt weiter nirgends vor, sie hat sich neben dem allgemeinen בכורי nicht erhalten, wohl aber die Feier der Schlusszeit; auch hier wird in 4 M. 28 26 das בהביאכם מנחה חדשה לה׳ vorausgesetzt, und die sonst dabei vorgeschriebenen Feierlichkeiten und besonderen Opfer ignorirt, vielmehr die Opfer mit allen anderen Festen gleichgestellt. Die lange Vorschrift schliesst V. 22 mit einer Bestimmung, die identisch ist mit 19 9 und 10. Wenn die Stelle von כרם zurückgelassen ist, so ist das nicht auffallend, weil dies für diesen Zeitpunkt, der noch nicht der der Weinlese

ist, nicht passt; aber die Aenderung von בקצרך für לקצר scheint eine spätere falsche Berichtigung zu sein. Dort nämlich wird das Object vorgesetzt, das sich eigentlich auf לקצר bezieht, dem Entlehner ist diese Construction nicht zusagend, aber indem er dafür בקצרך setzt, giebt er dem כלה hier eine schiefe Bedeutung; es bedeutet nur mit folgendem Infinitiv: beendigen.

Mit V. 23—25, der Feier des ersten Tages des siebenten Monats haben wir es offenbar mit einer nachexilischen Institution zu thun, von der sonst ausser 4 M. 29 1 ff. keine Spur vorkommt, und diese letztere Stelle ist unserer Vorschrift entnommen. Sie ist ein זכרון תרועה — nicht wie 4 M. abgeschliffen יום תרועה — das ist nichts anderes als die Erinnerung an die Freude über die Wiederherstellung des Opferdienstes beim Wiederaufbau des Tempels, wie Esra 3 1 berichtet ויגע החדש השביעי, 6 מיום אחד לחדש השביעי החלו להעלות עלות לה׳ והיכל ה׳ לא יסד, 11 וכל העם הריעו תרועה גדולה בהלל לה׳ על הוסד בית ה׳, 12 ורבים בתרועה השמחה, 13 העם מריעי׳ תרועה גדולה, was in etwas abweichender Form Neh. 7 73—8 12. Das bewirkte auch den neuen Jahresanfang, der allerdings mit dem syrischen zusammentrifft.

Der Versöhnungstag in der Form, die hier V. 26—32 dargelegt ist, ist nicht minder nachexilisch; aber für ihn ist jedenfalls eine ältere priesterliche Grundlage vorhanden. Die ganze Stelle 2 M. 30 1—10 ist zwar sicher späterer Bestandtheil, aber die Worte V. 10 mit den zweimaligen אחת בשנה klingen, wie in seiner ganzen Ausdrucksweise, sehr unbestimmt; das Fest erscheint eigentlich mehr als eine Neuweihe des Tempels durch Entsühnung, gerade wie 3 M. 16 34 mit אחת בשנה, während 29—31, wo der Tag und das Fasten angegeben, störendes Einschiebsel ist. Der Tag war eben nicht bestimmt, wie denn Ez. 45 18—20 die Sitte kennt, aber andere Tage hat, nämlich 1. und 7. des ersten Monats. — Nachdem nun aber der erste des 7. Monats das Fest der Neugründung des Opferdienstes war, schloss sich daran die Entsühnung des Tempels und Altars (vgl. 16 18—20. 33), namentlich da am 15. so zahlreiche Opfer dargebracht wurden. Auch im Beginn der Anordnung scheint die festere Begrenzung nach alten, noch fluctuirenden Bestimmungen, so אך בעשור לחדש der יום הכפרים.

Eine reiche Entwickelung hat das Fest im siebenten M
Es ist 2 M. 23 16. 34 22 (תקופת השנה) יסיף בצאת השנה

2 M. 31 8. 39 37. Aber er lässt auch etwas zurück — was Sam. und 70 einfügen — nämlich אהרן ובניו, das 2 M. 27 21, und diese Weglassung bemerken wir nicht blos bei ihm, sondern auch 2 M. 30 7. 8, wo es offenbar gleich dem קטרת auf Aaron, d. h. den Hohenpriester, beschränkt werden soll, gleich dem täglichen קטרת, und ebenso 4 M. 8. Diese Verschiedenheit ignorirt der Talmud so sehr, dass Sifra zu unserer Stelle auch hier gleich Sam. und 70 ובניו gelesen zu haben scheint, und überhaupt halachisch feststeht, dass das Anzünden des Lichtes wie das Darbringen des täglichen קטרת durch einen gewöhnlichen Priester geschehe.

Die Ausführung über die Schaubrode in V. 5—9 ist nicht minder spät. Alt ist לחם פנים, לחם הפנים 2 M. 25 30 (daraus wiederholt aufgenommen vom Ergänzer 35 13. 39 36), 1 Sam. 21 7. 1 Kön. 7 48 (daraus copirt 2 Chr. 4 19), nicht so die Späteren. Interessant ist die Wendung in 4 M. 4 7 ולחם התמיד — שלחן הפנים hier עָרַךְ (5), לחם V. 8 und davon 6 7 das מערכת; עָרַךְ wird sonst nicht von dem Brod, sondern von dem Tische gebraucht, nur beim Ergänzer in 2 M. 40 23 ויערך עליו ערך לחם und מערכת (שלחן) לחם nur Neh. 10 34. I Chr. 9 32. 23 29. II, 13 11. 29 18. In der einen Stelle I Chr. 9 32 auch להכין שבת שבת, wie hier V. 8. Endlich auch V. 6 השלחן הטהור, was nur noch II Chr. 13 11.

V. 10—23*) ein seltsames Stück, das 2 M. 21 12. 23—25. 28 ff. 22 27 eigenthümlich zusammenfasst und theilweise erweitert; zugleich hat die Stelle eine merkwürdige Aehnlichkeit mit 4 M. 15 33—37. Sie muss sehr spät sein. Schon die weitläufige Beschreibung der Personen, aber ohne Namen, ist gemacht; es soll gesagt sein, dass nur einer aus nichtjudäischem Stamme sich eines solchen Verbrechens schuldig machen könne, und zwar auch die Mutter aus danitischem Stamme, wo der Götzendienst seinen festesten Sitz hatte, neben dem ישראלי und der ישראלית, das sonst gar nicht vorkommt. Denn die Bezeichnung von Amasa's Vater 2 Sam. 17 25 ist späte Corruption aus ישמעאלי, wie 1 Chr. 2 17 (Urschr. 361), vielleicht judäischer Zusatz. נקב als verwünschen kennt nur das Bileams-Orakel, Sprüche und Hiob, und dort muss es an einzelnen Stellen und

*) Wintersemester 1874—75. Nicht gelesen.

kann bei allen — bei geänderter Punctation — zum Stamme קבב gehören, nur hier zwei Male V. 16 entschieden נקב, dann mit dem השם 11 16 zwei Male, selbst mit Zurücklassung von השם, dasselbe umschreibend (Urschr. 262 ff. 274 besonders), zugleich auch der Unterschied 15 16 zwischen כי יקלל אלהיו und ונקב שם ה׳. Hier wie 4 M. die Umständlichkeit, mit der der Verbrecher zuerst in Gewahrsam gebracht wird, und Bescheid von Gott geholt wird (nur noch eine gewisse Aehnlichkeit bei den בנות צלפחד 4 M. 27 1 ff. 36 1 ff.); nun das späte לפרש, wie 4 M. 15 34 כי לא פרש, ebenso entschieden spät רגם ohne באבן 14 16, da sonst, wie auch hier 23, אתו אבן von Josua 7 25 אם dabei steht, sonst ר׳ אתו אבן und ר׳ א׳ (עליו) (4 M. באבנים), so dass רגם schon ein terminus technicus geworden. Dann wieder das כי nach dem Subject 15, gerade wie auch in dem Einschiebsel 17 19.

Dann allerdings scheint es, als wenn der Schreiber, durch seinen eignen Ausdruck וינצו der Stelle 2 M. 21 22 sich erinnernd; nun auch die Lehre von den Beschädigungen, die hier gar keinen Zusammenhang hat, aufnahm, aber mit dem bemerkten Character. כי nach dem Subject, das dem 3 M. eignende בעמיתו, das priesterliche מום, 20 im Sinne von Gebrechen (sonst Fehler, Tadel) und 21 hinkt seltsam den Gleiches enthaltenden 17. 18 nach.

Höchst eigenthümlich ist c. 25 mit seiner Vorschrift über das Siebenjahr für den Boden und das Fünfzigjahr mit seinem über alle Verhältnisse sich erstreckenden Einflusse. Wenn die Verse 32—34 ächt sein sollten, dann würde das Ganze aus dem Rahmen des 3 M. heraustreten, indem hier mit einem Male von Leviten die Rede ist und der ihnen nach 4 M. 35 1—8 eingeräumte Besitz vorausgesetzt wird, was weder 3 M. noch sonst ein altes Buch kennt. Jedenfalls sind diese Verse noch späterer Zusatz; allerdings versetzt uns auch der Rest auf einen Standpunkt, dem wir sonst weiter nicht begegnen. Das siebente Jahr ist allerdings für Knechte schon althergebrachtes Freijahr, so 2 M. 21 2—6. 5 M. 12—18. Jer. 34 8—16. Wiederum erfahren wir noch an einer Stelle 2 M. 23 10. 11. In diesen Versen heisst es keineswegs, man solle das Land brach liegen lassen, sondern man solle die Frucht Allen frei lassen, hier aber wird es sehr ausgedehnt, so dass der Boden brach liege,

und man sich nur von ספיח und נזירים des Weinbergs — ein weiter nicht vorkommender Ausdruck, vgl. noch V. 20–22 — nähre, die man aber nicht schneiden dürfe 5. 11, daher ist es ein שַׁבָּת von der Erde und das Jahr ein שַׁבָּת und שבתון, was wiederum blos hier 2. 4. 5. 6. Daher auch שבתות השנים 8 und 26 34. 35. 38. 40, dem es das Ende der 2 Chr. 36 21 entnimmt, als ein jeremianisches Wort! Allein Jeremias selbst weiss nichts davon, auch Neh. 10 32 hat nur ונטש את השנה השביעית ומשא כל יד, wo das Wav in ומשא vielleicht anzeigt, dass das Vorhergehende sich auf die Bodenfrucht bezieht, aber nur in 2 M., während 5 M. 15 1 ff. blos von משא יד weiss. Also hier etwas durchaus Neues! Nicht minder ist יובל ein durchaus unbekanntes Institut, wie das Wort auch unaufgeklärt, das nur noch 27 17–23 und 4 M. 36 4 wiederkehrt, bei Ez. 46 17 als שנת הדרור, offenbar nie eingelebt, so dass man sagte, dass כיון שגלו שבט ראובן וגד וחצי שבט המנשה כטלו היובלו', Sifra z. St. לכל יושביה, für j. Schebi. c. 10, Gittin c. 4, ʻArach. 32b. השמטת כספי' das 5 M. שביעית hat, wird nicht auf יובל übertragen, wie ausdrücklich Sifra zu V. 13 שביעית משמט כספים ואין יובל משמט כספים והיובל מוציא עבדים ואין שביעית מוציא העבדים, desgleichen Sifra zu V. 2 שביעית משמטת מלוה ואין יובל משמט: (§ 112) וזה דבר השמטת מלוה בשנת היובל הזאת ואת שביעית משמטת מלוה ויובל מוציא עבדים, während Joseph Alt. III, 12 3 glaubt *ἐν ᾧ οἱ χρέωσται τῶν δανείων ἀπολύονται.* Ueberhaupt bezieht sich die ganze Vorschrift des Jobel auf den festen Bodenbesitz, setzt die unveränderliche Eintheilung nach Stämmen voraus, nach 4 M. 26 51 bis 27 11 und c. 36 — wo daher auch יובל V. 4 — eine Einrichtung, die auch nie ins Leben getreten, am allerwenigsten nach dem Exile und überhaupt nach der Präponderanz Juda's erdacht und geschrieben sein kann. Daher ist auch הסבת נחלה als blos für jene Zeit gültig talmudisch festgestellt יש כאבות יום שהתרו שבטי' לבא זה כזה מה׳ שאין כבנים B. b. 120a und das. 121a und Juda in Sifra Wajikra נדבה, Par. 13 ואם יהיה היובל עתיד היובל שיפסוק (ויחזור?). Es ist die Lucubration eines Zellenpriesters, aber doch beim Bestande des Zehnstämmereiches, der etwa die Vergewaltigung abwehren wollte. Wir stehen hier vor Räthseln, dem עמית des 3 M. begegnen wir 14. 15. 17, dem כי nach dem Subject 26. 29, מִקְנָה als Kaufpreis 16 eine Abkürzung von כסף מ' v. 51, מוך V. 25. 35. 39. 47 kommt lediglich

hier und 27 8 vor und erinnert an das sam. מכה für מַטָּה, dann מטה ידו עמך 35, während מוט sonst nie in Prosa; Hapaxlegomena sind לצמיתת 23. 30, גְּאֻלָּה und גאלת finden wir bei Jeremias, Ruth und Ezechiel, תרבית 36b Ez. und Spr., מרבית bei Chronik, so dass wir in den Worten וחי אחיך 36—37 eine zweite Recension von 35. 36a erkennen müssen. Höchst merkwürdig ist nun die Anwendung des Jubeljahres auf den hebräischen Knecht 39 ff. gegenüber allen älteren Satzungen, die 7 Jahre feststellen. Dann V. 47 das seltsame Hapaxlegomenon עֵקֶר. Dabei sind gar seltsame Zustände vorausgesetzt, dass Fremde die Stellung einnehmen, jüdische Sclaven kaufen zu können.

Mit c. 26 gelangen wir wieder an ein zusammengesetztes Stück. Welches ist das Verhältniss dieses Segens und Fluches zu dem des 5 M. 28? Welches das des unsrigen zu Stellen des Ezechiel? Wir haben es hier wohl wieder mit einer alten Grundlage zu thun, die jedoch spätere Einschiebsel erhalten hat. Der Segen 3—13 macht in seiner Gesammtheit durchaus den Eindruck des Ursprünglichen; nur in והשבתי חיה רעה begegnen wir Ez. 34 25, in וחרב לא תעבר בארצכם Ez. 14 17, in ואשבר מטת עלכם 13 Ez. 34 27. Das Letztere mit seinem Hapaxlegomenon קוממיות haben wir als nachschleppenden Zusatz auszuscheiden, aber auch das ונתתי גשמיכם בעתם 4, dann גשמים (welches nachbiblisch 'ימות ג) kennt nur Esra 10 9. 13, vgl. גשמי ברכה Ez. 34 26. Auch bei dem Fluche haben wir es mit einer alten Grundlage bis V. 31 und mit einem Zusatze von V. 32 an zu thun.

II.

Pirke Aboth.

Vorlesungen,

gehalten an der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums
in Berlin.
Wintersemester 1873—74 und Sommersemester 1874.

מִשְׁנֶה heisst biblisch: der Zweite, oder zweite Abtheilung, oder Abschrift. In der zweiten Bedeutung 2 Kön. 22 14 (wie Neh. 11 9: עיר משנה; Zef. 1 10: מן המשנה; falsch Th.: יולפנאי); in der dritten Bedeutung 5 M. 17 18 (wie auch Jos. 8 32). — Schon diese beiden letzteren Stellen geben uns eine Andeutung von dem beginnenden Umschwunge; der Führer des Volkes, der Gelehrte ward ein „Schreiber", ein Sofer, wie wir zuerst Esra bezeichnet finden, סופר מהיר בתורת משה Esr. 7 6, vgl. V. 11. Darin lesen war מקרא; aber das genügte nicht, sondern nun auch מבין בתורה (Esr., Neh., Chr.), also ein Ausdeuten, und diese anknüpfende Entwickelung des Schriftwortes, die durch Wiederholung dem Gedächtnisse eingeprägt werden musste, war nun משנה, das eigentliche Studium im Gegensatze zu מקרא, dem Schriftlichen, Gelesenen. Das Wort ist in dieser Bedeutung nachbiblisch, lautet aram. תנא, und ein prägnanter Schulausdruck; daraus wird מִשְׁנָה (st. constr. מִשְׁנַת, Plur. משניות, wie מִקְוָה für מִקְוֶה). — Das ist die *δευτέρωσις*. Es ist natürlich, dass darauf die vorzüglichste Sorgfalt verwendet wurde und vielfach Sammlungen von oder nach grossen Lehrern angelegt wurden. Allerdings gelangte sie nicht zu einem Abschlusse, da die Discussion nicht gehemmt war und oft abweichende Entscheidungen getroffen wurden, wie das oft vorkommende זו משנה ראשונה אבל משנה אחרונה (ב"ד שלאחריהם אמרו).

Ein erster Abschluss scheint von Akiba herzurühren, wie משנת ר' עקיבא vielfach vorkommt, und wie das Schlusswort zu Khelim frühere Redaction beweist, das schon Jossë — also ein Geschlecht vor Juda dem Redactor — ausspricht: אשריך כלים שנכנסת בטומאה ויצאת בטהרה. Allein auch damit war

noch kein letzter Abschluss erfolgt, der erst durch Rabbi Jehudah ha-Nassi, ha-Kadosch — bewirkt wurde (namentlich veranlasst durch die Gründung der babyl. Schulen durch Schüler Rabbi's). Freilich gab es auch da noch Aenderungen, von denen es heisst, er habe כילדותו so gelehrt und בזקנותו habe er es geändert, wie B. mez. C. 4 Anf., der früher umgekehrt gelautet haben soll; auch aus seiner Schule, Debe Rabbi, gab es Aenderungen, und sie entstanden auch aus Discussionen der Gem., wie nicht blos סמי מכאן das חסורי מחסרא והכי קתני, beweist, sondern es sind stillschweigende Zusätze und Umgestaltungen aufgenommen: He-Chaluz VI, 32 ff. (Ein solcher Zusatz z. B. in Chag. 1 1 חסומא s. Oz. Nechm. III, 8 ff.). Ebenso sind viele alte Satzungen darin geblieben, die sich einer Umdeutung unterwerfen mussten, z. B. Makkoth 1 4 die Zeugen werden nicht eher für lügenhaft erklärt, bis sie sich selbst zu lügenhaften machen (Urschr. 195 ff.).

Die Mischnah ward eingetheilt in 6 Ordnungen, die Ordnungen in מסכת, Gewebe, ein eigenthümlicher Schulausdruck; deren Reihenfolge war eigenthümlich äusserlich, indem sie blos nach der Grösse der Abschnitte getheilt sind. — Unser Aboth nun gehört der Ordnung Nesikin an, indem es sich ebenso wie Edujoth dem Sanhedrin anschliesst. — Interessant bleibt es immerhin, dass gerade dieser rein ethische Traktat „Väter" heisst, und homiletisch liegt darin, dass die ererbte Sitte tief wurzelt. Dass überhaupt ein voller Traktat ethischen Inhaltes ist, ist bedeutungsvoll, und wir stimmen sicherlich dem Spruche bei (B. K. 30a) האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות, während das ואמרי לה מילי דברכו' und das vorangehende דנזיקין schon schief sind.

Von den Commentatoren ist das Wort Simon b. Zemach Duran's bedeutsam: והנה שמנו לפנינו פי' רבי' שלמה ז"ל אשר לא הי' כמוהו מפרש לשונות על כוונת אמרם ופי' ר' משה ז"ל אשר לא נמצא כמוהו מקרב הדברים אל המושכל ופי ר' יונה אשר לא קם כמוהו מדבר ביראת ה' למשוך לבות בני האדם ליראת ה' (לדרכי חסידו'). Er selbst hat in מגן אבות einen trefflichen gelehrten Comm. geschrieben. Schade ist, dass wir des Samuel b. Mëir's Comm. nicht besitzen. Ein Sammelwerk ist מדרש שמואל von Sam. di Uceda, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1713.

I.

1. קִבֵּל spätbiblisch. — תורה in dem prägnanten Sinne des dem Moses übergebenen Buches nebst der Erklärung; ohne Art. wie Eigennamen, während es biblisch so im Allgemeinen Lehre bedeutet (Mal. 2 7, Chag. 2 11, Jer. 18 18 u. ähnl.; selbst 5 M. 33 4 תורה צוה לנו משה nicht die Thorah, sondern Anweisung). — מסיני, keuscher Ausdruck für Gott, (wofür sonst מפי הגבורה, מן השמים, in Verbindung mit einem Menschen, daher תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני, הלכה למשה מסיני Makk. Ende, obgleich sie doch selbst scheiden סיני, אהל מועד und ערבות מואב. — מסר kommt bibl. nur 4 M. 31 zweimal vor; V. 16: למסר מעל (nach dem Syr.: Schwächliches begehn), V. 5: וימָּסרו, eigentlich preisgegeben, zu kühnem Unternehmen bestimmt. Daher dann verrathen: מסור (Pl. מסורות, Thoss. Sanh. C. 13; j. Sotah 9 14; b. Rosch hasch. 17a; Thoss. Bab. m. C. 2 Ende, s. z. Abschn. II, 14), davon dann übergeben, auch nicht specifisch mündlich, ohne alle schlechte Nebenbedeutung. (Ausdrücke mit schlechter, guter und indifferenter Bedeutung auch sonst nicht selten, z. B. παῤῥησία, Freimüthigkeit, פרהסיא, Unverschämtheit, פרסם (wie in מפרסמין את החנפין) öffentlich blosstellen; syr. פרסי entblössen, und dann wieder מפורסם, weit bekannt, berühmt). — Die זקנים blos aus Jos. 24 31. — כנסת הגדולה. Diese Verbindung, das Nom. ohne, das Adj. mit Art. wie שעיר המשתלח Schabb. 9 3. Joma 4 2. Parah 8 3 אמת העבריה Kid. 1 2. כהן הסומא und בית האפל Negaim 2 3 und sonst. — כנס spätbibl., dafür altbibl. אסף. Die כנסת in diesem Sinne, der hohe, meist aus Priestern bestehende Senat συναγωγὴ μεγάλη ἱερέων 1 Makk. 14 28, dann auch σ. schlechtweg das. 3 44; vgl. über die weitere Fortbildung Urschr. 124 ff. So bekannt die אכה"ג waren, ist doch nichts mit Bestimmtheit auf sie zurückgeführt; sie repräsentiren ganz allgemein die Zeit nach Esra. Schlagend dafür: die Differenz, wo הבדלה gesagt wird, Berach. 5 2, ist j. das. auffallend wie Streit sein könne בדבר שהו' נוהג ובא, b. 35a: מכדי אכה"ג תקנו להם לישראל ברכו' ותפלות קדושה והבדלות נחזי היכן תקון. — הֱוִו oder הֱוֹו, הוה bibl. mehr: werden. — מתונים von מתנים, daher andauernd, wie רגיל von רֶגל, auch syr. zögern. — דין ist zunächst Urtheilsspruch, dann in der ganzen juristischen Auffassung: religiöse Entscheidung; hier wohl noch ursprünglicher. — העמיד hinstellen, ausstellen, späthebr. — תלמיד blos

1 Chr. 25 8, nun stehender Ausdruck, auch in תלמיד חכם, früher בנים. Die Schule war nun die Hauptsache. — סיג von סוג blos in סוגה בשושנים H. L. 7 3. — Homiletisch: Zaun, nicht Mauer.

2. Simon der Gerechte. In ihn schrumpft die ganze leere Zeit zusammen, wie Sed. ol. r. c. 30 die ganze Perserzeit auf 34 Jahre ansetzt, während Josephus, geschichtskundiger, eine lange Reihe von Hohepriestern hat, sogar zwei Simeon (I etwa 310—291, II etwa 219—199). Auch er nennt den ersten, den er eigentlich nur gelegentlich nennt (Alt. XII, 2 4); *ὁ καὶ δίκαιος ἐπικληθεὶς κτλ.*, während Sirach 50 1—21 einen Hohenpriester Simeon hoch erhebt (woher die מראה כהן), wie dann dasselbe in vielen talm. Stellen in ähnlicher Weise geschieht (Urschr. 30 ff.). צדיק — wozu S. b. Z. richtig bemerkt: ולא נתפרש בשום מקום למה נתיחס בשם צדיק יותר משאר התנאים כי כלם היו צדיקים. Zaddik war aber eben der gerechte Fürst, so schon in den späten Schriften der Bibel; Johann Hyrcan (Jos. Alt. III, 10 5) und Alexander Jannai (das. 16 1) buhlen um den Titel *δίκαιος*; so kennt die Hagadah gerade Joseph als צדיק, Sifre zu 5 M. 33 16, § 352 zu Ps. 37 25: לא ראיתי צדיק נעזב: זו זרעו של אהרן; Sifra Anf. Emor und abgeleitete St. zu Koh. 7 15 יש צדיק אבד בצדקו auf Priester angewendet (j. Z. V, 267 f.); daher auch im Gebete על הצדיקי' ועל החסידי' wo Chassidim die alten Pharisäer (j. Z. VII, 157) bedeutet. — Auf ihn werden nun alle grossen Erinnerungen zusammengehäuft, weil er offenbar sich wirklich auszeichnete. — משירי. Aus שאר wird spätbiblisch schon שיר, so שְׁרוּתך oder שְׁרִיתך, dein Rest Jer. 15 11 שרית, 1 Chr. 12 38; daher שְׁיָרִים (wie משניות), nicht Dual; auch hier שְׁיָרֵי (manche lesen שִׁירֵי). — הוא היה אומר heisst: es war sein Wahlspruch. — על ג' דברים העולם עומד, die Welt beruht darauf, d. h. das sind ihre Grundlagen und zugleich ihre Zielpunkte, während העולם קיים (Abschnitt III M. 18) heisst: die Welt hat dadurch Bestand (sind Bedingungen ihres Bestandes), wird dadurch aufrechterhalten, nicht dass sie Zielpunkte sind. — התורה heisst: Studium, nicht blos die Thora — wenn natürlich auch diese Inhalt der Anweisung ist. — עבודה, Priesterdienst, Opferdarbringung im Tempel, daher der 16 (17) Spruch: עבודה והודאה וברכת כהני', der סדר עבודה am Versöhnungstage, dann erst übertragen auf Gottes-

dienst im Gebet, wie Sifre zu 5 M. 11 13 (§ 41) לעבדו זו תפלה או אינו אלא עבודת וכי יש לך עבודה בלב הא מה ת"ל ולעבדו בכל לבבכם זו תפלה, und allmälig wird 'גדולה תפלה יותר מן הקרבנו. Diese grosse Reform ist Werk des Judenthums, gerade wie die Beseitigung des Menschenopfers. Dieselbe Wandlung macht das Wort Liturgie, Dienst — גמילות חסדים, Erweisung von Liebespflichten; גמילות späthebr. (der Spruch בג' דברי' ג"ח גדולה יותר מן הצדקה, dass nämlich jene 'בגופו ובממונו ,בין בחיי' ובין במתי auch בעשיר angeht).

3. Antigonos griechischer Name, sonst nicht bekannt. — איש in dieser Bedeutung auch späthebr.; biblisch איש oder אנשי von sämmtlichen Bewohnern (אנשי העיר, איש אפרי', איש ישראל) ebenso בעלי und בני, alle blos Plur., im Sing. muss es heissen איש מבית לחם oder בית לחמי, hingegen späthebr. בן עיר, aber nicht איש עיר; darum bedeutet es aber dennoch mit dem Nom. pr. der Stadt nicht Herr, sondern lediglich abstammend aus. — שוכו Stadt in Juda. — שַׁמָּשׁ späthebr. (Daniel) dem Aramäischen entlehnt. — רב späthebr. Herr, so schon im Spätbibl. in Zusammensetzung für שר wie רב הטבחים für שר הט'. — על מנת späthebr. מנת, zählen wird: bestimmen, zuzählen, zuertheilen, daher מנת Antheil (Pl. מְנָיוֹת, so auch für מצות 2 Kön. 23 9), also auf den Antheil hin, für den Antheil, unter der Bedingung. — פרס späthebr. Bruch, Antheil, Lohn (? = $\varphi\acute{o}\varrho o\varsigma$), was der Knecht von dem Herrn empfängt, Berach. 34a! עבד שמבקש על שנוטל פרס מרבו; B. b. 25a: עבד שקבל פרס מרבו, פרס מרבו; so übersetzt Th. 2 Sam. 8 2. 6: עבדים נשאי מנחה mit עבדין נטלי פרס; sonst 1 Kön. 5 1. 2 Kön. 17 4. Ps. 72 10 für מנחה, (משיב ,מגיש): קורבנא, תקרובתא, aber auch für שאו מנחה Ps. 96 8. Interessant ist Tharg. 1 Chr. 18 2: נטלי פרס ומקרבי דורן, V. 6 נטלו פרס ומסקי מסין! — אלא späthebr., aramäisch אי לא nicht griech. — על מנת שלא heisst nicht: mit der Absicht, nicht zu empfangen, sondern: ohne Absicht (es bedarf der Correctur שלא ע"מ nicht, so auch Teb. jom 1 2: המכנים חלות ע"מ שלא להפריש. — ויתא späthebr. Aramäismus. — מורא, vgl. Mal. 1 6 איה מורא und ומוראכם 1 M. 4 12). — שמים, dem Dan. 4 23 די שליטין שמיא entlehnt, daraus dann in der M. כרת בידי שמים Jeb. 4 13. Sanh. 9 6 מיתה בי"ש 11 5. Chul. 3 2. Neg. 11 3 ohne מיתה, בד"ש B. b. 6 4 של שמים gegenüber של ע"ז Ned. 2 4, לשם שמים Ab. 2 2. 12. 4 11. 5 17. מחלל שם שמים Ab. 4 4. 1 11.

יכוין לשמים 5 6 מוקדשים לשמים Ned. 10 6 חקנו לו מן השמים Men. 13 11. תורה מן השמים Sanh. 10 1, daher dann מלכות שמים, Himmelreich (M. Ber. 2 1. 2). Der Schlusssatz ist blos eine weitere Ausführung des Anfanges; hohe Bedeutung dieses Spruches. Die angebliche Ableitung des Sadducäismus aus diesem Spruche, nur in Aboth d. Nathan C. 5 (Urschr. 105 ff.).

4. Von nun an treten Paare auf; es sind dies: זוגות von ζεῦγος, welche M. Peah 2 6: שקבל מן הזוגות, Thoss. Jad. C. 2 vorkommen, und sonst (Chag. 2 2); die זוגות lässt j. Ma'ss. sch. Ende durch Johann Hyrcan einsetzen, während von unseren beiden, jedenfalls der Erstere, Josse b. Joëser, als schon im Makkabäerkampfe vorhanden, und wohl als Onkel des Alkimos erscheint. Er ist als חסיד שבכהונה genannt, Chag. 2 7, und es scheint, dass immer der Erste als Priester oder der Priesterpartei nahestehend zu betrachten ist (Urschr. unter Sugoth und Jos. b. Joëser). — בית ועד, wie Rosch h. Sch. 4 4. Sot. Ende: בית וועד יהיה לזנות, Mech. Mischp. C. 20, so j. Ber. 4 1 (Tha'an. 4 1): למחר כשאכנס לבית הוועד, wofür b. 27b: המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבהמ"ד. — מתאבק, אבק Staub wegnehmen. Schebiith 2 2, hier: sich bestäuben, noch mehr Hithp. als Nithp. — Die Titellosigkeit der Alten: גדול מרבי רבן גדול מרבן שמו (Thoss. Edujoth); sinnige Auffassung, Bedeutung des Spruches; gegenüber dem Spruche seines Collegen liegt etwas Aristokratisches darin. — יוסי Abkürzung von יוסף.

5. Jose b. Jochanan sonst gänzlich unbekannt. — Noch einmal (ausser M. Chag.) noch mit seinem Genossen J. b. Joëser genannt, j. Kheth. C. 8 Ende; b. Schabb. 14b; dann wieder in j. das. Simon b. Schetach beigelegt, b. 15a: פ' שנה עד שלא חרב הבית גזרו . . . — Nicht den Gelehrten blos sei dein Haus geöffnet, sondern überhaupt für Alle weit offen; רוחה im Gegensatz von צר; eng ist's, wo die Leute nicht freundlich aufgenommen werden, weit, wo das Gegentheil vorwaltet. Namentlich seien die Armen deine Hausgenossen, wo sie dauernd verweilen können. — Die עניים und ענוים erinnern noch an die Frommen der spätbiblischen Zeit. — שיחה, gewöhnliches Gerede, Geschwätze; שיחת הילדים unten 3 10, ferner Sukkah 21b, Abod. sar. 18b אפי' שיחת חולין של ת"ח וכו', Ber. rab. C. 60: יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים. — קל וחומר, vgl. Glossar zum Lehrb. d. Spr. d. Mischnah, aber alte LA. קל, vgl. Frankel aus Sifrahschfr. Monatsschr. III, 390, so auch im Pl. קולין

חוטרין. — באשת חבר wie biblisch רֵעֵהוּ (der schöne sittliche Hintergrund, jeden Andern רֵעַ oder חבר zu nennen); — מכאן אמרו ist nicht eine Ableitung, sondern: demgemäss, und es bezieht sich auf einen Spruch Sirach's, von dem die erste Hälfte im Griech. 9 9 fehlt, — wo zuerst die Warnung mit anmuthigen Frauen beim Gelage zu sitzen, wie Jeb. 53b und Sanh. 100b — und dann *μή ποτε ἐκκλίνῃ ἡ ψυχή σου ἐπ' αὐτήν, καὶ τῷ πνεύματί σου ὀλισθήσῃς εἰς ἀπώλειαν*, hingegen Syr. (V. 9. Lagarde.): עם אנתת גברא לא תסגא מטללא ולא תגר עמה שועיתא דלמא נסטא בתרה לבך ובדמא חיבא תחות לשיול, das ist in freier Bearbeitung unser Spruch [vgl. Bd. III, 267]. — גרם nachbibl., wie גזר, קצץ, חתך, zunächst: abschneiden, dann: feststellen, verhängen, bewirken, gewöhnlich Schlimmes, auch im Syr., z. B. Land, Anal. syr. I, 72 17: Veranlassung. — לעצמו Lehrb. S. 37. בוטל aram. müssig sein, unterbrechen. — סופו ירש, סוף spätbiblisch — was auch über Joel 2 20 entscheidet — sein Ende ist, er erbt, d. h. schliesslich erbt er — wie Sanh. 4 5 סופינו לבדוק, Makk. 1 1 סופו ליתן, und wie 2 2 סופה בטלה, 4 9 סופו לקיימה; 5 17 סופה לתתקיים — vgl. סופינו לרבות in Sifra zu 3 M. 13 2 und oft.

6. 7. Ueber Josua b. Perachjah, über Nitthai aus Arbela ist nichts bekannt. נתאי ist nicht einmal hebräisch; noch einmal Challah 4 10 ניתאי איש תקוע הביא חלות מביתר. Auch פרחיה ist nicht biblisch, aber hebräisch gebildet, פרח Sprössling, פרחי כהונה. — Auf Josua wird Manches sagenhaft zurückgeführt, was ihm nicht angehört; Sotah 47b (Lücke) ריב"פ אול ערק לאלכסנדריא של מצרים כי הוה שלמא שלח ליה שמעון בן שטח! מני ירושלים עיר הקודש לך אלכסנדריא של מצר' אחותי בעלי שרוי בתוכך ואני יושבת שוממה, er sei nach Alexandrien geflohen, was j. Chag. 2 2 von Juda b. Tabbai richtiger erzählt, ebenso Sanh. 107b (Lücke); er habe Jesus verstossen; auch in der Geschichte, welche dort Jud. b. Tabb. (ohne Jesus zu nennen) zuertheilt wird. Eher historisch Thoss. Machschirin C. 3: יב"פ א' חטין הבאות מאלכסנדריא טמאות מפני אנטליא (*ἀντλία*) שלהם א' חכמים א"ב יהו טמאות ליב"פ וטהורות לכל ישראל; priesterliche Strenge. Zweifelhaft Menach. 109b: תניא ריב"פ בתחילה כל האומר עלה לה אני כופתו ונותני לפני הארי עתה כל האו' לי לירד ממנה אני מטיל עליו קומקום של חמין, was jedoch j. Pess. 6 1 dem Jos. b. קבסיו beigelegt wird. — רב

wie oben; חבר nicht in der specif. Bedeutung. — דן biblisch richten, auch mischn. so, jedoch hier wohl nicht blos in Beziehung auf den Richter, wenn es auch zunächst ihm gelten mag, sondern allgemein beurtheilen, sicher so in dem schönen Hillelspruche 2 4. — כף von כף מאזנים 2 8 und sonst, die eine Schale der Wage. — זכות Reinheit (Gloss.), Verdienst. — Die Milde des Spruches ist im Geiste des Herrschers; unter Johann Hyrcan und Alexander Jannai waren die Sadducäer im Besitz des Uebergewichts. Schroff hingegen sein Genosse. — הרחיק ächtbibl., fern werden, sich entfernen. — התחבר, Chr. und Dan. — התיאש: die Aufmerksamkeit, die Aussicht auf eine Sache aufgeben, wie ונואש ממני 1 Sam. 27 1, וסבותי אני ליאש את לבי על כל העמל שעמלתי תחת השמש Koh. 2 20. — יאוש הבעלים מתיאשים מהם B. K. 10 2. Khel. 26 8 arab. יאס מן vgl. Seder olam C. 28: כל שהוא בטובה אל יתיאש מן הרעה וכל שהוא ברעה אל יתיאש מן הטובה; — פורענות, Bezahlung, Vergeltung, von פרע rächen, vergelten, bezahlen, auch aram. Rosch h.-Sch. 4 6: אין מזכירין זכרון מלכות ושופר של פורענות Die sorgsame Beachtung in der Wahl des Nachbarn und die Fernhaltung von dem שכן רע, die bei dem חסיד Josse בן כהן wiederkehrt (2 9), hat wohl etwas Prägnantes, an den Essäismus Streifendes, und ihm gehört auch die Anlehnung des כאן אמרו או לרשע אוי לשכינו an וחלצו את האבנים (3 M. 14 40) an Negaim 12 6 und Sifra z. St. (Mezora 73b ed. Weiss), wo gleichfalls blos von טומאה handelt. Erst später im allgemeinen Sinne übertragen, Sukk. 56b (wo dann טוב לצדיק טוב לשכינו [שנ' אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו] späterer Zusatz ist שלא לסיים בדבר רע).

8. Juda b. Tabbai und Simon b. Schetach. טבאי das hebr. טבי — jedoch nicht bibl., wohl abgekürzt aus טוביה das selbst blos für nachexilische Personen — darunter טוביה העבד העמוני — vorkommt, und so für unsern Lehrer, j. Kheth. 8 Ende, sonst jedoch immer טבאי, während טבי Sclavenname ist, nicht etwa blos Eigenname eines Knechtes des Gamaliel (j. Pess. 7 2), der als vollendeter Frommer geschildert wird, Berach. 2 7, Suk. 2 1, Mech. Bo C. 17: טבי עבדו של ר"ג היה מניח תפילין (j. Erub. 10 1. Suk. 2 1), ebenso auch von der frommen טביתא שפחתו של ר"ג, j. Ned. 2 1, — sondern es scheint allgemeiner Name der dienenden Person im Hause Gamaliel's

sein, j. Ned. 1 5: של בית ר"ג היו קורין לעבדיהן אב' טבי ולשפחותיהן, sogar für חוי איש טוב ונאמן in Semachoth 1 8 חוי טבי. Auch Simon's Vatersname blischer, wenn auch von hebr. Wurzel. — Es ist wahrzunehmen, welche Stellung diesen Männern zu-, wie man Juda sein Ansehen immer verringert und ner mehr in den Vordergrund stellt. Dass Juda hier früher genannt wird, sichert ihm doch eigentlich Rang, umsomehr, wenn wir den Ausspruch in M. beachten — sollten auch spätere Verhältnisse damit Zeit übertragen sein — הראשו' היו נשיאים שניים להם. Allein man bemerkt, dass diese Rangordnung flissentlich umgekehrt werden sollte. Schon in Thoss. t es: יב"ט אב"ד ר' יהודה א' שב"ש נשיא, j. daselbst אנן תנינן יב"ט נשיא ושב"ש אב"ד ואית תניי; nun wird tere Ansicht beigebracht, dass J. b. T. einst nach geflohen, weil er das נשיאו' nicht habe annehmen da habe man dorthin geschrieben: מירושלים הגדולה לאלכסנדריא הקטנה עד מתי ארוסי יושב אצלכם ואני י Sanh. 6b: בעלי' שרוי בתוכך ואני יושבת עג' בביתי ...), urückgekehrt, und da sei ihm das mit dem Schüler חד) widerfahren, der auf seine Bemerkung: דבורת ר' עיינה הוות מרתה דביתה דקבלתן מה, geantwortet: was für S. b. S. spricht, später. — Die Umkehrung . 16b im Namen der חכמים, aber die Geschichte ht wird auf Jos. b. Perachjah übetragen, Sotah 47b, vgl. zu S. 289, Mech. zu 2 M. 23 7 (כספא C. 20) כבר הרג שב"ש עד זומם א"ל יב"ט אראה בנחמה אם ל שפכת דם נקי ואמרה תורה תרוג על פי עדים הרוג (ע"פ עדים שנים אף ו, das hängt offenbar mit Makk. 1 6 wo es heisst: Die lügenhaften Zeugen werden nur Leben gestraft, wenn das Urtheil gefällt ist, also von der Zeit der Annahme des Zeugnisses an, während äer noch weiter gehen und auch Vollstreckung des rlangen. Offenbar war S. b. S., den wir als heissd entschiedenen Gegner der Sadducäer kennen lernen ch weiter gegangen und hatte auch einen einzelnen straft. Dies wird aber Thoss. Sanh. C. 6, j. 6 4, b und Makk. 5b ins Gegentheil verkehrt, wo J. b. T.

die übereilte Handlung beigelegt wird — wo nun d
richtig ist, aber freilich nur für S. b. S. passt, —
wird von J. b. T. Reue und Unterordnung unter
gefabelt. — Ebenso wird auch, was dort weiter in
von einem durch Schlangenbiss in Gegenwart J. b. T
benen Mörder berichtet (Jalk. z. St. mit Nennung J
in Thoss. Sanh. C. 8, j. C. 4 Ende, b. 37b dem S.
gelegt! — j. Kheth. C. 8 Ende heisst es: ש גזרו טמאת
על כלי מתכות; b. Schabb. 14b, 16b lässt J. b. T. ei
und legt die Einrichtung nebst andern blos dem S.
So wird auch in der alten Bar. Kidd. 66a, welche die
Johann Hyrcan's und Alexander Jannai's gegen die
(חכמי ישראל) zusammenfassend, von deren gänzlich
drückung spricht, von S. b. S. gesagt: התורה ליושנה
ohne Nennung J. b. T.'s. — Man ersieht hieraus,
J. b. T. gern aus der Erinnerung drängte, und das
geschichtliche Bewährung. In den letzten Tagen Joh
und unter der Regierung Alex. Jannai's waren die
verdrängt, die Sadducäer herrschten, da war die Blü
b. T.'s; allein mit dem Tode dieses letzteren Köni
sich die Königin Salome Alexandra — wir werden sie
S. b. S. kennen lernen — sogar auf Anrathen ihres
Mannes den Pharisäern zu, und die Sadducäer musst
Da war es nun auch, wo J. b. T. verdrängt wurde
Makel wich von ihm nicht. Er war wohl nicht gera
cäer, aber ein über den Parteien stehender Mann,
Leidenschaft der Parteirichtung nicht pflegte. So tr
auch in seinem Spruche entgegen. — כעורכי, ערך
und ohne dasselbe ist spätbibl. (Hiob, einige Ps.): W
legen; hier: wie ein Sachwalter vortragen. (Er war
parteiisch die Thatsachen im Gerichte zu deuten.) — ם
wie in den nachexilischen Büchern עמי הארצות, ם
1 Chr. 7 5. 7. 11. 40; so in M.: ערבי פסחים, Pess.
ערבי שבתות in Bar., wie Thoss. Ber. C. 1), לי פסחים
תלמידי חכמים Joma 1 6; כלי מתכות Eduj. 3 9; לי קריין
8 1; הולכי דרכים Khel. 16 6; בתי דשנין Sifra Anf. u.
בעל דין hat ein Analogon in בעל דברים 2 M. 24 14, s
איש ריב, aram. בעל דינו, וכשנפטרין. פטר loslassen;
gehen, Joma 1 5 נפטרו והלכו להן. — וכאין sing. זכי

entspricht dem bibl. צדיק; — דין Urtheilsspruch. — Es bekundet sich in seinem Spruche grosse Unbefangenheit.

9. Dem S. b. S. wird Vieles, wie wir erkannt, beigelegt, was eigentlich dem J. b. T. angehört. Das geht noch weiter. b. Schabb. 14b. 16b: שב"ש תיקן כתובה לאשה, aber Baraitha's in Keth. 82b sagen תיקן כל נכסיו אחראין לכתובתה oder ...שיהא כותב כל נכסי..; noch anders j. Kheth. C. 8 Ende: התקין שיה' אדם נושא ונותן בכתובת אשתו. Dort ein Zweiter: er habe den Schulbesuch der Kinder eingeführt; allein das gehört Josua b. Gamla an, b. B. b. 21a, und frühere unvollkommenere Einrichtungen werden nicht auf ihn zurückgeführt. So gebührt nicht ihm der Ruhm muthig aufgetreten zu sein gegen Herodes, wie Sanh. 19ab erzählt wird, sondern dem Sameas, wie Jos. Alt. XIV, 9 4. 5 (vgl. XV, 1 1. Urschr. 144 f. Anm.(. — Selbst einzelne Lehren sind mit Unrecht ihm beigelegt; so b. Makk. 7a soll ר' יהודה בן דוסתאי in seinem Namen berichten, in Thoss. Sanh. C. 3, Ende hingegen ganz einfach ר"ד בן ר"י, und j. Makk. C. 1 Ende רשב"ג. Noch eine andere Geschichte scheint unrichtig auf ihn zurückgeführt: die des חוני המעגל, Onias lebte zur Zeit des Kampfes zwischen Aristobul und Hyrcan II., und von ihm handelt die schöne Erzählung in Jos. Alt. XIV, 2 1, wovon auch M. Tha'an. 3 8 berichtet: שלח ליה שב"ש אלמלי חוני אתה גוזרני עליך נידוי אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שהוא מתחטא לפני אביו ועושה לו רצונו... Das herrische Wesen passt allerdings für ihn (sehr ähnlich die Geschichte mit תודוס Thoss. Bez. C. 2; auch b. Bez. 23a und Pess. 53a: שלחו ליה, hingegen b. Ber. 19a: שלח ליה שב"ש; das schreibt sich aus der folgenden Geschichte her), er lebte aber unter Alex. Jannai und dessen Frau Salome Alexandra, wie auch die Sage von den 300 נזירי in j. Berach. 7 2 und Par. beweist, woran sich die Geschichte von dem Tischgebete anschliesst, das auch etwas verschieden b. Ber. 48a mitgetheilt wird. So auch Sifra Bechuckothai Anf.: מעשה בימי שב"ש ובימי שלמצי המלכה שהיו גשמים יורדים מלילי שבת ללילי שבת עד שנעשו חטים ככליות ושעורים כגרעיני זיתים (ebenso Waj. Rabb. C. 35; Jalk. lässt ובימי שלמ' המ' weg, auch b. Tha'an. 23a lässt es weg und macht noch den schönen Fehler mit dem לילי רביעית). In der That waren ידיו חמומות, wie j. Sanh. 6 4 und die M. dort berichten: er habe 80 Frauen in Askalon an

einem Tage hinrichten lassen. Die Sage über seine dabei an gewandte Zauberei, j. Chag. 2 2. Sein Sohn soll, nach j. Sanh 6 5, durch falsche Zeugen dem Tode verfallen sein. Bei dem Widerrufe der Zeugen zeigte sich der Sohn standhafter al er; der Zeuge kann nicht wieder zurücknehmen, und der Soh war heldenmüthiger als er, der eben ein Parteimann war. ist möglich, dass aus diesem Ereignisse sein Spruch hervo gegangen, vielleicht auch umgekehrt, jedenfalls erkennen w ihn daraus als eifrigen Richter. — Sagenhaft ist noch d Geschichte vom Esel und dem Edelstein, j. B. m. 2 5. Deb r. Ekeb.

10. Bei Schemajah und Abtaljon (bei Jos. mehrfa Sameas und Pollion; er scheint aber bald sie, bald Schamm und Hillel zu verstehen. Sameas aber ist allein der Muthi gegen Herodes, Jos. Alt. XIV, 9 4. 5 vgl. XV, 1 1 und San 19ab. Der Name אבטליון = Pollion römisch, und gräcisirt, w λ oft ein τ, wie πολεμος, πτ-, πολις, πτ-) ist mehr ih Persönlichkeit, als die sonst in ihrem Namen bezeugten Au sprüche von Interesse. Beachtenswerth ist schon, dass b ihnen wie bei dem folgenden Paare der, welcher לסמוך sa voransteht; die strengen Pharisäer waren nun die Angesehen So kommen sie immer zusammen in den thalmud. Schrift vor. Bezeugt wird z. B. von ihnen über מקוה, Eduj. 1 וקיימו חכמים את דבריהם; dann bei dem interessanten Akabi b. Mahallel, das. 5 6: מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון אמר להם דוגמה השקוה (vie leicht schreibt sich daher die Sage Gittin 57b, dass sie Nachkommen Sanherib's waren, oder auch aus b. Jomah 71b, wo der Hhpr. zu ihnen sagt: ייתון בני עממין לשלם und sie antworten: ייתון בני עממין לשלם דעבדין עובדא דאהרן ולא ייתי בר אהרן לשלם דלא עביד עובדא דאהרן). Bei dem Streite Hillel's mit den B'ne Bethera über das Pessach, das selbst am Sabbath, wenn der Rüsttag des Festes mit ihm zusammenfällt, geschlachtet werden darf, j. Pess. C. 6, Anf.; b. 66a wird immer der Nachdruck darauf gelegt, dass er Schüler S. und A.'s gewesen, wie auch in der sagenhaften Erzählung Joma 35b; auch Juda b. Dorthai, der von ihnen sagt: שני גדולי הדור שהן חכמים ודרשנים גדולים. — Schem.'s Spruch bezeichnend. — רבנות Herrschaft, Meisterschaft ist ein seltenes Wort. — תתודע

biblisch sich zu erkennen geben, hier sich bekannt machen. — רשות s. II, 3 vom spätbiblischen und aramäischen רשה, einräumen, daher רשיון, רְשׁוּת, das überlassene Gebiet (dann: Erlaubniss), Anklage, Tadel im Syr. ist wohl auch Ueberantwortung, und so wohl hier die Strafgewalt. Schemajah's Mahnung ist schon in seinen Lebensverhältnissen begründet. —

11. שֶׁמָּא, מָה in Hiob, Spr., HL. übergehend in die Bedeutung: nicht wie מא arab., dann לָמָּה in Koh. und Neh. damit nicht syr. למא, דילמא ebenso wie פן damit nicht, vielleicht (damit nicht = es möchte sonst) und שַׁלָּמָה HL. 1 7 und אשר למה Dan. 1 10, dass ja nicht; — תחובו. חוב, davon חָיֵּב und חִיֵּב, während Kal auch mischnait. nicht häufig; so das חב B. K. 1 1 (שחבתי das. 2), dazu Gem. 6b: חייב המזיק מבעי ליה א׳ ר׳ יהודה א׳ רב האי תנא ירושלמא הוא דתני לישנא קלילא (in der That haben diese beiden Mischnah's alte eigenthümliche Ausdrücke: המבעה, הרי, מיטב הארץ, הכשרתי את נזקן); sonst נתחיב. Auch חובה spätehebr. — מים הרעים, vgl. zu M. 1: כנסת גדולה; — נמצא, es wird gefunden, es folgt daraus, aber immer mit folgendem Nom. und Part., so sogar mit Pl. נמצא ג׳ עשרונות Menach. 7 1 (נמצאת מפסילן Rosch ha-Sch. 1 5); — שם שמים, vgl. zu 3. — Ein dunkler, aus trüben Lebenserfahrungen fliessender Spruch, wohl mit Bezug auf Jos. Alt. XV, 10 4, wonach Sameas und Pollion und ihre Schüler vom Huldigungseid befreit blieben, weil sie gerathen hatten, Herodes und die Römer, die gegen Antigonus Jerusalem belagerten, einzulassen, das. 1 1, während Andere entweder getödtet oder nach Hyrcanum verwiesen wurden. Die nach dem Auslande verwiesenen Jünger nahmen dort leicht falsche Ansichten an.

12. Wir gelangen zu dem letzten Paare, das während der Tempelzeit in hohem Ansehen stand: Hillel und Schammai. In Chag. 2 2 wird uns noch einer genannt, der zuerst in Verbindung mit Hillel an der Spitze gestanden, dem dann erst, nach seiner freiwilligen Resignation, Schammai gefolgt: הלל ומנחם לא נחלקו יצא מנחם נכנס שמאי. Richtig erkennt schon Asariah de Rossi (Meor En. Imre Binah C. 3 Ende und Nachtrag) darin den Essäer Menachem, der nach Jos. Alt. XV, 10 5 dem Herodes seine Grösse und deren Dauer weissagt. Die beiden Gemaren vermischen dies, wie es scheint, mit dem Sicarier Men.; am meisten Anklang hat nach j. לאיכן יצא י״א ממרה

למדה יצא, vgl. j. Z. VII, 176 ff. Der essäisch gesinnt
aber streitet nicht und bleibt auch nicht an der Sp
Sanh.'s; an seine Stelle tritt Schammai. Zuerst ab
Hillel, da, wie schon oben bemerkt, die entschiedenen P
nunmehr den Vorrang gewannen; freilich darf auch da
Moment nicht übersehen werden, dass die Nachkomm
später als die berechtigten Träger der Tradition galte
auch ihren Ahnherrn im strahlendsten Lichte erscheinen
und nun galt er später noch vorzugsweise als Ba
Diesem Umstande haben wir etwa den übertreibenden A
zuzuschreiben Sukkah 20a, der ihn als Wiederhersteller d
darstellt, eine Uebertreibung, von der j. Nichts weiss,
Sim. b. Lakisch ein Verehrer Babylon's gewesen zu sein
wie er sich auch auf den Vertreter Babyl.'s Chananja
des Josua (Urschr. 153 f., j. Z. VII, 265 f. VIII, 289 f.
j. Sotah 7 3: יפה למדני חנניה בן אחי ר' יהושע (vgl.
Rosch ha-Sch. 1 1, wo er die Engelnamen aus Baby
gebracht sein lässt). Doch ist natürlich nicht die Red
dass Hillel etwa die Lehre aus Bab. mitgebracht, abe
ist, dass er sich in Bab. eine Zeit lang aufgehalten, u
in בוצרה, j. Schebiith 6 1 und C. 8 Ende (nicht dass
geboren, wie Grätz IV, S. 290) und dass er von dort einge
zur Erneuung der Lehre mitgewirkt hat, und das wird
weise bei antipriesterlichen Dingen gesagt; so bei d
angeführten Stelle, dass Schlachten des Opfers höher s
das sabbathliche Arbeitsverbot, wo man sagt: בבלי א'
מו ששימש את שמעיה ואבטליון אפשר שיש ממנו תוחלת
spöttisch wiederholt רנו שיש ממך תוחלת ככר אמרנו
אם יש תוחלת מבבלי. Gerade die Alten betonen die
der Babylonier, vgl. Joma 6 4, Men. 11 7: להיו' ע"ש (
ל יה"כ נאכל לערב הבבליין אוכלין אותו כשהוא חי מפני
שרעתן יפה, was natürlich nicht Alexandriner sind, wi
und Gemaren wollen, DMG. XII, 362, j. Z. IV, 153 f
Beweise, dass Pessach dem Thamid gleich sei, was
zugeben wollen, weil תמיד יש לו קיצבה, und ist שים
also kein dem Volk zugängliches Opfer; er dringt aber do
und sagt: Was hat es verursacht, dass ihr auf diesen Ba
angewiesen seid? Weil ihr nicht Schüler Schem.'s u
gewesen seid, die doch bei euch wohnten. Das. s. au

wichtigsten Entscheidungen. Aus dem Streite über Pessach schreibt sich der Satz her: הלל הזקן דרש שבע מדות לפני זקני בתירה Sifra, Bar. d. Ism. Ende, auch Thoss. Sanh. C. 7 Ende mit kleinen Abweichungen, daraus auch Ab. Nath. C. 37, vgl. j. a. a. O.: התחיל דורש להן מהיקש (בנין אב) ומק"ו ומג"ש. — fügt j. hinzu. Das erste noch zwei Male: Sifra Thasri'a; Neg. C. 9 Ende und Thoss. Neg. C. 1 Ende: וזה א' מהדברים שעליהן עלה הלל מבבל mit Beziehung auf M. Neg. 3 1: או' לו אמור טמא והוא אומר טמא אמור טהור והוא או' טהור, Sifra Neg. C. 1. Alle Stellen genau erörtert j. Z. II, 42 ff. Ob in dem Satze Sifra Ende: הלל הזקן עלה מבבל בן מ' שנה ושימש חכמי' מ' שנה ופרנס את ישראל — Ber. r. C. 100 מ' שנה, er wird damit Moses, Joch. b. Sakkai, Akiba gleichgestellt — mehr als Legende ist, sei dahingestellt. Mehr historisch, wenn auch vielleicht nicht mit rigider Strenge festzuhalten, ist der Spruch Schabb. 15a unten: הלל ושמעון גמליאל שמעון נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה, obgleich freilich der erste Simeon eine sehr zweifelhafte Persönlichkeit ist. Seinem bab. Ursprunge entspricht auch wohl die Bestimmung seiner Schule, dass שעור תרומה עין רעה א' מששים mit den vorangehenden Stufen für בינונית und עין יפה, während die Schule Schammai's עין רעה א' מחמישים mit den entsprechenden Vorstufen, wie Thoss. Therum. C. 5, in Ausführung der knappen Angabe M. 4 3, vgl. jerus. und Comm. des Simson aus Sens das., weil in Babylon das Sexagesimalsystem herrschte, woher auch sonst ähnliche Bestimmungen, namentlich auch die über בטל בס', was nur bab. Gem. Abod. El. 69a. Chullin 98a kennt, vgl. j. Z. V, 111 ff., ferner der Gebrauch, den er von dem Aramäischen macht, denn dieses, wenn auch in Pal. herrschend, in öffentlichen Documenten, wie in den ältesten Bestandtheilen der das Alter der Mischnah überragenden (vgl. Tha'an. 2 8) Fastenrolle, in Ehe-, Scheidungs- und Kaufverträgen und sonst, in Sprüchwörtern (Lehrb. § 1 u. Anm. 2) — vgl. לפום גמלא שיחנא Sifre I, 135 (פינחס, 51a), als משל הדיוט, II, 25 משל הדיוט הוא מה דבלבך על רחמך מה דבלבירה עלך (Debarim Ende, 70a), — so enthielt man sich dennoch in der Schulsprache desselben, während Hillel es nicht scheut, so M. 13, was Aboth d. R. Nath. C. 12: הוא אומר בלשון בבל ד' דברים; das עשרה יוחסין עלו מבבל Kid. 4 1, dessen Bezeichnungen aramäisch sind, wird Jeb. 37a und Kid. 75a als von Hillel

herrührend bezeichnet. Dass er Schüler Schem.'s und Abt.'s war, auch in der legendenhaften Erzählung Joma 35b. Angeblich soll ausser סמיכה blos über drei Punkte noch Differenz zwischen H. und Sch. gewesen sein, so nach Huna Schab. 14b. 15a, die, dort aufgezählt (aus Mischn.), sehr untergeordneter Art sind, mit deren Abgrenzung die Gem. selbst dort nicht in's Reine kommt; ähnlich j. Chag. 2 2 (vgl. Thoss. Chag. C. 2; Sotah C. 14; j. Sanh. 1 2; b. Sanh. 88b). Allein so idyllisch stand es zwischen Hillel und Schammai keineswegs. Gerade Schabb. 15a heisst es bei einem andern Differenzpunkte: נעצו חרב בבה"מ וכו'. Das wird nun in Thoss. Schabb. C. 1 gerade von den 18 Bestimmungen, bei denen die Schule Hillel's überstimmt worden war, j. 1 4 dasselbe mit der Ausführung, vgl. b. Schabb. 153b. Die Differenz war jedenfalls eine sehr tiefgreifende, so dass selbst bei Semichah in Thoss. Chag. C. 2 Ende von הלל הזקן selbst, gegen den sich חב"ש erhoben und גברה ידן של ב"ש, dann durch einen Baba b. Buta נקבעת הלכה כב"ה oder גברה ידן של ב"ה wie j. das. und Bez. 2 4 und b. 20ab.

Solche tiefgreifende Differenzen mussten allerdings ihre tiefe Gesinnungsbegründung haben, und dafür geben uns die oben geäusserten abweichenden Meinungen Elieser's und Josua's über das einstmals erlangte Uebergewicht der schammaitischen Schule genügende Anleitung. Hillel's milde Menschenfreundlichkeit*) machte ihn zum Mann des Volkes, das erkennen wir an seinen Einrichtungen, vgl. Schebiith 10 2—4, Prosbul. Gittin

*) Beispiele seiner Menschenfreundlichkeit z. B. Thoss. Peah C. 4: Unterstützung der Armen, desgl. j. Peah 8 7, ähnlich b. Keth. 67b mit dem seltsamen Schlusse: פעם א' לא מצא עבד לרוץ לפניו ורץ לפניו ג' מלין. Sie haben wohl die bab. Sitte vor Augen, wo die Vornehmen Vorläufer hatten 1 Sam. 8 11. 2 Sam. 15 1. 1 Kön. 1 5. Vom göttlichen Gericht Schammai gegenüber Thoss. Sanh. c. 13. Rosch ha-Sch. 16b f.: ורב חסד מטה כלפי חסד... Wie herzgewinnend ist sein Benehmen gegen jede Braut! Die schöne Milde, die sich in der Schabb. 30b und 31a mitgetheilten Erzählung kundgiebt — besonders: מה דלך סני לחבירך לא תעבוד זו כל התורה כולה ואידך פירושא זיל גמור. — offenbart sich auch in seinen Lehren, wie es Erub. 13b ausgedrückt ist: ג' שנים נחלקו ב"ש וב"ה הללו או' הלכה כמותינו והללו או' הל' כמותינו יצתה ב"ק ואמרה אילו ואילי דברי אלהים חיים הן והלכה כב"ה. Erub. 6b die schöne Bestimmung auf die Praxis, und M. Jeb. C. 1 Ende das beherzigenswerthe Wort: אע"פ שאלו אוסרין ואילו מתירין ... לא נמנעו ב"ש מלישא אשה מב"ה ולא ב"ה מב"ש וכו'.

4 3 (vgl. Lesest. z. Mischn. 77 f.). Ebenso Arachin die Erleichterung in Bezug auf die Auslösung des verkauften Hauses 9 4. Das sind tief eingreifende Erleichterungen und so ist er principiell der Erleichternde, so dass die entgegengesetzten Fälle als Ausnahmen aufgezählt werden. Ihre Differenzen in Bezug auf 'Erub und über die Nichtbenutzung alles am Sabbath Fortwirkenden, wo Sch. auf dem Standpunkt der Secten steht (s. he-Chaluz VI, 15 ff. und DMGZ. XX, 535, j. Z. VI, 109 ff.) — Demokratisch ist seine Auffassung des Salböls: אין שבח לת"ח שיצא מבושם Thoss. Ber. C. 5, j. 8 5, b. 43b, j. Z. IV, 105 ff. — So nun auch sein Spruch hier, der recht prägnant ausdrückt, dass nicht priesterliche Abstammung, sondern priesterliches Handeln den Werth des Menschen ausmacht. Im Ganzen ist merkwürdig, dass die thalmudische Literatur nichts Besonderes über Aaron zu sagen weiss, die Wolkensäule, die Wolken als Abglanz der göttlichen Herrlichkeit werden ihm beigelegt, S. O. rabb. C. 9, Sifre Nizzabim § 305, j. Jom. 1 1, Sotah 1 10, b. Rosch ha-Sch. 3a, Tha'an. 9a, er wird zu den 7 gezählt לא שלט בהן רמה ותולעה Bab. b. 17a, endlich ist unserer Stelle ähnlich, wenn auch ohne sie anzuführen, Sanh. 6b gesagt: אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו und ähnlich auch mit Beziehung auf unsere Mischnah, in P. de R. Elies. C. 17, nach Anleitung von Sifra Schemini, Milluim § 37 (ed. Weiss 45d). In der That will H. gar nicht Specielles von Aaron aussagen, sondern ein würdiges priesterliches Thun bezeichnen, und er mag allerdings die in Bezug genommene Stelle in Mal. 2 6 im Auge gehabt haben, wie bei רודף שלום Ps. 34 15 בקש שלום ורדפהו, wie רודף צדק und רודף טוב vielfach vorkommt. — Inhaltlich erfasst: Ein אוהב שלום beginnt keinen Streit, ein רודף שלום giebt sich Mühe einen solchen beizulegen, und zwar nicht um der eignen Ruhe willen, sondern weil er אוהב את הבריות ist, und seine Liebe sich nicht darauf beschränkt, mit ihnen in Freundlichkeit zu verkehren, sondern er erkennt die höhere Aufgabe in ihrer geistigen Förderung. — בריות. בריאה blos einmal bibl. 4 M. 16 30, Schöpfung, auch mischn. בריה Ned. 3 7; כברייתו, wie bei seiner Schöpfung, nach seiner ursprünglichen Gestalt, seinem urspr. Zustande Sabim 2 3; übergehend in die Bedeutung Geschöpf: כל שהוא מברייה המים, Mikw. 6 7, Jad. 2 2, dann aber im Plur. Geschöpfe, und zwar ausschliesslich Menschen, wohl

ursprünglich Gott gegenüber, wie Schek. 8 2: חייב אדם לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום, unten 3 10: כל שרוח הבריו' נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו, dann aber überhaupt; so Peah 8 9: יצטרך לבריו'; Ned. 11 8: קונם שאיני נהנה מבריו'; Sanh. 4 5: מפני שלום בריות etc., und das häufige כבוד הבריו', auch Mussaf am Neujahr: חמון בריות, ובריות בראשית.

13. Dieser Spruch chaldäisch, vgl. oben S. 298. נְגַד ist = bibl. מְשַׁךְ, den Namen ausdehnen heisst: mit seinem vornehmen Namen prunken, also gegen die Aristokratie; יסיף, סוף zu Grunde gehen; das nicht hinzufügen ist gegen den sadducäischen Conservatismus, es bildet wohl den Gegensatz zu dem Sch.'schen Spr.: עשה תורתך קבע; יליף, von den pharisäischen Lehrern die Lehre empfangen; קטלא חייב = חיב מיתה, bibl. רשע למות 4 M. 35 31, gegen den Priesterstolz, der in seinem Heiligkeitsdünkel das Lernen für überflüssig hält; „wer sich der Krone bedient, schwindet hin" ist recht prägnant gegen das vom Schauplatz schwindende Priesterkönigthum der Hasmonäer, dessen Verdrängung durch Herodes er mit erlebte. Simon b. Lakisch bezieht das . . . ודאשתמש (Meg. 28b) auf כתרה של תורה, man solle nicht dulden, dass ein Gelehrter Einen bediene.

14. לעצמי, für mich allein, abgesondert, vgl. Berach. 6 6, 7 5. Peah 3 3. 5. — עכשיו; so geläufig das Wort ist, so unsicher ist seine Etymologie; die Endung ist wohl wie im bibl. יחדו für die Ableitung giebt הַשַּׁתָּא = השעתא und בהא שעתא, syr. השא die Analogie, und unser Wort zusammengezogen aus עד כשעה (עַד כ' als, während), bis zur Stunde, nun, gegenwärtig, vgl. bibl. כַּיּוֹם; אימתי, blos das verlängerte bibl. מָתַי, wie auch im Syr. — Dem Inhalte nach vielfach anwendbar, er fordert zur Selbstthätigkeit auf, erweckt aber auch das Bewusstsein von der Nothwendigkeit des Gemeinsamen im Wirken und der Gefahr der Verzögerung; dies gegenüber dem auch berechtigten כל הדוחק את השעה השעה דוחקתו (Berach. 64a). Die hohe Bedeutung, welche H. beigelegt wird, geht daraus hervor, dass von ihm eine reichere Anzahl von Sprüchen mitgetheilt wird, die sogar später (2 4b—7) noch fortgesetzt und die hier seltsamer Weise unterbrochen wird, um Andere zu Worte kommen zu lassen.

15. **Schammai tritt im Gegensatze zu Hillel auf, und ist dadurch characterisirt.** Nur selten begegnen wir ihm allein, so in Sifre Schoftim § 203, wonach bei מלחמת הרשות man drei Tage vor dem Sabbath eine Belagerung beginnen sollte: ואם הקיפום ואירע' שבת לחיות אין השבת מפסקת מלחמ' זו א' מג' דברי' שדרש שמאי הזקן, und später § 204, aber nicht im Namen Sch.'s, jedoch wohl identisch mit diesem Ausspruche: עד רדתה אפילו בשבת; so auch b. Schabb. 19a: וכן היה שמאי אומר עד רדתה אפי' בשבת, während j. Schabb. 1 8 und Moëd kat. 2 4 es zwar hat, aber auf מלחמת חובה beschränkt und Sch.'s dabei nicht gedenkt; doch scheint es ihm dort anzugehören und auch das אין מקיפין על' עיר של גוי' פחו' מג' ימי' קודם לשבת (במלחמת רשו'), so dass die Schule Hillel's es überhaupt zu erlauben scheint, wie noch zwei frühere: אין משלחין אגרות ביד גוי לא בע"ש ולא בה' בשבת ב"ש אוסרין אפי' בד' וב"ה מתירי' . . . אין מפרישין לים הגדול לא בע"ש ולא בה' בש' ב"ש אוסרין אפי' בד' וב"ה מתירין. Das sind demnach die drei Dinge im Sifre, während b. Schabb. 19a abweicht. — Ein Zweites lesen wir in Mechiltha Pessach C. 17 Ende: . . . אדם צריך לבדוק את התפילין אחת לי"ב חדש דברי ב"ה ב"ש א' אינו צריך לבדוק עולמית ושמאי הזקן א' אלו תפלין של אבא אמא (angeführt Thoss. Menach. 43a), während j. Erub. 10 1, wo der Streit zwischen רבי und רשב"ג ist, dasselbe von הלל הזקן mitgetheilt wird, und Babli von der ganzen Materie nichts weiss! Das erinnert übrigens an Sanh. 92b: שהניח לי אבי אמי מחם. — קבע heisst Feststellung, feste Bestimmung, besonders: עשה קבע feststehend machen, so in der sinnlichen Bedeutung Sukk. 2 9: עושה סוכתו קבע opp. ארעי, dann mehr bildlich von festen Anordnungen, gegenüber dem freien Belieben, so Berach. 4 4: העושה תפלתו קבע אין תפילתו תחנונים, entgegen dem vorangehenden: Bestimmung von 18 Segensprüchen, gerade wie unten 2 13 לא תעשה תפלתך קבע אלא רחמי' וכו', so Joma 6 3: הכל כשרין להוליכו (שעי' המשת') אלא שעשו כהני' גדולי' קבע ולא היו מניחין את ישראל להוליכו, gerade wie das Part. p. קבוע, sinnlich: befestigt Sotah 2 2 טבעת תיתה קבועה בה, Bab. b. 4 3: המכתשת הקבועה אבל לא המטלטלת, Chul. 3 7: קשקשין הקבועין בו, Tham. 4 5. Mid. 1 8. 3 3. Sab. 1 1. 3. 4 3. Suk. 5 7. 8: שומנו קבוע, Ned. 8 3. Themur. 2 1: מום קבוע entgegen dem מום עובר, Sebach. 12 1. 14 2. Chul. 10 2. Bechor. 2 2. 3. 6 3. 12. 7 1. Them. 2 3. Ned. 9 8. 10: קבעה ג' פעמים; bildlich

feststehend, entgegen dem (nicht andauernden 'היחיד תקבו
בימו' החמה ובימו' הגשמים Peah 2 1) beliebigen, Challah
שלא יקבע הדבר חובה; vom Verbum קבע, sinnlich: befe
Khel. 6 1. 15 2. 18 2. 20 3. 4. 5. 6. 22 4 (Eduj. 1 11); best
Angabe machen קבעה נדרה Kinnim 3 6. Von der Zei
nur Berach. 4 1 תפלת הערב אין לה קבע. Also קבע allein
nicht nur gewisse, bestimmte Zeit, sondern eine festst
Einrichtung, so auch hier: feststehend, nicht wechselnd,
den Verhältnissen sich anschmiegend und wandelbar. —
einen Menschen aufnehmen, empfangen, wie 1 Chr.
ויקבלם דויד. — סבר פנים ist ein mischnait. Hapaxleg.;
im Tharg. nicht häufig, in den Dialecten gar nicht; als
סְבַר אפין, das Antlitz zuwenden, also lediglich im guten
= bibl. נשא פנים, blos im j. Th., das Nomen: Anblic
Antlitzes, auch im bab. Th., aber auch im üblen Sinne
in gutem. — יפות, schön, freundlich (in Koh. geziemen
gemessen); פנים, hier Fem. wie Ez. 21 21 ה פניך מֻעָדות
auch פנים חדשות Keth. 7b. פנים מאירות und פ' חשכות
Beschallach. Wajiss. C. 2.

Der erste Spruch entspricht ganz der Richtung Sch.
die Abgeschlossenheit verlangte; dem schliesst sich wo
zweite an, der die That ohne vieles Grübeln verlangt.
dritte weicht in auffallender Weise von dem Bilde ab, w
der Thalmud von Sch. aufstellt, so dass wir den Zweifel
die Richtigkeit der dortigen Darstellung nicht unterd
können. In der That weiss Jer. Nichts von den Sage
Sch.'s Härte.

16. Statt nun mit II, 8, nämlich mit Jochanan b. S
als dem auf Hillel und Schammai folgenden Schulhaupt
zufahren, treten von unserer M. an bis II, 4a die Nachk
Hillel's auf, bis weit herunter, sechs Geschlechter — mit
falle eines, worüber noch später, — so dass es sogar mi
noch ein Geschlecht unter die Redaction der M. herunt
dann mit II, 4b wieder zu Hillel zurückgegangen wir
endlich mit M. 8 zu Jochanan b. Sak. zu gelangen. In
Störung der Ordnung ist ebenso ein geschichtliches w
Geheimniss der Mischnah-Redaction offenbart. Mit de
schlechte nämlich, das auf H. und Sch. folgte, verscho
durch die eingetretenen Zeitverhältnisse die Stellung der P

sehr; der Kampf um die Erhaltung des Staates gegenüber
Uebermacht Rom's trat in den Vordergrund, und so sehr
h die weitere Ausarbeitung der Schuldifferenzen in den
ulen Sch.'s und H.'s betrieben wurde, so lag doch darin
ıt mehr der Schwerpunkt des geistigen Bestrebens des Volkes
seiner Häupter. An die Spitze treten nicht eigentliche
üler dieser beiden Häuser — Joch. b. Sak. selbst, allerdings
ämpfer der Sadducäer und Verehrer der entschiedenen Pha-
er, wie wir ihn noch später kennen lernen werden, aber
h, wie es scheint, an den Differenzen der beiden halachischen
ulen wenig betheiligt, sondern beiden befreundet, — es treten
mehr mehr politische Parteihäupter hervor; die Sadducäer
vornehmen Pharisäer sind die Gemässigten, die den Kampf
den Römern um jeden Preis zu vermeiden suchen, dann
die Kannaim da in ihren mannigfachen Schattirungen,
en sich eifrige Pharisäer auch angeschlossen haben mögen.
enbar waren die ersten Nachkommen Hillel's mehr Politiker,
zwar von aristokratisch-conservativem Gepräge, — sie
ossen hohes politisches Ansehen, waren im Besitze der Macht,
Patriarchenwürde, die ihnen theils als Erben einer grossen
nilie, theils von den Römern eingeräumt wurde, während
nach der ersten Stellung als Gelehrte gar nicht geizten, so
s die zwei oder drei ersten Geschlechter nach Hillel, bis
Zerstörung des Tempels, also Gamaliel I. und Simon b.
n. I. vornehme Lehrer und Synedrialhäupter, aber nicht
ulhäupter waren. — Erst später, als die politischen Be-
gungen völlig gedämpft waren, drängt sie der Ehrgeiz in
Vordergrund der Schulen, was aber erst allmälig gelang.
n ist Macht, Verwaltung, Rechtsprechung mit der obersten
rthätigkeit identisch und so erlangten die Nachkommen
lel's von Gamaliel II. an auch die volle Entscheidung
der Halachah, wogegen sich die angesehensten Lehrer mit
stigkeit sträubten. Erst unter Juda, dem Sohne Simon's b.
m. II. gelang es, die fast erbliche patriarchalische Würde
Hilleliten mit der unbestrittenen Stellung als Schuloberhaupt
vereinigen, die aber wiederum nach dessen Tode auch nicht
hr so unangefochten blieb. Mit Gam. II. — dem Jamnienser —
ginnt dieser Kampf gegen die Freiheit der Schuldiscussionen
l die angesehensten, auf ihre Selbständigkeit eifersüchtigen

Lehrer, und zwar beginnt derselbe schon mit dem in seine Zeit hineinragenden alten Joch. b. Sakkai, zumal aber mit dessen Schülern, der sich unter seinem Sohne Simon b. Gam. II. fortsetzt — über ersteren vgl. j. Z. V, 271 ff. und VI, 131 ff.; Näheres unten — die grösseree Anerkennung dieser beiden Hilleliten, wie ihrer anspruchslosern Vorgänger in dem Andenken der Nachwelt erfolgte, wie gesagt, erst unter Juda (Rabbi). Dies hat nun seinen wesentlichen Einfluss auf die halachischen Ueberlieferungen. Wie einleitend bemerkt worden, war bereits eine frühere Redaction der Mischnah veranstaltet und zwar von Akiba und seiner Schule; ihnen gehört auch die erste Sammlung der Sprüche in Aboth an, die erst dann von Juda erweitert wurde; sie nun hatten die Nachkommen H.'s keiner besonderen Beachtung gewürdigt, und auf Schammai folgte bei ihnen unmittelbar Joch. b. Sakkai, der bei uns erst II, 8 sich findet. Rabbi aber mochte in einer so wichtigen Sammlung seine Vorfahren nicht fehlen lassen, zumal wo es galt die Reihenfolge in der Traditionskette festzustellen, und so unterbrach er die Reihe bei dem Uebergange von H. und Sch. zu Joch. b. Sak. durch dieselben, die er zwar nicht als die anerkannten Traditionsnachfolger durch קבל aufzustellen wagte, die er aber jedenfalls mit ihren Sprüchen einschob, M. 16—18. Aber auch die spätere Zeit machte noch Zusätze, wie denn nicht blos von Rabbi selbst mancherlei durch seine Nachkommen und Nachfolger eingefügt wurde, sondern auch von diesem, und namentlich scheint der Anhang des Enkels von Rabbi, der auch Juda Nasi hiess, sich auch Rabbi nennen liess, darin thätig gewesen zu sein, und so schloss sie dann auch, die Zeitfolge unterbrechend, Sprüche von Rabbi und seinem Sohne Gam. III. in II, 1—4a alsbald hier an (vgl. j. Z. VI, 132). Wie es sich mit den dann noch folgenden Hillelsprüchen 4b—7 verhält, ob diese von ihrem ursprünglich frühern Platze verdrängt oder erst später aufgenommen worden, bleibt ungewiss; letzteres wahrscheinlicher.

So gelangen wir nun zu Gamaliel I חזקן. War er ein Sohn oder ein Enkel Hillel's? Wir haben blos die eine Notiz Schabb. 15a (oben S. 297 Z. 15), sonst kommt ein Sohn H.'s, Simon, durchaus nicht weiter vor, was kaum möglich wäre, hätte ein solcher Nassi existirt. Es ist wohl ein Irrthum, —

er müsste denn sehr jung gestorben sein, kaum eine Spur zurückgelassen haben, — wahrscheinlich ist Gamaliel I. Sohn Hillel's gewesen.

Was wir von Gamaliel erfahren, beweist, dass er zu der verwaltenden Behörde gehörte und mit an ihrer Spitze stand. Er ordnet das Kalenderwesen und lässt den Galiläern schreiben, dass von den Oliven, denen im Süden, dass von dem Getreide die Zeit des Zehnten eingetreten, den בני גלות in (Babel), Madai und Javan, dass er mit seinen Genossen einen Schaltmonat eingefügt, Thoss. Sanh. C. 2, j. Maass. schen. 5 4, Sanh. 1 2, b. Sanh. 11b (die ihn fälschlich mit Gamaliel II. verwechselt: דילמא בתר דעברה), dann ordnete er Bequemlichkeit für die Zeugen an, Rosch ha-Sch. 2 5 התקין ר"ג הזקן שיהו מהלכין אלפי' אמה לכל רוח, was Erub. 4 3 als angenommene Satzung gilt, Sorgfalt für das Weib in Betreff ihrer Geld- und Scheidungsverhältnisse, Gittin 4 1. 2. 3, wo מפני תקון העולם Mehreres angeordnet ist, wie Jeb. 16 7 das משיאין האשה על פי עד א', was als מקובלני מר"ג הזקן, und Gamaliel II. sich auch einer solchen practischen Entscheidung seines Grossvaters erinnert — Frankel Darkhe ha-Mischna 57 A. 8 irrig, — ebenso die schöne Anordnung in einfachem Linnen zu beerdigen Moëd kat. 27b, woher dann für ihn ein Becher eingesetzt wurde beim Leichenmahle, Keth. 8b, was richtiger j. Ber. 3 1 (j. Z. VII, 133 ff. gegen Fr. das. 58 A. 9). Als grosse halachische Autorität galt er wohl nicht, sonst hätte ein Amora nicht auf einen Ausspruch von ihm gesagt: תנחומין של הבל נחמו רבן גמליאל (הזקן) לאותו האיש Keth. 10b. Der Gamaliel, der mit König und Königin in freundschaftlichen Beziehungen lebte, und so hübsch die Halachah nach ihren Bedürfnissen zu gestalten wusste, ist wohl auch dieser Pess. 88b. Er ist es wohl auch, zu dessen Füssen Paulus gesessen Apg. 22 3: Ich bin ein jüdischer Mann . . . erzogen in dieser Stadt, zu den Füssen Gamaliel's, gelehrt mit allem Fleisse im göttlichen Gesetz; der zur Milde rieth im Verfahren wider die Apostel, 5 34 ff.: Da stand auf im Rath ein Pharisäer, mit Namen Gam., ein Schriftgelehrter, wohl gehalten vor allem Volk . . . und sprach zu ihnen: . . . nehmet nun selbst wahr an diesem Menschen was ihr thun sollt. Albern, was Photius nach Eusthatius berichtet, dass er mit Nikodemus durch Petrus oder Johannes getauft worden, auch

sein Sohn Ἄβιβος, חביב ist wohl ein alter syr. Name, kommt aber nicht im jüdischen Alterthum vor.

Seine Bedeutung um die Umgestaltung der ganzen Zeit ergiebt sich aus dem Namen רבן wie auch חזקן, das vielfach von ihm gebraucht wird. Mit dem Eintreten des Herodes und seiner Familie war die Stellung der Hohepriester eine andere, bis dahin zugleich König oder Glied der königlichen Familie, stand er als solcher an der Spitze, neben ihm die Gelehrten; nun beschränkt sich seine Macht darauf, dass er neben seinem Priesterthum auch Vorsitzender des Synedriums war, und die Gelehrten, die gleichfalls im Rathe sassen, mussten umsomehr ihr Ansehen wahren, sie hielten den Titel זקן, wie bei Hillel und Schammai und bei unserm Gam. fest, — jenen den Titel beilegen, weil einmal auch ein späterer Hillel und späterer Schammai vorkommt, wie Frankel das. S. 38 und A. 9, ist unzulässig — die γερουσία, der senatus, und ebenso nun רבן, was wohl zuerst unser Lehrer bedeutet, dann aber im Ganzen zum Nomen wird, gerade wie רבי.

Sein Spruch ist bedeutsam und gegen die Ueberfrömmigkeit in äusserlicher Heiligthuerei; es ist eine Dreitheilung und doch ein einiger Spruch. סלק aufsteigen, Hithp. sich entfernen; ספק wohl von arab. שפק IV, besorgt sein; אמר, auch עמר, wohl verwandt mit מדד schätzen, ungefähr berechnen.

17. שמעון בנו. Simon b. Gamaliel I. ist offenbar der, den Jos. kennt und in j. Kr. IV, 3 9 berichtet, wie er mit den übrigen Vornehmen sich in Entrüstung erhebt gegen die Zeloten, die es dahin bringen, dass ein Hohepriester lediglich durch's Loos gewählt ward, das dann einen ganz Unwissenden, Phanias b. Samuel (Alt. XX, 10 Anf. erwähnt als Phanasus) aus Aphta, traf, der vom Acker hinweg wider seinen Willen dazu erhoben ward, was den Zeloten, wie Jos. sagt, zum Gelächter diente, während die Andern, Priester und Gemässigte, sich darüber entsetzten, Sifra Emor zu 3 M. 21 10, Thoss. Joma C. 1, interessant über die ganze Richtung der Zeit und der Persönlichkeiten (j. Z. IV, 271 f.). Besonders Jos., Leben § 38, erwähnt er, seine Feinde suchten ihn vom Oberbefehle Galiläa's zu entfernen, und schickten zu diesem Zwecke zu Simon b. Gamaliel, er solle das Gemeinwesen von Jerusalem bewegen, ihm den Befehl zu nehmen und ihnen zu übertragen. „Simon war von Geburt ein

Jerusalemer, von sehr vornehmem Geschlecht, von der Partei der Pharisäer, die sich durch genaue Sorgfalt für die vaterländischen Gesetze auszuzeichnen scheinen. Er aber war voll Einsicht und Verstand, der Dinge in übler Lage durch seine Klugheit festzustellen vermochte. Er erzählt nur, dass er ein alter Freund seiner Gegner, ihnen Gehör gab, nicht so bald seine Freunde den Hohepriester Anan und Josua b. Gamala bewegen konnte, aber es doch dahin brachte. Die Bedeutung des Mannes ist daraus klar, aber auch die Verbindung mit dem Hohepriester, die sonst nicht Sache der Pharisäer war, das כית חנין ist nicht in sehr gutem Geruch אוי לי מבית חנין אוי לי מלחישתן, Thoss. Menach. Ende, b. Pess. 57a. Jos. b. Gamala wird gleichfalls blos als durch seinen Reichthum oder vielmehr durch den seiner Verlobten, Martha oder Miriam, Tochter des Boëthus (Joma 18a, Jeb. 61a) bemerkenswerth erwähnt, — sie war Wittwe und scheint ihn blos unter diesem Vorbehalte geheirathet zu haben Jeb. 6 4, wo eine Connivenz gegen das Gesetz im 3 M.; ihr Luxus, wie man ihr Teppiche legte, dass sie am Jom ha-Kippurim vorlesen sehe, Midrasch Klgl. 1 16; — er machte auch die beiden Loose, die früher Buchsbaum waren, aus Gold Joma 3 8; dann aber auch Baba b. 21a, dass er Schulen gegründet. Simon b. Gamaliel war übrigens wirklich jener einsichtsvolle Mann, von dem wohl kaum etwas Halachisches überliefert ist, aber wohl Anordnungen, die verständige Rücksicht auf die Verhältnisse nehmen, Kher. 1 7: מעשה שעמדו קינים בירושלים בדינרי זהב ארשב"ג המעון הזה לא אלין הלילה עד שיהו בדינרין נכנס לב"ד ולימד האשה שיש עליה חמש לידות ודאות חמש זיבות ודאות מביאה . . . בזבחים ואין השאר עליה חובה ועמדו קינים בו ביום ברבעתים, vgl. den ganzen Traktat Kinnim, der interessante Spruch Eleasar Chisma's unter 3 18, und zu den vornehmsten ממונין gehört פתחיא על הקינין, Schek. 5 1 (s. ob. Bd. II, 114). Darum war er doch ein festhaltender Pharisäer, so in Bezug auf Erub, vgl. Erub. 6 1; sonst wird seine Gewandtheit im Fackelwerfen bei שמחת בית השואבה Sukk. 53a gerühmt; er war ein Weltmann מעש' ברשב"ג שהי' ע"ג מעל' כהר הבית וראה נכרית א' נאה ביותר א' מה נורא מעשיך ה' Abod. sar. 20a. Ich möchte auch glauben, dass Tha'an. 4 8: לא היו ימי' טובים ihm angehört, und vielleicht noch Manches, was noch sonst im Namen von S. b. G. aus alter Zeit mitgetheilt wird. Der Spruch ist

ganz dem thatkräftigen und zugleich klugen Manne entsprechend. — גוף, in der Chr. I, 10 12 גופה gegenüber גלגלתו V. 10 wie in 1 Sam. 31 10 גויה neben ראשו V. 9, so auch M. גוף gegenüber einem einzelnen Gliede יד, ראש oder opp. ממון, חובת הגוף gegenüber קרקע, טמאת הגוף gegenüber einer verunreinigenden Sache, dann: das Ganze גופו של פסח Pess. 10 3, dann: der volle Inhalt גופו של פרוזבל, Schebiith 10 4, גופו של גט Gittin 9 3, Hauptcategorie גופי (הלכות) תורה unten 3 18, vgl. Chag. 1 8. Thoss. Schabb. C. 2 (b. 32a), ferner Ber. r. C. 60; גופי עבירה und 5 8, hier Hauptsache, leitendes Verfahren, erst später gegenüber נשמה — bedeutsame Entwicklung; — אלא oder מן, kein gutes als, oder kein besseres als; — שתק, biblisch aufhören von geräuschvoller Bewegung, mischn. wie aram. überhaupt schweigen; שתיקה Nom. act. — מדרש ist Auslegung, Erklärung, wie schon 2 Chr. 13 22. 24. 27; דרש steht ursprünglich nicht dem פשט entgegen, vgl. W. Z. V, 243 ff. עקר im Dan. Grund, Wurzel, in der Bibel meist in privativem Sinne; עיקר als Grundlehre. — Der Streit, ob תלמוד oder מעשה das Wichtigste, non scholae sed vitae. Unterschied zwischen Gelehrsamkeit und Wissenschaft.

18. Die hier eintretende Lücke ist höchst bezeichnend; Gamaliel II., wie auch sonst die Mitglieder des Patriarchenhauses nicht als Schüler irgend eines Lehrers genannt, fehlt, und offenbar mit Absicht. Er hatte in dem Bestreben, seine Würde aufrecht zu erhalten, Jochanan b. Sakkai verdrängt, dieser ist plötzlich in Berur-Chajil, jener in Jamnia, Sifre zu 5 M. 16 20 הלוך אחר ב"ד שיפא של ריב"ז ושל ר"א, umgewandelt Bar. Sanh. 32b, so auch Elieser, sein Onkel (Mutterbruder) und Schwager (Schwestermann), er hatte nämlich die Tochter seiner Schwester geheirathet, j. Jeb. 13 2. Das war die אימא שלום, die Schwester Gam. II., Bab. mez. 59b und ebenso Josua b. Chananjah, Berach. 27b, Bech. 36a. Für Gam. besonders interessant Rosch h.-Sch. 2 8. 9. — Sein Spruch כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבה"מ (vgl. Joma 72b), Sifre 5 M. § 16: כך היתה מדתו של ר"ג כשהוא נכנס ואמר שאלו בידוע שאין שם קנתור כשהיה נכנס ולא הי' אומר שאלו בידוע שיש שם קנתור (j. Z. V, 271 ff. VI, 131 ff.). Es wird viel über seinen Umgang mit Nichtjuden und die geistreichen Antworten von ihm mitgetheilt, wo freilich auch einmal תשובה גנובה השיבו

ר"ג לאותו הגמון Abod. sar. 44b. Er erlaubt sich Eigenthümlichkeiten, wie Ber. 1 5. 6. 7; של בית ר"ג התירו להם לספר בחכמה יונית מפני שקרובים למלכות, B. k. 83a.

Während nun Gamaliel II., obgleich sonst als Halachist von seinem Enkel vielfach angeführt, als Muster in sittlichen Lebensregeln nicht gern genannt wird, tritt sein Sohn als weiteres Glied der Hillel'schen Patriarchenfamilie auf. Simon II. b. Gam. folgt den Traditionen seiner Familie, doch, wie es scheint, in etwas abgeschwächtem Maasse. Auch er, nicht Schüler einer bedeutenden Schule und wohl blos von seinem Vater und Hausgenossen unterrichtet, sucht die Patriarchenmacht gegenüber der Gelehrsamkeit zu erheben, und tritt dies in seinem Streite gegen Mëir und Nathan, der lediglich die äussere Machtform und gar keine innere Frage berührte, hervor, Horaj. Ende, so dass daraus das אחרים אמרו erklärt wird, und darauf bezieht sich wohl das בקשו לנדות את ר"מ j. Moëd kat. 3 1 (falsch bei Fr. 180, A. 1, der ביומי herunter genommen), daher auch der Nachdruck, den er auf die Entscheidung des ב"ד legt, dass er eine Ungültigkeitserklärung seiner Entscheidungen, selbst wenn sie einen Uebergriff zu enthalten scheinen, mit den Worten abweist: א"כ מה כח ב"ד יפה Kheth. 11 5. Gittin 3 3, wozu sein aristokratisches לא כל הרוצה ליטול את השם יטול Ber. 2 8; sein Nachdruck die Todesstrafe zu erhalten Makk. 1 10 אף הם מרבי׳ שופכי דמים בישראל. Andererseits ist auch die alte gute Familientradition gewahrt, sein הכל לפי מנהג המדינה Kheth. 6 4. B. m. 7 1. B. b. 10 1; sein אין מעברין את השנה ואין עושין כל צרכי צבור אלא על תנאי כדי שיקבלו רוב הצבור עליהם (Thoss. Sanh. C. 2, was im Allgemeinen erweitert lautet: אין גוזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה B. k. 79b (סתם ברייתא), B. b. 60b (Josua und Ismael b. Elisa beigelegt), Ab. sar. 36a, Horaj. 3b. Ein unbefangenes Eingehen auf fremde Eigenthümlichkeit bekundet sein Urtheil über die Sam. כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקים בה יותר מישראל Thoss. Pess. C. 2, j. das. 1 1, Gittin 10a und Par.; der Ansicht gegenüber אין בקיאין בדקדוקי מצוה. — Von vornehmen Beziehungen ist bei ihm keine Rede, und blos der Vorzug, den er dem Griechischen beilegt Meg. 1 8, deutet darauf hin.

Sein Spruch: עולם Welt, bibl. Ewigkeit, *αἰών* Weisheit 13 9 Welt. — קים bibl. chald. beständig, wie auch spätbibl.

bestätigen. — דין ursprünglich bibl. Rechtsstreit ähnlich dem ריב, Rechtsregel eigentlich erst ganz spät Esth. 1 13 ידעי דת ודין, nachbibl. für משפט und צדק, Gerechtigkeit, Entscheidung, wie im angeführten V. משפט; — שנאמר entsprechend dem alten ככתוב oder auch בתורתך כתוב לאמר. Gem. דכתיב. — Die schöne Stelle Zach. 8 16, verbunden mit V. 10 והאמת והשלום אהבו. Sim. b. Gam. stellt die Bedingung des Bestandes der Welt auf: Recht, gegenseitigen Schutz, Bedingung des Verkehrs, Wahrheit, Bedingung des gegenseitigen Vertrauens, Friede, Einigung der Gemüther, während Simon d. Gerechte (M. 2) den geistigen Inhalt des Lebens in Erkenntniss, Pflichten gegen Gott und gegen die Menschen darlegt. In dem V. ist משפט blos Verfahren und lediglich אמת ושלום beabsichtigt. Tiefer erfasst liegt allerdings in diesem Spruche die Anleitung zur Ausbildung des Willens (דין), Gerechtigkeit ist das Höchste, eigentlich giebt es kein לפנים משורת הדין; zur Ausbildung der Denkkraft (אמת, Wahrheit, Ausbildung der Erkenntniss bis zur höchsten Stufe, Streben nach dem höchsten Zielpunkte), und in ihrer Verbindung liegt die Vollendung, ihr Ergebniss ist שלום, der Friede in Folge der Gerechtigkeit und des Strebens nach Wahrheit, es ist die innere Einheit des ganzen Menschen. Wer Gerechtigkeit übt, Wahrheit zu erkennen weiss und in sich empfindet, dass er von derselben noch entfernt sei, wird mit bescheidener Anerkennung des Standpunktes Anderer, niemals verketzernd auftreten, sondern den Bruchtheil der Wahrheit bei dem Andern anerkennen und ehren — das ist der höhere Friede, der nicht aus Klugheit erhalten wird, sondern aus Erkenntniss, das ist Vervollkommnung, darum אין כלי מחזיק ברכה יותר משלום: Dieser Friede ist es, der den Menschen beseligt, die Gesammtheit weiht.

II.

1. Während die drei letzten Mischna's des vorigen Cap. Ansätze Rabbi's an die alte Mischnasammlung sind, ist der Anfang des 2. Cap. ein Zusatz der Nachkommen und Nachfolger Rabbi's, die im ganzen Complexe der Mischna bald einzelne Aenderungen zum Theile nach späterer geänderter Ansicht Rabbi's selbst, dann auch nach späteren Feststellungen von Seiten der Schulen, bald einzelne Zusätze vornahmen. Damit

war aber die Integrität des Mischnawerkes im Ganzen nicht erschüttert. Zu solcher Feststellung eines definitiven Abschlusses wirkten die Zeitverhältnisse und die Persönlichkeit Rabbi's mit. Nach den krampfhaften Bewegungen, welche mit der Niederwerfung des Aufstandes durch Hadrian endeten, und den darauf folgenden schweren Bedrückungen, die zwar Anfangs noch den Eifer stachelten, aber doch bald nur Ermattung zurückliessen, sanken die Schulen und die Gelehrsamkeit in Palästina, und man suchte eine Zuflucht in freiern Ländern, die dem römischen Scepter nicht unterworfen waren, namentlich im Reiche der Parther. So schloss die herkömmliche Gestalt des mehrfach umgearbeiteten, das ganze Gebiet der entwickelten Satzungen umfassenden Werkes, was nun einmal bestand, ab; man traute sich nicht mehr die Selbstständigkeit zu, es weiter frei zu gestalten, und so verbreitete es sich nach fernen Gegenden und musste umsomehr in seinem unveränderten Bestande erhalten werden. — Rabbi selbst aber war offenbar eine hervorragende Persönlichkeit. Das Patriarchat hatte er ererbt, und er wusste wie seine Vorfahren dessen Ansehen zu erhalten, ja zu befestigen, umsomehr als Kraft und Gelehrsamkeit der zeitgenössischen Gelehrten verkümmert war, und er mit dem ganzen Stolze des gelehrten Patriciers, von dem die Nachwelt sagte: מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום א' (Gittin 59a, Sanh. 36a), von dessen Reichthum es hiess אהוריתה דרבי הוי עתיר משבור מלכא Sabb. 113b), dass er einen Stall voll weisser Mauleselinnen hatte (j. Demai 1 s. Schabb. 52a. Chul. 7b), dass er zur Zeit einer Hungersnoth seine Vorräthe öffnet und speiset (B. b. 8a), hielt jedes Widerstreben Ebenbürtiger nieder, seinem Sohn Gamaliel, der nach ihm das Patriarchat bekleiden sollte, während Simon, der jüngere, wohl gelehrter, חכם werden sollte, empfahl er: נהוג נשיאותך בימי' זרוק מרה בתלמידי' Kheth. 103b, und die vielen Beispiele strafender Härte bestätigen, dass dies sein eigenes Verfahren war. Er respectirte gewaltig den Reichthum (Erub. 85b f.). Er scheint auch gar viel auf seinen angeblich intimen Verkehr mit dem Hofe oder gar mit dem Kaiser selbst (j. Z. VII, 157 ff.) sich zugut gethan zu haben, daher die vielen Gerüchte darüber. Zu seinem Vornehmthun gehört auch sein Ausspruch: לשון סורסי למה או לחקדש או ל' יווני' B. K. 82b f. Es ist nicht richtig, wenn in Pess. 61a in seinem

Namen gesagt wird לי סורסי הוא (wie Frankel Darkhe ha-M. 196 Anm. 7), das gehört R. Joschiah an, wie Mech. Pess. C. 3 (ed. Friedmann 4a) und j. Pess. 4 3. Er liebte es mit Selbstständigkeit einzugreifen und hätte gern Mancherlei abgeschafft, er erleichterte viel in Beziehung auf Schebi'ith (Chul. 7a, j. Demai 1 3. 2 1), und auf die Einwendung מקום שנהגו אבותיך מקום הניחו ואבות אבותיך בו איסור תנהוג בו היתר erwiederte er לי אבותי לחתעטר בו, und ganz besonders Meg. 5ab: רבי נטע נטיעה בפורים ורחץ בקרונה של צפורה בי"ז בתמוז וביקש לעקור ת"ב ולא הודו לו (vgl. j. Meg. 1 1. das. 4. Thaan. C. 4 Ende, Jebam. C. 6 Ende). was auf den vom Sabbath verlegten 9. Ab beschränkt werden soll. Wie es scheint, legt er grossen Werth auf ein gewisses Aufsehn, das er machte. Biographie von Abr. Krochmal in He-Chaluz II, 63—93, seine Nachkommen III, 118—140.

איזו היא von איזהו; — דרך wird altbiblisch mit ישר nicht ישרה verbunden, so dass die Punctatoren einsichtig 1 Sam. 12 23 בְּדרך הטובה והישרה punctiren, wo הישרה Subst. ist, wie Micha 3 9 ואת כל הישרה יעקשו; hingegen spätbiblisch דרך ישרה, so Ps. 107 7, Esra 8 21, auch neben דרכו הרע zuweilen ד' הרעה (instructiv ist כדרך ישר לא יכשלו בָּהּ Jer. 31 9); — זהיר, vom bibl. נוהר achtsam, Schabb. 2 6, Ab. 1 9. 4 13. — קל und חמור vgl. zu 1 5; — מתן שכרן, מתן die Ertheilung, unten 2 16; הפסד von הפסיד Schaden erleiden, Nachtheil haben, daher Einbusse, wie 5 11. 12, arab. ebenso. — עברה Uebertretung, von עבר, zuerst spätbibl. עבר ברית (entgegen dem בא בברית oder עבר בב' 2 Kön. 18 12. Jer. 34 18, dann auch Dan. 9 11 עברו תורתך, dann mischnait. עבר על wie im Aram., z. B. Schebiith 10 3; הסתכל von שׂכל wie aram. אסתכל betrachten; — אֵי = אין vor Aleph. — Die drei Dinge: 1. Beachtung guter Sitte und des Anstandes כבוד הבריות; die Lesart ist nicht zu ändern. 2. Jedes Verdienstliche trägt seinen Lohn in sich und treibt weiter — so jedenfalls nach der weit richtigeren Darstellung Ben 'Asai's unten 4 2. 3. 3. Die That, das Wort, sie werden wahrgenommen und haben dauernde Folgen. — Es zeigt sich ein grosser Mangel an Originalität in diesem Spruchcomplexe, indem sich der erste Theil an Jochanan b. Sakkai's Spruch, unten M. 9, der zweite an den Ben Asai's unten 4 2, der dritte an den Akabiah b. Mahallel's unten 3 1 anlehnt.

2. Die Nachkommen Juda's (Rabbi's) (von ihnen wird blos Gamaliel III., nicht Simon III. genannt, trotzdem Letzterer eigentlich חכם, mehr Gelehrter war, theils weil der Nassi doch höher stand, theils weil sein Sohn Juda II. wohl der Ergänzer war und daher seinen Vater vorzugsweise vorführt) sanken bald, und ihre Vornehmheit vermochte sie nicht aufrecht zu erhalten. Ueber die geringschätzige Behandlung derselben durch die Gelehrten vgl. j. Z. VIII, 291 Anm. — Gamaliel III. war, wie wir erfahren, mehr Staatsmann als Gelehrter, welcher Stellung auch sein Spruch entspricht; er ist streng, aber kein Gelehrter, er isst 'טהרו, d. h. חולין בטהרה, und erklärt dies mit כל גדולי גליל עושין ק Chul. 106a. — יפה, schön, angemessen, wie im Koh.; — תלמוד, Lernen; דרך ארץ die übliche Sitte, Weltlauf, also hier: Arbeit, übliche Beschäftigung, deshalb nachher dafür מלאכה vgl. j. Z. IX, 9 f.; — יגיעה Koh. 12 12; — סופה, vgl. zu 1 5; — בטל, vgl. das.; — גוררת, גרר nachziehen (syr. ebenso, arab. גֹר), dann: als Folge nachziehen, wie unten 4 2; — עָמל, Koh.'s Sprache, aber die Construction עמל עם (a. LA. עוסקים עם); צבור, wie die Form (sie ist biblisch nur Plur.) so ist auch die Bedeutung nachbiblisch: Gemeinde, vgl. Glossar zu meinem „Lesestücke aus der Mischna". — לשם שמים, vgl. zu 1 3; — זכות das durch Reinheit, Frömmigkeit erworbene Verdienst, vgl. oben zu 1 8; — סַיַּע, auch aram. unterstützen, von Sachen und Personen, wie hier M. Peah 5 6. Khel. 15 4. in einer Ansicht unterstützen, Jemand beipflichten, Thoss. Mikaroth C. 8 immer mit אֶת, was dann gem. nach aram. Sprachgebrauch zu 'סייע ל wird; — מעלה, עלה angerechnet werden, 'ע לו ihm angerechnet werden, מן המנין, עלה לו מן החשבון, ihm unter die Zahl gerechnet werden etc. Schekal. 2 1. Meg. 3 6. Moëd. kat. 3 5. Nasir 3 2. 5. 6 10. 7 3 etc., Hif. העלה עליו ihm anrechnen, unter 3 7.

In dem Spruche selbst hören wir den practischen Mann, dem die Thora nicht genügt, sondern die Arbeitsamkeit mit ihr, und das mit Recht verlangt, und er erfasst in der That die sittliche Macht einer nützlichen Thätigkeit, vgl. Koh. 7 11. 12, die auch der wissenschaftlichen Erkenntniss erst den Boden bereitet. Ihm schwebt eben besonders die Arbeit für die Gemeinschaft, die Thätigkeit in der öffentlichen Verwaltung vor, die auch hoch erfasst wird, zugleich auch mit dem Bewusstsein

ererbter Verdienste, die fortgesetzt werden; aber bei diesem bescheidenen Ablehnen eigenen verdienstlichen Anspruchs ist es ihm, wie wenn er die Gottesstimme hörte, die doch die Zusicherung künftigen Lohnes giebt.

3. זהיר vorsichtig, auch unten 10. Thamid 6 3. — רשות vgl. zu 1 10 ist ein Wort, das sich für die Oberherrschaft des Auslandes gebildet hat — ר׳ Gebiet — ר׳ freiwillig Schebiith 1 4. Pess. 6 2. Befugniss 1 1. 3. 4. Erub. 4 3. Jeb. 10 1 (שלא ברשות) vgl. invitus von vis. הרבה רשויות בשמים Sanh. 4 5 שלא ברשותו Peah 5 2. שבאו לרשות הגר Demai 6 10. אינן ברשותה M. scheni 1 2. — קרב bibl., hier aram. mit ל für den Acc., auch das לו לאדם spätbibl. und aram. (Lehrbuch S. 51) עליו על Ber. 5 5. לו לד׳ Sukk. 2 5. לחם לים Jomtob 2 5. לו לי׳ Nidd. 4 6. Jadaj. 3 1; — צֹרֶךְ wie 2 Chr. 2 15. Schebiith 1 4. — נראה gesehen werden wie, d. h. scheinen, das Ansehen haben von; — שעה Stunde, Zeit, aram., bereits bibl.-chald.; — הֲנָאָה syr. הֲנִינָא von הֲנָה, aram. Genuss haben, blos Nif. und Piel; — עמד לְ beistehen, ähnlich schon קום לְ Ps. 94 16; — דחַק Noth, מְדוּחָק Mass. scheni 2 6. — Es ist sicher eine traurige Lebenserfahrung, und ich möchte 4a ebenso deuten, dass der Ungenannte, von dessen Willen und Thun die Rede ist, nicht Gott, sondern der vornehme Herr ist. — רצון schon spätbibl. Wille, altbibl. Wohlwollen; כדי, genügend, st. constr. כְּדֵי, dann כְּדֵי שֶׁ, genügend dass, damit es zur Folge habe, dass, syr. דכד Syr. zu Spr. 30 15. 16 für הון; — בטל vgl. zu 1 5. Es ist nach beiden Seiten hin, positiv und negativ, zugleich mit feinem psychologischen Blicke ausgedrückt: Durch das Eingehen in fremde Ansichten lenkt man dieselben leicht zu den seinigen herüber, durch das bestimmte Aufgeben des eigenen Willens gewinnt man das Wohlwollen, so, dass wenigstens der böse Wille Anderer nicht durchdringen kann. — Dass in der vorigen M. von רשות im Pl. und hier im Sing. die Rede ist, kann nicht auffallen. Bei der Beziehung auf Gott würde ein sehr äusserlicher religiöser Standpunkt angenommen werden müssen, während der Spruch als Klugheitsregel im Verkehre mit den Grossen der Erde seine volle Berechtigung hat. — Es klingt wie die Nemesis hindurch über den Ehrgeiz, der um die Gunst der Grossen buhlt. Das Geschlecht des alten Vertreters der Demo-

selbst aristokratisch geworden, es fühlte die Wahrheit
es כי גבוה על גבוה שמר וגבהים עליהם Koh. 5 7.
acht sich in den letzten Sprüchen ein bedauerliches
Geisteslebens bemerklich; mit um so grösserer Freude
r zu den grossen Meistern und ihren Wahlsprüchen
en.

u 1 16 ist erklärt, wie die Einschiebung in der
chen die frühern Hillelsprüche und die gegenwärtigen
denn, dass auch die nun folgenden dem alten Hillel
etwa einem spätern angehören, kann nicht in Zweifel
erden. Es möchten das Einige, eben durch die
eit der Einschiebung veranlasst, annehmen, woll-
deshalb ר' הלל lesen. Allein dass ein unbekannter
solchen Sprüchen von gewichtigem Inhalte in die
ete, ist schon unglaublich, umsomehr dass er ohne
n, wessen Sohn er gewesen, auftritt, zumal wenn er
aus dem Patriarchengeschlechte hervorgegangen, dann
die sonst, wenn auch spärlich, vorkommenden Hillel
iner späten Amoraim-Zeit und ihre Sprüche konnten
in die Mischnah eindringen. Endlich ist schlagend
ung von M. 6 אף הוא ראה וכו' in b. Sukk. 53a neben
h dem הלל הזקן beigelegten Aussprüchen. — Es
nach bei der Einschiebung, und dies führt noch zu
en Vermuthung, dass in 1 12—15 eine Versetzung
en, indem M. 15 mit Schammai's Spruch zuerst ge-
t, dem erst die Hillel's in M. 12—14 gefolgt sind. Wie
ebung in der Bedeutung der Patriarchenfamilie ihren
, so die Versetzung in der absichtlichen Hervorhebung
rch dessen Voranstellung. Denn allerdings ist der
namentlich der בית הלל, der nicht so bald errungen
st *ein Erfolg späterer Zeit*, der hauptsächlich
nehmen Nachkommen zu verdanken ist. Das ist das
e es erst später verlautbart, das liegt schon in dem
לאחר שיצאת ב"ק, wie es in den Worten b. Erub. 6b
wird, doch verwischt in 13b שלש שנים נחלקו mit
hingegen auch אילו ואילו דברי אלהים חיי' והלכה כב"ה,
n 6b das הרוצה לעשות כדברי ב"ש יעשה auf קודם
beschränkt wird, aber sehr belehrend in j. Berach.
1 Ende, Sotah 3 4. Kid. 1 1 איכן יצתה ב"ק ר' ביבי

כשם ר' יוחנן אמר כיבנה יצאה ב"ק, also in der
Gamaliel's II.!

פרש, sich trennen, Pess. 8 8 הפורש מן הערלה,
הפורש מאבר מן החי; erst Hif. transitiv, daher Ue
נִבְדַּל im Aram., פרוש nicht pass., sondern prät.; —
M. 2; — בעצמך, auf dich selbst, hier dir allein; —
1 6; — חברך, 1 5; — הגיע auch bibl. an einen O
irgend wohin gelangen (z. B. 1 M. 28 12 מגיע השמימה
אפשר, immer mit לְ, tauglich zu, ein aram. Jthp.,
von אֻשַּׁר, wie in dem j. Tharg., also von ישר, das
Sinne auch in כשר verhärtet erscheint; — אי zu 2 1;
1 5. — נפנה, Niph. pass. vom bibl. Piel, wegräu
ausgeräumt sein, Musse haben, so Sym. σχολάζειν,
Hiob 6 28, thalm. ושמתי פני = עסק מכל אני פונה, d
sich entleeren, Bedürfniss verrichten. — שָׁנָה im
Ausdruck: mit der Tradition sich beschäftigen; —
1 9. 11.

Die zwei ersten Sprüche bilden blos einen, u
die Erweiterungen des וכשאני לעצמי 1 14 und des
Sukk. 53a sein. Aber freilich bleibt er hier einseiti
dort auch wiederum die eigene Selbständigkeit
schärfer betont wird. Seiner würdig ist der dritte S
Urtheil nicht zu fällen, ohne sich in die Lage des
versetzen. — Im vierten sind verschiedene LAA.
שסופו, שאפשר neben שאי אפשר. Wir beachten nic
schiedenen Erklärungen, wir erkennen daran die Ri
Erklärer: Maim.: Nicht Schwerverständliches sage
Glauben, es werde später verstanden werden; Raschi
später aufschieben, was jetzt gehört werden kann
Richtig: Sage nichts, im Glauben es sei nicht mög
hören, da es doch zuletzt gehört wird, also treues
des Geheimzuhaltenden. — Der Schluss einseitige
des ואם לא עכשיו.

5. אין ... ולא ... ולא Lehrb. § 16 S. 43. —
9 1, verwandt mit dem bibl. בער, wie im Aram. un
und davon Nom. Peah 2 1 und oft; דברי בורות Bar.
70b, roher Mensch, auch syrisch. — אם הארץ, aus dem
(Urschr. S. 151) in Chr. und Neh., der gentilis,
heidnisch, Pöbel, Mischling, davon ein Sing. als au

nlich wie גוי der einzelne Nichtjude wird, auch syr.
ab. אמי, jüd. dem חבר entgegen Bar. Ber. 47b, doch
. auch blos Gleichgültigkeit gegen die practische
ler Gebote, und Sotah 22a überhaupt Ungelehrter,
er. — (ה)בַיישן oder בוישן, ebenso קופדן, eine häufige
Form Lehrb. § 19 2, S. 47, wie richtig Profiat Duran
מעשו (Wien 1865) C. 9 S. 46, der כועסן, חומסן, גוזלן,
קופדן anführt mit der Bemerkung: וכן מצאתים כתובי
ועתיקות ומנוקדים במשניות קדומות, auch aus dem
סול, מוחלן, er nimmt dann רַחמן als pass. von רַחום,
richtig und vielmehr aus dem Pael wie in der That
מר; — קפדן, vom bibl. und aram. zusammenziehen,
lm. peinlich, ärgerlich sein, wie bibl. קצר רוח und
auch im j. Th., Gegensatz zu ארך רוח und ארך אפי';
rt mischnaitisch הקפיד es genau nehmen, engherzig,
bunden, ungeduldig sein. — סחורה Ez. 27 15 die
de Unterhändlerschaar, wie V. 21 סחרי ידך, wie רוכל,
nderer, dann wie מַרְכלת Handelsplatz, so סחרה Tausch-
ndelsgegenstand, daher עשה סחורה nicht allgemein,
n Ding zum Handelsgegenstand machen Schebiith 7 3
כיצד הלה עושה סחורה בפי, אין עושין סחורה B. m. 3 2
בפרק, aber auch Bar. Ned. 70b ...מה יעש' אדם ויחכם
מה יעש' ויתעשר ירב' בסחר' וישא, dann ירב' בישיב' ויכ
וי. — החכים weise werden B. b. 10 8, bibl. Ps. 19 8
chen; — השתדל, aram. überreden, schmeichelnd ver-
mit Aufgebot aller Kraft Jemand bewegen, daher
Kraft aufbieten, um ein Ziel zu erringen, so Th. für
d so auch hier, andere LA. השתדר, wie Dan. 6 15
auch אשתדור Esra 4 15. 19. — Das בוישן im Sinne
gstlicher, der Mangel an Selbstvertrauen hat, der
rücktritt. — לא כל ist im Sinne von כל לא. — Der
rückt schön die Vorschrift aus, dass man sich nicht
ränge, aber seine Kraft ansetze, wo man sieht, dass
kann oder mag. Bescheidenheit und Thatkraft.
צוף und chald. טוף nahe der biblischen Bedeutung
emmen", hier: schwimmen; alte LA. צפה, ohne שׁ,
rt. als Adj. Die Eigenthümlichkeit der LA. עטפת u. s. w.,
Aruch, alten LAA. hier und Sukk. bezeugt ist, viel-
yl., wo das Ain beliebt, wie ערע für ארע, bab. יתעכל

הכשר, jerus. יתאכל j. Z. VIII, 299 A. — Der Sp
das entschiedene Bewusstsein der Gerechtigkeit au
Sotah 1 7 ff. ausgeführt ist: ם מודד בה מודדין לו וכו'

7. דאגת, andere LA. דְוון oder ähnlich, so a
מי שלבו דוה עליו. — כשפים, נשים, wie פיה הרבים
9 22. Städte als Frauen angeredet בעלת כשפים N
בכשפית, ferner Jes. 47 9. 12, daher מכשפה 2 M.
Ber. 67a מפני שרוב נשים מצויות בכשפים oder w
למרתך התו' ד"א מפני שרוב הנשי' כשפניות, j. Kid. E
שבנשים בעלת כשפים. — ישיבה (vgl. Seb. 1 3 בו את
ראב"ע בישיבה, ebenso Jad. 3 5. 4 2, wie auch
Ausdruck ב"ד היו יושבין aram. ודינא יתב Dan. 7 10.
von מתיבתא. — Der Spruch ist offenbar umgea
fehlt nach alten LAA. von מרבה ישיבה bis שלום
das קנה als Erklärung sehr wohl passt, bei Ander
מרבה עצה וכו'. Der Sinn ist wohl bei allen ganz
ist מרבה ישיבה etwas ungewöhnlich und wohl aus
im Sinne von Studium, wo es aber dann ziemlich
תורה zusammenfällt. Die tiefere Bedeutung von
wenn sie die Mitwirksamkeit an der Zukunft bede
einen schönen Gegensatz zu לעצמו, was als blosser
den Träger des guten Namens erscheint. Doch
Ganze schon einseitig, scholastisch, während Hillel
im Leben stand, wie es sein Spruch 1 12 ausdrückt

8. Jochanan b. Sakkai, mit dem nun rege
Reihenfolge fortgesetzt wird, der zwar offenbar v
geizigen Nachkommen Hillel's verdrängt worden, a
nicht in Dunkelheit untergegangen ist, dessen Bed
schon darin bekundet, dass die Sage ihn mit ihrem St
umgeben hat (so wird er — neben Hillel und Akiba –
Alter von 120 (dreimal 40) Jahren gleichgestellt,
Rosch ha-Sch. 31b, Sanh. 41a, Ber. r. C. 100 Ende
Akiba die richtige LA. ועשה בור מ' שנה. Er wird
Schüler Hillel's bezeichnet in j. und b., wo letzte
falsch erweitert; j. Ned. 5 6 heisst es, dass er
unter den Schülern Hillel's gewesen, während Jon.
älteste war; b. Sukk. 28a (B. b. 134a) wird dies
geführt und J. b. S.'s Gelehrsamkeit und Frömmigkeit
Sein unermüdeter Fleiss auch an einer andern St

gehoben Pess. 26a: אמרו עליו על ריב"ז שהיה יושב בצלו של היכל ודורש כל היום כלו (vgl. j. Abod. sar. C. 3, nahe dem Ende), noch Ferneres über ihn Berach. 17a אמרו עליו על ריב"ז שלא הקדימו אדם שלום מעולם אפילו נכרי בשוק. Wenn nun Joch. b. Sakk. wirklich unmittelbar Schüler Hillel's und Schammai's gewesen sein soll, so muss er, da diese in den ersten Jahren n. Chr., also einige und 60 Jahre vor der Zerstörung des Tempels gestorben sind, während Joch. noch nach der Zerstörung sehr einflussreich gewirkt hat, sehr alt geworden sein, und jedenfalls wäre die Bezeichnung הקטן שבכולן, in dem Sinne: der jüngste, gerechtfertigt. Auch sonst wird ein langjähriges Wirken von ihm und sein hohes Ansehen, schon zur Zeit des Bestandes des Tempels — nicht blos nach dessen Zerstörung — vorausgesetzt, so j. Joma 6 3. b. 39b. Ueber das Aufspringen der Thüren des Heiligthums, von welchem wunderbaren Ereignisse, freilich ohne Nennung Jochanan's, auch Jos. erzählt jüd. Kr. VI, 5 3. 7. (Vgl. über das Zu- und Aufschliessen des Tempels Thamid 1 1. 2 (Ned. 1 8), besonders 3 7. 8: הגיע לשער הגדול העביר הנגר ואת הפותחו׳ . . . מיריחו היו שומעי׳ קול שער הגדול שנפתח, und dieses שער הגדול ist wohl das Ostthor oder Nikanorthor, von dem Ned. 2 6 Ende (Schek. 6 3) שבמזרח שער נקנור ושני פשפשי׳ היו לו א׳ מימינו וא׳ משמאלו, gerade wie das. 4 2: ושני פשפשין היו לו לשער הגדול א׳ בצפון וא׳ בדרום, was eben beim Ostthor links und rechts ist, 1 4: שבמזרח שער נקנור, und von dem Sotah 1 5: מעלין אותה לשער המזרח שעל פתח שער נקנור; das war eben das eherne, nach Midd. 2 3; über das Nikanorthor vgl. Lehrb. S. 62 f. Das Volk wurde einst zusammenberufen *πρὸ τῆς χαλκῆς πύλης . . . ἥτις ἦν τοῦ ἔνδον ἱεροῦ τετραμμένη πρὸς ἀνατολὴν ἡλίου* Jos. j. Kr. II, 17 3, vgl. V, 5 3). Es hat das seine sinnige Anwendung, wie sich die Tempelthore nicht mehr schliessen wollen. Joch. erkennt daraus, dass der Tempel zerstört wird (das Anschreien und das wohl dadurch bewirkte wieder Zuschliessen ist Zusatz der bab. Recension). Dass Joch. den Gedanken an eine Rettung aufgegeben, beweisen auch andere Mittheilungen in b. Gittin 56a, Midr. Klgl. 1 5 היו צריה und Midr. Koh. 7 16, wo in verschiedener Weise Joch. als Mutterbruder des אבא סקרא (b.), Hauptes der Sicarier, oder des בן בטיח (m.), Melonensohnes *Ἀθρογγαῖος* oder *Ἀθρόγγης* (Jos. j. Kr. II, 4 3. Alt. XVII, 10 7) an jeder

Rettung verzweifelt, weil die Zeloten die Lebensmittel zerstöre
durch dessen Hülfe aus der Stadt gebracht wird und vo
Vespasian sich Jamnia ausbittet und שושילתא דר"ג. Beide
bedeutet aber, dass er das Patriarchat ausserhalb übernehme
wollte, wie sich das noch zeigen wird. — Diese gemässigte
aber entschieden pharisäische Richtung bekundet sich in seine
Lehren und Anordnungen. Es scheint sogar, dass er au
zwischen Hillel und Schammai nicht entschieden Partei nah
vielmehr als Schüler Beider betrachtet wurde, wie denn au
sein treuester Schüler Elieser als Schammaite betrachtet wi
[s. Bd. II, 119]. Jedenfalls war wohl Joch. kein einseitig
Hillelist, doch entschieden antisadducäisch und antipriesterlic
Er kannte den Familienstolz der Priester und wollte nicht m
ihnen zu schaffen haben, so über אלמנת עיסה שהיא כשר' לכהונה
wo es heisst: בל מה נעש' שגזר ריב"ז שלא להושיב ב"ד על כך שהכהני'
שומעין לכם לרחק אבל לא לקרב Eduj. 8 3. Wie die Halacha
auch bestrebt ist, die Priester dabei in den Hintergrund zu dränge
und das ב"ד הגדול sich dabei betheiligen zu lassen, j. Z. II, 11
Von den Alten finden wir ihn allein als in ernstem Schulstre
mit den Sadducäern begriffen, so Jad. 4; 6. Ein zweit
Antipriesterliches und Antisadducäisches ist der Widerspru
gegen das Erbrecht der Tochter neben der Enkelin, Thoss. Ja
C. 2, j. B. b. 8 1, b. das. 115b und Fastenchr. C. 5, vgl. j.
V, 76 f. Ueber sein antisadducäisches Verhalten in Bezug a
die rothe Kuh s. Urschr. S. 112. 134.

Von besonders entscheidendem Einflusse war seine Stellu
bei dem Uebergange aus der selbständigen Volksherrscha
zur vollen Vernichtung des Staatslebens und gänzlichen Ab-
hängigkeit von Rom, aus dem מקדש, dem geheiligten Mittelpunkte
alles religiösen Lebens in die Peripherie, in die מדינה, die
גבולין. So scheint er mit der Ergebung des gemässigten Pharisäers sich in die neuen Verhältnisse gefügt zu haben. — was
die späten Aboth Nathan's mittheilt, ist erfunden, auch die
Mittheilung B. b. 10b scheint apocryph, schon dass Gamaliel II. Nechunjah b. Hakanah in seine Umgebung gebracht
worden, etwa auch gar Eleasar aus Modiim. Weit eher in
seinem Sinne ist, was von ihm gesagt wird: כשם שהחטאת
מכפרת על ישראל כך הצדקה מכפרת על אומות העולם als sinnige
Deutung von Spr. 14 34 (s. u. 3 5). Aber nun galt es das

innere Leben aufrecht zu erhalten. Jerusalem war so sehr der Mittelpunkt alles religiösen Lebens, der Tempel, Opferdienst, Priesterthum so doch noch immer der Angelpunkt alles Zusammenhangs, dass es einer schöpferischen Thätigkeit bedurfte, um das Band zu erhalten. Man hielt wohl von mancher Seite in Verzweiflung Alles für zusammengebrochen, und sicher ging eine solche Stimmung von der Priesterpartei aus; das Christenthum fand offenere Ohren, willigere Anhänger, und man hielt eine neue Ordnung der Dinge für gekommen, wo auch alle oder viele Satzungen ihre Geltung eingebüsst haben. Andere glaubten, dass nun Alles nicht mehr gestattet sei, Thoss. Sot. Ende; B. b. 60b, vgl. Urschr. 152. Dem trat nun Joch. b. Sakk. mit dem Spruche entgegen: Elias (als Vorläufer des Messias, s. Bd. II, 109) komme nicht, um für unrein zu erklären (was bisher als rein gegolten) oder als rein (was bisher unrein), nicht um aus Israel zu entfernen (die ihm bis dahin Angehörigen) oder heranzuziehen (die bis dahin Ferngehaltenen), sondern die gewaltsam Herangezogenen wieder zu entfernen und die gewaltsam Zurückgestossenen wieder anzunähern (vgl. Lehrb. S. 50 ff. j. Z. VII, 174). Mit diesem Grundsatze ging er an's Werk der Neubildung und übertrug Alles, was nicht reine Priester- und Tempelsache war — die ihm überhaupt nicht dauernder Beachtung werth schien — nunmehr auf Jamniah, das er zum Mittelpunkt erhob. Es werden neue תקנות von ihm mit Zahl angeführt, indem bei einer in b. Rosch ha-Schanah 31b und Sotah 40a gesagt wird: וזו א' מתשעה תק' שהתקין ריב"ז; davon sind 4 Aufhebung von Dingen, die sich ausschliesslich an Jerusalem knüpfen: 1. Indess die M. Rosch ha-Sch. 1 4: על ב' חדשי' מחללין את חשבת על ניסן ועל תשרי, während וכשהיו בהמ"ק קיים מחללין אף על כולן מפני הקרבן wird in einer Bar. 21a dem ריב"ז zugeschrieben: וכי יש קרבן; 2. גר שנתגייר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו ככר נמנה עליה ריב"ז ובטלה מפני התקלה, Rosch ha-Sch. 31b und Kerith. 9a, j. Schek. Ende; 3. dass man כרם רבעי nicht nach Jerusalem bringen müsse, sondern שיהא נפדה סמוך לחומה, das soll ein תנאי gewesen sein משחרב בהמ"ק Mass. sch. 5 2, auch das wird Rosch ha-Sch. 31b dem J. b. S. beigelegt; 4: בראשונה היו מקבלין עדות החודש כל היום פעם א' נשתהו העדי' מלבוא ונתקלקלו הלוי' בשיר התקין ריב"ז שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה ואם באו עדים מן

המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז שיהו מקבלין עדות החדש כל היום Rosch ha-Sch. 4 4. Anderes hingegen richtete er ein, um den Ort, an welchem das ב"ד ist, Jerusalem gleich zu stellen; so 5.: יום של ר"ה שחל להיו' בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד R. ha-Sch. 4 1 (da ist der enge Anschluss Elieser's an die überkommene Tradition zu beachten, der im Gegensatze zu den andern Lehrern diese Einrichtung auf יבנה beschränkt glaubt). Ebenso 6.: בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום א' משחרב בה"מ התקין ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה שבעה (וכר למקדש?) das. 3; Suk. 3 12. — 7. Nach Josua: ועוד זאת התקין ריב"ז שאפי' רב"ד בכ"מ שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הוועד Rosch ha-Sch. 4 4 (die Färbung scheint eine spätere, wohl gegen Gamaliel gerichtete oppositionelle zu sein und J. b. S. nicht anzugehören). — 8: אין הכהני' רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן ווו א' מט' תקנו' שהתקין ריב"ז Bar. Rosch ha-Sch. 31b. — Man möchte auch als Abschluss der Tempelzeit betrachten seine Anordnung 9: שיהא יום הנף כולו אסור Rosch ha-Sch. 4 3; Sukk. 3 12, die Menach. 10 5 genauer erläutert wird: משקרב העומר הותר החדש מיד והרחוקי' מותרי' מחצות היום ולהלן משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז שיה' יום הנף כולו אסור. Man begreift sonst nicht, warum er sich nicht mit חצו' היום begnügt hat. — Es gehört wohl zur Gleichgültigkeit gegen die Tempeleinrichtungen, wenn er sich angeblich über die Kleider, in denen der Priester die rothe Kuh verbrannte irrte, Sifre חוקת Anf. Thoss. Parah C. 3: שאלו תלמידיו את ריב"ז פרה במה נעשית א"ל בבגדי זהב אמרו לו לימדתנו רבינו בבגדי לבן א' להן יפה אמרתם מעשה שעשו ידי וראו עיני שכחתי ששמעו אזני עאכ"ו ולא שלא היה יודע אלא שהי' מבקש לזרז את התלמידי'. (Interessant ist auch sein Streit wider שאין לו מקרא, ככר שלישי מן התו', Sotah 5 2; auch die künstliche Deutung des Hiob war ihm nicht genehm, er sagt לא עבד איוב את המקום אלא מיראה das. 5).

Das war ein ganzer Mann, aber plötzlich sehen wir ihn nicht mehr in Jabneh, sondern in ברור חיל; dahin zieht Josua, um ihn zu besuchen, Thoss. Ma'ass. C. 2; j. das. 2 3; Demai 3 1. Eine merkwürdige Stelle in Sifre 5 M. 16 20 (§ 144, 103b. ed. Wien) צדק צדק תרדוף הלך אחר ב"ד שיפה אחר ב"ד של ריב"ז ואחר ב"ד של ר"א lautet Sanh. 32b אחר ר"א ללוד אחר

ריב״ז לבדוז חל. Unterdessen aber war Jabneh nicht verwaist, sondern von Gam. II. occupirt, und offenbar war J. b. S. verdrängt, wie später Elieser; vgl. Ausführlicheres j. Z. V, 271 ff. VI, 131 ff.

Gehen wir zuerst zu seinem Spruche. החזיק טובה, das Gute, den Dank festhalten, also mit לעצמך, sich etwas darauf zu Gute thun. Der Spruch ist bescheiden und seines Urhebers würdig, und dennoch scheint in der Wahl desselben eine Art Malice des Sammlers erkannt zu werden; thut nicht so viel mit der Gelehrsamkeit J. b. S.'s — gegenüber Gam. II., — das ist Aufgabe, nichts mehr als Pflichterfüllung.

Und nun zu den Schülern! Elieser b. Hyrkanos בור סוד שאינו מאבד טיפה, auch טיפה von נטף späthebr. auch syr. Es ist bekannt, dass er וכך היה ר״א תלמידו נוהג אחריו; er war etwas enge und ward sicherlich, trotz seiner anerkannten Bedeutung verdrängt, und wiederum von Gam. II., der sein Schwestersohn war — die Schwester war das Weib Simon b. Gam.'s I. — und zugleich sein Schwager, da Elieser die Tochter seiner eigenen Schwester, also die Schwester Gam.'s geheirathet (j. Kheth. 13 2. b. B. mez. 59b. Schabb. 116a). Dennoch war offenbar Gam. der Veranlasser ihn zu verdrängen, er ward in Bann gethan, j. Moëd. kat. 3 1. b. B. mez. a. a. O., als Schammaite verlästert, wohl als Gegner Gam.'s, wie aus B. mez. hervorgeht. — Josua b. Chananjah war nachgiebiger, wenn auch nicht minder anhänglich an J. b. S., daher auch von Gamaliel den bittersten Kränkungen ausgesetzt, die endlich dessen Absetzung und dann die Machttheilung bewirkten. — Josse ha-Kohen war ein echt priesterlicher Chassid, j. Z. V, 78 f. IX, 54 ff. — Simon b. Nathanel war ein nicht gelehrter reicher Priester; instructiv Thoss. Abod. sar. C. 3: אין נותנין להם (לע״ה) בנו׳ לא קטנו׳ ולא גדולו׳ וחכ״א נותן לו גדולה ופוסק עמו שלא תעשה טהרות על גביו ומעשה בר״ג הזקן שהשיא בת בתו לשמעון בן נתנאל הכהן ופסק עמו שלא תעשה טהרות על גביו, und wenn auch kein בור, so war er offenbar kein Gelehrter, ein ע״ה. — Eleasar b. ʻArach eine der eigenthümlichsten Erscheinungen nach b. Schabb. 147b; Koh. rabb. 7 7; über טהרת ידים vgl. j. Z. IX, 45 ff.; Sifra מצורע; זבים zu 3 M. 15 10 und Chullin 106a.

כף מאזנים vgl. zu 1 6; für שניה ·שנית Lehrbuch § 22 1 S. 51; מכריע, כרע von dem schwerern Theile, der auf der

Wage niedersinkt, Sabim 4 5: הזב בכף מאזנים ומשכב ומושב כנגדו כרע הזב טהורין כרעו הן טמאין, daher הכריע niederdrücken Khel. 4 1 und hier überwiegen, daher dann auch entscheiden המכריע לפני חכמים Bar. Kidd. 24b; אני אכריע Bar. B. kam. 116a und häufig. — משמו, bibl. בשם, sonst aber מִשֵּׁם oder משום, ersteres mehr mit Suff. Mikw. 7 1. Teb. jom 3 4 und sonst.

9. צאו וראו wie bibl. לך geh! z. B. לך ופתחת השק Jes. 20 2, Hos. 3 1 לך אהב אשה, Koh. 9 7 לך אכול בשמחה לחמך, mischnait.: ..ו צא Gloss. unter יצא S. 113, vgl. πορευθέντες μάθετε Matth. 9 13, syr. ולו ילפו. — אוזהי vgl. zu 2 1. — דבק בדרך ist nicht bibl., aber das bibl. לדבקה בו wird bekanntlich thalmudisch gedeutet הדבק בדרכיו; דרך Eigenschaft, Verfahren. — עין טובה; bibl. טוב עין Spr. 22 9; — לב טוב bibl. טוב לב; — נולד, das Geborene, Werdende, Zukunft; zunächst: neu entstehen, Therum. 8 8. Chall. 3 2. Keth. 7 8. 9. Ned. 9 2. 3. Chul. 10 2. Bechor. 2 3. 4 2. 5 3. Temur. 3 5. Neg. 1 3. 6. 4 10. 11. 7 3. 4. 5. 8 2. 7. 9 3. 10 8. — ראה את מן vorziehen; ראה את ... כאלו הוא, etwas betrachten, als wäre es ..., das Unsere, z. B. Khil. 2 11 ראה אני את דבריהם מדברי; Schek. 4 7; einfach רואה אני את דבריך: Rosch ha-Sch. 2 8; Keth. 13 4. 5 und נראים דברי 'Arach. 8 5. — כלל, das Umfassende, Umfang, daher auch allgemeine Regel. — נתחק späthebr. Form, so noch Nitthai 1 7, bibl. Hif. — עין רעה, bibl. רע עין Spr. 23 6. 28 22, aber auch ורעה עינך 5 M. 15 9 (vgl. noch עוין 1 Sam. 19 9) wie ורע לבבך das. 10, sonst רע לב. — אחר כ׳ vgl. Glossar. — מקום für Gott, vgl. Gloss. — Dort ist auch die Combination, mit der bei Philo und einigen Kirchenschriftstellern vorkommenden Symbolisirung von τόπος, und das betont neuerdings Freudenthal sehr stark, um den Einfluss griechischer Philosopheme auf palästinensische Anschauungen zu beweisen, allein mit Unrecht. Bei den Alexandrinern ist es nicht stehender Gebrauch, so dass es von dort herüber gekommen sein könnte, es ist blos vereinzelte Symbolisirung, also Sublimirung, während es gerade bei den Palästinensern zu gewöhnlicher Bezeichnung geworden, nicht ein philosophischer Begriff ist, sondern eine gewählte sinnliche Bezeichnung, um das Aussprechen des göttlichen Namens zu vermeiden, gerade wie שמים und שכינה. Erst der spätere Midrasch kennt das

philosophische Sublimiren, חוא מקומו של עולם j. Z. XI, 226. — שנאמר vgl. zu 1 18.

Der gute und schlechte Weg, d. h. Sitte, Verfahren. — Die Antworten entsprechen der Characteristik des Lehrers. עין טובה ist Genügsamkeit, der nicht missgünstig und neidisch auf den Besitz des Andern hinblickt, gar nicht darauf aus ist, den eigenen übermässig zu erweitern; so war Elieser zufrieden mit dem, was er von den Lehrern überkommen, ohne Bestreben dasselbe künstlich zu erweitern; es ist die Resignation des sich Bescheidenden. — Josua verlangt nicht, dass man einen guten Genossen sich erwerbe, sondern, dass man ein solcher sei. Darin liegt die Wohlerzogenheit und Geschmeidigkeit des Mannes. — Josse, der Chassid, will, dass man ein guter Nachbar sei, Nichts in den Weg lege, B. k. 30a, und eben so sein Hauswesen vor verunreinigender Berührung wahren könne, vgl. j. Z. IX, 54. Das volle Gepräge des ירא חטא, der mit grosser Gewissenhaftigkeit die Folgen einer jeden Handlung bedenkt, hat zum Gegensatz הלוה ואינו משלם, den Leichtsinn, der blos des Augenblicks gedenkt. Ob übrigens die Worte אחד ... המקום ursprünglich sind, möchte ich sehr bezweifeln, sie sind gar nicht am Orte und passen noch weniger — ein Gelehrter liebt es, seine Aussprüche mit biblischen zu belegen — zu dem Vers Ps. 37 21. — טוב לב heisst regelmässig: fröhlich, es ist gewöhnlich synonym mit שמח; vgl. Spr. 15 15, 1 Sam. 25 36, Koh. 9 7; der Gegensatz mit רע ist spätbibl. Spr. 25 20 ושר בשירים על לב רע, wohl auch 26 28 שפתי' דולקים ולב רע (vgl. רוח רעה), auch רַע לב Missmuth, Neh. 2 2, ebenso 1 Sam. 17 28 רֹעַ לבבך, nicht Bosheit, sondern Unzufriedenheit. Das ist denn auch שרירות לב הרע in Jer. 7 24. 11 5. 16 12. 18 12, dasselbe nur ohne הרע, 5 M. 29 18; vgl. noch ולא ירע לבבך das. 15 10. — Der Spruch passt zu dem von Elasar b. Arach mitgetheilten und es weist uns vielleicht bei der Characteristik mit מעיין המתגבר auf seine sprudelnde Frische hin, wenn auch zunächst darunter verstanden wird: anwachsend, der auch immer neue Kraft gewinnende, indem er den sich ansetzenden Schlamm wegschwemmt. — Es ist characteristisch für J. b. S. und das Judenthum, zumal in jener Zeit schwerer Prüfungen, dem Frohsinne — freilich weit entfernt vom Leichtsinn — eine berechtigte Stelle einzuräumen.

10. שלשה, je drei, natürlich als Wahlspruch. —
geliebt, werth, geachtet, wie unten 12. 3 14 und n
und חבה ist gebräuchlich, wohl aber aram., wenn auc
sehr häufig; man beachte die Construction mit על. —
נוח ruhen, ungestört weilen, so Koh. 7 9 בחיק כסילים
ינוח; von הִנִּיחַ zulassen, gewähren lassen, so Koh. 10 4
תעלה עליך מקומך על תַּנַּח כי מרפא יַנִּיחַ חטאים גדולים
Lässigkeit (nicht Gelassenheit, Spr. 14 30 לב מרפא u
מרפא לשון heisst: Gesundheit, Gradheit) lässt grosse
lungen zu, also: geneigt; in etwas abweichendem, aber äh
Sinne: רוח הבריות נוחה הימנו 3 10, wiederum ושחורת
das. 12. — שוב in dem prägnanten Sinne, zu Gott,
eigentlich nur שוב אל, wobei hier das אל nur zurückble
es selbstverständlich, wie im Munde Gottes (wie einig
Jer. 3), entgegen dem סור מן oder מאחרי, mischn. tec
Wort für Busse thun, daher תשובה bibl. nur Rückkeh
wort, mischn. Umkehr, Busse. — זהיר vgl. zu 2 1. —
לחישה, עקיצה sind Abstracta späthebr. Form. —
II Jes. 43 12. — עקץ, wie im Aram. so auch syr.
bei Aruch sind manche Stellen, vielleicht auch hier: stechen
עוקץ Stachel, Spitze der Nadel, der Stachel, Stiel einer Fr
לחש, vom Zischen der Schlange, wie auch vom zisc
Besprechen, Beschwören zur Heilung, im späthebr. au
was nicht bibl., ebenso aram. und arab. — Nebeneinander
wird שרף (נחש) und עקרב gewöhnlich, so schon 5 M. 8
נחש שרף zusammengehört, wie 4 M. 21 5 ם חשרפים
wofür bald נחש allein wie V. 7. 9, bald שרף allein V. 8
gilt עקרב für gefährlicher als נחש so zu Ber. 5˙1; j. u.
אבל עקרב. — Die drei Worte derart: 1. ..ואל, 2.
3. והוי .. והוי. Den Inhalt bilden die traurigen Lebenserfah
die er gemacht, daher wohl auch ושוב, gehe nicht
Sünde der Beleidigung von hinnen. Die Thiere, die er
sind klein, niedrig und doch durch Bösartigkeit unheilb
letzend. Schon das HL. 2 15 spricht von שעלים קטנים
3 35 אם יעלה שועל ופרץ; so unten 4 15 ראש לשעלים
zugleich die List. j. Schebiith 9 erwiedert ein Lehrer b
Anfrage: מרי איוותא ואת שאיל לתעלייא. Anders als d
Auffassung Schabb. 153a.

11. Seltsam ist der allerdings üblicher gewordene A

ע, Missgunst, da עין doch fem. und das Adj. hier mit Artikel neben dem artikellosen Subst., vgl. כנסת הגדולה wie sogleich יצר הרע. Nach S. b. Zemach (Duran) LAA. wirklich עין רעה was jedoch nur Correctur sein — יצר ist an sich nicht böser Trieb, wie ja auch יצר טוב, reilich im erstern Sinne häufiger, Leidenschaft, Sinnlich- — בריות, vgl. 1 12. — In dem Spruche drückt sich harmonische Gemüthsruhe und Menschenliebe aus. Men- iass wohl von Missgunst zu unterscheiden; jener ist die e Stimmung und Lebensauffassung.

2. ממון ist wohl doch blos Erweiterung von המון, das blische Ueberfluss an Geld, am prägnantesten Koh. 5 9 אוהב, 1 Chr. 29 19 ההמון הז׳ אשר הכינונו, auch Ps. 37 16 טוב מעט לצדיק מהמון רשעי, syr. ממנא und so im N. T. ωνᾶ. Matth. 6 24. Luc. 16 9; Sam. ממונה für יקום 1 M. 23, für שֹׁחַד 5 M. 18 17. — התקן, Koh. תקן, תָּכֵּן, in ng bringen, mischn. herstellen, bereit machen, anordnen, 3 16, im Sinne von bereit machen hier wie 4 16 עצמן = dem biblischen הֵכִין, von dem הָכֵן spätbiblisch tlich Niphal in Ez.: gerade sein, recht sein — sonst: 1, ergründen — und תקן. — אינה für bibl. איננה. — לשם, vgl. zu 1 3. — Der erste und dritte Spruch ent- t dem חסיד. Die Sorgfalt für das Vermögen des Andern, zu 9; ferner 5 10 שלי שלך ושלך שלך חסיד, der letzte mmen. Anders der mittlere, aber auch er ist wohl aus Gleichheitsprincip entsprungen, das der Aristokratie sich genstemmte und wohl auch namentlich Gam. II., der eben ne Abkunft seine Berechtigung setzte.

3. והוי oben 2 1. — קרית wie die ל״א späthebr. als ל״ה delt werden, von Schema ist eben der Ausdruck קרא nt. — Bekanntlich ist ursprünglich Schemalesen und Gebet eden, und erst später wird es durch סומך גאולה לתפלה er Einheit verschmolzen, offenbar ersteres älter, entsprechend Morgen- und Abendopfer und doch mit einem spätern zen des Abendlesens, wegen בשכבך, dann aber auch das che Gebet, mit strenger Einhaltung der Zeit, dem aber dadurch auch ein drittes תפלת הערב sich anschloss, wel- treitig, ob es רשות oder חובה. — קבע vgl. oben zu 1 15 lers die Parallelstelle Ber. 4 4: העושה תפלתו קבע אין

תפלתו תחנוני, Worte seines Mitschülers Elieser, der sich gegen die neue Feststellung sträubte, für Simeon war es eine Herzensfrage. — אלא vgl. 1 3. — 'שנ, er hat wieder seine Bibelstelle, wie oben 9. — בפני עצמך für dich allein, wenn du nicht in Gegenwart Anderer bist (alle andern Erklärungen künstlich). — Ein Mann von liebenswürdiger Gewissenhaftigkeit, bei dem sie nicht zu banger Aussenfrömmigkeit wird, vielmehr sich in echter Innerlichkeit erhält.

14. שקוד [partic. pass., in act. Bed. Lehrbuch § 16 5. S. 43 f.; andere Beispiele: אבודין, זָכוּר B. m. 3 6. פָּרוּץ Demai 2 8. לקוי Neg. 10 1 (לוקה geschlagen werdend) למוד (bereits 1 Chr. 5 18), מלמד (HL. 3 7) gelernt habend, geübt, gewöhnt Demai 4 4. Therum. 4 3. 11 10, רחוץ Khel. 1 9. Parah 4 1] ist ein ziemlich ungewöhnliches Wort, das keine Analogie in den übrigen Dialekten hat, bibl. heisst es wohl: über etwas wachen, sorgsam bewahren, eifrig erstreben; Tharg. blos in einzelnen Stellen, in denen das Wort im Text steht, thalm. äusserst selten, hier und Sotah 9 15 'משמת בן עזאי בטלו חשקדני, was j. Nedar. 8 3. Kid. 3 9 auf בן זומא ausgedehnt wird, während für ihn in der M. 'בטלו הדרשני. Es ist jedenfalls nicht der anhaltende Fleiss, sondern vielmehr der eindringende Scharfsinn. — אפיקורוס, nach Sanh. 10 1. Gegen Epicur und seine Schule als Ungläubige war besonders die gläubige Polemik gerichtet, daher auch Jos. Alt. X Ende: wir müssen Daniel, wenn man seine Bücher gelesen und das Eintreffen seiner Vorherverkündigungen wahrgenommen, bewundern, wegen der ihm von Gott erwiesenen Ehre, und daraus erkennen, dass die Ἐπικούρειοι irren, welche die Vorsehung aus dem Leben werfen, nicht annehmen, dass Gott über die Handlungen walte, nicht, dass Alles von der seligen und unvergänglichen Wesenheit zur dauernden Erhaltung aller Dinge beherrscht werde, vielmehr sagen, dass die Welt ohne Lenker und denkenden Versorger willkürlich getrieben werde. In solchen Voraussagungen glaubt Jos. diese Ansicht widerlegt zu finden. — 'את מה שתשיב לא, wie andere LA. — Im dritten Satze variiren die LAA., einige nach מלאכתך das ומי הוא בעל בריתך, Andere lassen ונאמן הוא בעל מלאכתך weg, was richtig scheint, da es aus Tarfon's Spruch M. 16 eingedrungen zu sein scheint, umsomehr als der Ausdruck bei Elieser etwas unsicher zu klingen scheint, er drückt das

Vertrauen auf gerechte Vergeltung aus. — Man erkennt, dass man es hier mit einem tiefern Denker zu thun hat.

15. Tarfon ist nicht minder eine interessante Persönlichkeit. Er war jünger als die genannten Schüler Joch. b. Sak.'s, wenn er auch hie und da mit ihnen verkehrte, weshalb er auch hier angefügt wird. Die Stelle Thoss. Chag. Ende: אקפח את בני אם לא הלכה בידי מריב"ז שאמר לי ist jedenfalls gegen das sonstige Schweigen Nichts beweisend, es kann eine Anfrage gewesen sein, die ihm als jungem Menschen beantwortet wurde; die Stelle ist nicht in die Gemara aufgenommen, was freilich das laxe Verfahren mit תרומה veranlasst haben mag, das man dem J. b. S. nicht beilegen mochte. Sein Hauptverkehr war mit Akiba, der ihn bald als seinen Lehrer anredet, mit dem er streitet und sich doch wieder unter ihn beugt. Er war ein reicher Priester, der keiner Schule sich streng angeschlossen, er hielt es in manchen Punkten mit der schammaitischen Schule, er suchte Elieser auf in seinem Krankenbette, neben Josua, Eleasar b. As. und Akiba, indem er aber zuerst mit Lobpreisungen auftritt (Sanh. 101a); er ging zu Ismael, als diesem die Söhne gestorben waren (Moëd kat. 28b), wobei er seine Genossen ermahnt: דעו שחכם גדול הוא ובקי באגדו' ואל יכנס א' מכם לתוך דברי חבירו, wie er denn viel in Lydda verkehrt, wo El. und Ismael, die Anhänger der alten, nicht mehr geltenden Halachah lebten. Er hat daher auch seine Freude, wie Jose ha-Gelili mächtig gegen Akiba ankämpft, und er Dan. 5 4 ff. auf sie anwendet wo der איל מנגח . . . ואין מציל מידו Akiba ist, aber der צפיר עזים, der dann den איל schlägt, ולא הי' כח באיל לעמוד לפניו וישליכהו ארצה וירמסהו ולא היה מציל לאיל מידו Jose ha-Gelili (Sifre Chukkath zu 4 M. 19 9 § 124 Ende; Thoss. Mikw. Ende); אביהן של כל ישראל j. Jom. 1 1, wiederholt Meg. 1 1. Jeb. 4 12. Hierzu wieder sagt er: הפורש ממך כפורש מן החיי' (Thoss. Mikw. C. 1, b. Kidd. 66b). Wenn er von den Nazarenern, den Judenchristen (unter dem Namen Delphon) besonders hervorgehoben wird, bei Hier. zu Jes. 8 14, so ist dies wohl auch ein Zeichen seiner Selbstständigkeit (j. Z. V, 273). Der Unterredner mit Justin. ist er wohl nicht. Seltsam der Ausdruck: אקפח את בני*). Betrachten wir nun seine Sprüche!

*) Oefter bei Tarfon.

קָצֵר oder קָצָר, wenigstens liest man f. קְצָרָה als Part. resp. Adj. nachbiblisch, wie das Wort bibl. dann hauptsächlich mit רוח, נפש, יד vorkommt. — מרבה, bibl. Piel grossziehen, Klgl. 2 22, Ez. 18 2 oder Zins nehmen, Ps. 44 13: ולא רבית במחיריהם; nur Richt. 9 29 רבה צבאך וצאה und, ganz eigenthümlicher Weise, in Chr. המלאכה גדולה I, 29 1. — פעל fast nur poetisch, als פֹּעַל nur אין פעלי, aber aram. פעלא; — והשכר הרבה wie 1 M. 15 1, wo Sam. ארבה. — דחק auch bibl. wenig, aber häufig mischn.

16. גמר vollenden, mehr aram. als bibl. — בן חורין Koh. 10 17. — ליבטל nach Sinn und Form spät. Mit Recht wohl ist לִבָּטֵל zu lesen, denn Niphal kommt sonst gar nicht vor, am richtigsten wohl בַּטֵּל, Nithp. לִ dich zu befreien. — לעתיד לבא, über diesen etwas allgemeinen Ausdruck vgl. Leseb. S. 43 f. — בעל מלאכה der Arbeitgeber, gewöhnlich Arbeiter. Die vortrefflichen Sprüche sind ergänzend wie Räthsel und Lösung, der Schluss freilich ist eng und Joch. b. S. schlichter Spruch vorzuziehen.

III.

1. Akabiah b. Mahallel war offenbar ein alter Priester und Lehrer, mehr ersteres als letzteres und daher in dieser Eigenschaft nur wenig vorkommend und gewöhnlich mit priesterlichen Satzungen, die Eduj. 5 6 zusammengestellt sind und an den (entsprechenden) Orten selbst — mit Ausnahme von אין משקין וכו' — wiederholt werden, und zwar: Neg. 5 3, Ned. 2 6, Bechor. 3 4; ferner Neg. 1 4, dass er ע"ב מראות נגאים kennen will. Er gehört schon Sifre I, § 105 der alten Zeit an, aber namentlich auch, dass Spätere sich auf ihn berufen, so Eduj. a. a. O, Juda, oder der ältere Juda b. Bethera, weil er nicht den Titel Rabbi führt; Neg. 5 3 Akiba; Ned. 2 6 Mëir und Josse; Bech. 3 4 wieder Josse. Auch die ganze Färbung der Erzählung in Eduj. und die Sprache weisen auf ein höheres Alter; אין עזרה ננעלת, ונעשך אב"ד führen alte Zustände vor, so auch, dass ein Streitpunkt השקאת סוטה ist, während diese mit J. b. S. ausser Brauch gekommen (Sotah 9 9) — wenn dies freilich auch nicht beweisend ist und die anderen Lehrer, als von einer zu ihrer Zeit vorgekommenen Thatsache berichten. Seine dortigen Sätze sind priesterliche, in Betreff der Unreinheit erschwerend, das

Nichtjüdische verwerfend, hingegen den Priestern den Genuss von Heiligem erweiternd. Aber als Character erweist er sich dort und man möchte seine dortigen Sprüche höher stellen als die hiesigen. — הסתכל zu 2 1; es spricht für die Abhängigkeit Rabbi's von früherem; — לאן = bibl. אנה; — לִתֵּן für לָתֵת Lehrb. § 117 2 S. 45; — חשבון b. Koheleth Erwägung, Ausgedachtes, Plan, hier: Rechenschaft, wohl alterthümlich, s. auch 4 22. Gebräuchlich geblieben ist: עתיד לתן את הדין, aber in dem Sinne: die Strafe dafür tragen, vgl. Mech. Beschall. 4, C. 2 gegen Ende. Sifre I, § 105 חשבון und דין. — טפה vgl. oben 2 8 Seite 323. — סרוחה spätbibl. נסרחה חכמתם Jer. 49 7 (Nicht Obadia ein Beweis späterer Zusammenstellung im Jer.) heisst nicht: ausgegossen sein, sondern schlecht, übelriechend werden; so סרי und סרח im Aram., letzteres häufiger schlecht sein und sündigen wie באש und ביש zusammenhängen. ממה"ם הקב"ה auch 4 22 und Ber. 28b scheint alter Ausdruck, der im Gebete sich erhalten und aus der Zeit der persischen Grosskönige stammen mag; von Nebuk. מֶלֶךְ מלכים Ez. 26 7; so Esra 7 12 מלך מלכיא. Dan. 2 37 und 47 von Gott מרא מלכין. — Der Spruch ist einfach; die Nichtigkeit des Menschen. Strenge Satzungsgemässheit und Askese gehen bei ihm Hand in Hand. Witzig die Deutung aus Koh. 12 1 (j. Sotah C. 2, Koh. r. z. St.) בורך בארך בוראך, woran Akabiah allerdings nicht gedacht.

2. Chananiah (Chanina) Segan der Priester; סגן — bibl. überhaupt Vorsteher, Statthalter, immer in zweiter Reihe neben den שרים, חרים, פחות „Minister„ (סגן לוים fraglich) — war die Würde nach dem Hohepriester, der eigentlich thätige Verwalter, der bei öffentlichen Feierlichkeiten den Hohepriester umgab, den Priestern insgesammt also vorgesetzt; vgl. z. B. Joma 7 1. Tamid 7 3, so dass in j. Th. Eleasar immer der סגן כהנא רבא genannt wird, während die M. nie סגן כ"ג sagt. Schon aus dem Titel geht seine Zeit hervor, als die vor der Zerstörung; alle seine Lehren und Zeugnisse sind priesterlich, über Opfer, Aussatz u. dgl. Eduj. 2 1. 2. Schek. 4 4. Sebach. 9 13, nur etwa Eduj. 2 3 nicht. Er war wohl der letzte Segan und behielt daher diesen Titel im Munde der Nachwelt. Sein Sohn ist wohl der mehrfach vorkommende שמעון בן הסגן. — Eine sonstige Characteristik bieten seine Aussprüche nicht,

während der unsrige eine solche sehr entschieden enthält. שלומה של מלכות; Fehlen des Artikels bei dem regierten Worte Lehrb. § 21 2 S. 50. — אלמלא = אלולי = bibl. לולא oder לולי s. Glossar; bibl. immer mit Verb.; im Prät.: hätte ich nicht, im Fut. würde es nicht, nur einmal mit Part. 2 Kön. 3 14 אני נושא .. לולי, wo das Part. schon Präsens-Bedeutung angenommen. In M. אלמלא Thaan. 3 8. Ned. 3 11. Kid. 3 4 immer ohne Verb. אלמלא הוא, אלמלא כן, oder wie hier אלמלא מוראה; — בְּלָעָנוּ ist richtiger als בלעו wegen חיים, Ps. 124 3 בלעוני. — Der Spruch ist der ächte Ausdruck der Priesterpartei, die gegenüber der Revolutionspartei der Zeloten dem Conservatismus huldigte, die Aristokratie, die das Sprüchlein haben: Gegen Demokraten helfen nur Soldaten, allerdings dem wüsten Treiben gegenüber berechtigt.

Chanania (oder Chanina) b. Theradion; תרדיון unerklärlich. Er ist von keiner hervorragenden Bedeutung; er sagt nur (Ab. sar. 17b) — was mit seinem hiesigen Spruch übereinstimmt — לא עסקתי אלא בתורה (und nicht בג"ח, was er sich zum Vorwurf macht; er lebte in der Zeit der Verfolgung, scheute aber dennoch nicht öffentlich zu lehren und ward deshalb mit der Thora verbrannt, wobei sein schöner Spruch: גליונות נשרפין ואותיות פורחות (das. 18a)! Seine Tochter war die geistvolle Beruriah, Frau des Mëir, die zwar nicht grammatisch, aber sinnvoll sich über יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ausspricht (Berach. 10a). — הרי, wie das bibl. הנה, das bibl. chald. ארו, syr. הר. — שכינה vgl. zu 2 9 über מקום Wohnung, Herrlichkeit. — שריה aram. von שרא lösen, das Zelt aufrollen, wohnen. — אין לי אלא ... מנין mischn.: da habe ich nun blos dies, weiss nur dies, woher jedoch? — עסק bibl. selten עשק sich beschäftigen. — קבע zu 1 15. — Die Verse bieten nur eine sehr lockere Anlehnung. Beide Male jene Verdammniss des בטול ת"ל, die er auch Scheb. 33b als Ursache schwerer Strafen erblickt. Die Sprüche characterisiren die Zeit, die sich aus dem Leben bereits herausgelebt hat.

3. Simeon (ben Jochai, wie in Bar. und Gem.) kommt hierher nur ausser der Reihe — denn als jüngerer ist seine Stelle später, wie er auch nochmals 4 13b erscheint und dann wo andere LAA. ihn nicht haben, 7b gelegentlich, — weil sein Spruch dem vorangegangenen analog ist. Er ist einer der be-

deutendsten Schüler Akiba's, nach dessen System er namentlich die alten Baraithasammlungen, die von Ismael überkommen sind, überarbeitet (j. Z. IX, 12 ff.). Bedeutsam ist sein Verfahren, das die Gem. mit den Worten דרש טעמיה דקרא bezeichnet, so Sanh. 115a; ממשכנין אלמנה עשירה; Sanh. 15a über ולא ירבה לו נשים, Kid. 68b, woselbst die andern Stellen noch verzeichnet. Er hat kernhaftere Sprüche als den unsern. Seine lange Zurückgezogeneit (Schabb. 33b), die er als heftiger Demokrat habe erwählen müssen — sein auch ist der Spruch: כל ישר' בני מלכי' הם M. Schabb. 14 4 — hat ihm den Namen eines Asceten und Wunderthäters eingebracht, — wie es schon Schabb. 34b ausgeführt ist (vgl. j. Scheb. 9 1), wo er zu seinem Sohne das stolze Wort gesprochen haben soll: בני די לעולם אני ואתה, wie ihm Aehnliches in den Mund gelegt wird in Sukk. 45b; ähnlich j. Berach. 9 3 neben כל ימיו של רשב"י לא נראתה הקשת בענן, ferner: כן הווה רשב"י או' בקעה בקעה התמלאי דינרי זהב והיתה מתמלאה. Dies alles nach Chiskiah im Namen Jirmiah's; in dessen Namen das. Aehnliches; die Genossen, die er erwähnt, Jotham, Achiah, sind seltsam gewählt. — Der Wunderthäter Pinchas b. Jaïr ist sein Schwiegersohn, Schabb. a. a. O. — und deshalb hat auch die Kabbala sich seiner bemächtigt. — Auch hier sind die Bibelstellen keine Belege, sondern nur Anlehnungen. — Die Bedeutung des Tisches: er ist ein sittlicher Halt im Hause: שלחנו של אדם מכפר.

4. Chanania (Chanina) b. Chachinai gehört zu den jüngern Zeitgenossen der Schüler Joch. b. Sakk.; — חכינאי wohl auch תנורו של חכינאי Khel. 5 10, wo andere LA. עכינאי, und damit das Spiel mit der Bedeutung: Schlange in B. m. 59b; חכינתה Schlange auch j. Schabb. C. 6 Ende; Thaan. C. 4. חכ' וכרוכה עליו. חכינא lesen Aruch und Andere für עצל und נרגן, wo Andere mit dem Syrer חבינא; es scheint doch träg und lässig zu bedeuten, ἔχις, ἔχινος ἔχιδνα. Er wird zu jenen Klausnern gerechnet, die Weib und Kind verlassen und Thora lernen, Keth. 62b. — Seine Sprüche haben offenbar eine gegen die Sinnlichkeit gerichtete Tendenz. — נעור bibl. vom Schlaf erweckt werden Zach. 4 1. Hiob 14 12, hier: wachen, weil die Nacht zur Sinnlichkeit aufregt, ebenso הלך umherwandeln; — יחידי, mit Adjectivendung, die das Biblische nicht kennt. — והמפנה, die LA. ומפנה geht von der spätern noch mehr scho-

קדם ל voran sein, ihm vorangehen, wie Berach. 2 2 und sonst; biblisch kommt Kal nicht vor. — נתקים bestätigt werden, Bestand haben. — יראת חטאו, die beiden Worte sind zusammengewachsen, so dass das Suff. zum Ganzen gehört, seine Sündenscheu, wie ähnlich בעל דבבותי Sifre; j. Z. IX, 18 f. — Seine Sprüche bekunden seine Werthschätzung der practischen Frömmigkeit.

10. בריות, zu 1 12. — נוח zu 2 10: רוח נוחה מן sein Gemüth ist geneigt, beruhigt von, d. h. durch ihn; ממנו = הימנו (LA. § 23 1 S. 52 und Gloss. מן). — מקום zu 2 9. — Ein vortrefflicher Spruch, der die Scheidung zwischen Frömmigkeit und Menschenliebe nicht anerkennt.

Dossa b. Horkhinas (andere LA. Dosthai) — der Name הרכינס ist unerklärt — ist ein hochgeachteter und selbständiger Lehrer aus den Zeiten Joch. b. Sakk.'s und Gamaliel's II.; von eingreifendem Einfluss ist er nicht. In seinem Spruch bekundet sich ein tiefer Lebensernst. — שחרית, nachbibl. für die Morgenzeit, wie Ber. 1 2. — שיחה zu 1 5. — ישיבה das andauernde. — בתי כנסיות zu 1 8, בהכ"נ Sammelhaus, gewöhnlich ein Haus, in dem sich eine priesterlich-gottesdienstliche Versammlung vereinigt, hier aber auch gerade auf die Sammelstätten gemeiner Leute angewendet. — עמי הארץ zu 2 5. — מוציאין, wie oben 2 11; dort aber mehr schlechte Eigenschaft, hier Mangel an ernster Lebensthätigkeit. Er empfiehlt die ernste Benutzung der Zeit, die nicht mit Eitlem hingebracht werden darf. Demnach bedeutet auch יין של צהרי' das lange Tafeln bei Tische, und soll nicht der Wein als solcher verboten werden.

11. Eleasar aus Modiim (vgl. Pess. 9 2; *Μωδεΐν* 1 Makk. 2 1. 15. 30. 13 25. 16 4 — *Δεεΐν* das. 9 19; — *Δεεΐν* Jos. j. Kr. I, 13; — *Δειμ* Alt. XII, 6 1. 2. 4. C. 11. XIII, 6 5. Der diesem Orte angehörige Matthatias wird von Makk. und Jos. zugleich ein Jerusalemite genannt). Eleasar war jüngerer Zeitgenosse der Schüler Joch. b. Sakk.'s und ein entschiedener Parteigänger Ben-Khosiba's im Hadrianischen Kriege, der durch den Einfluss seines Gebetes dessen Macht erhalten haben, und durch die List j. Thaan. 4 7, die Verdacht zu erwecken wusste, getödtet worden sein soll, worauf dann auch die Herrlichkeit zerfiel. In dieser Betheiligung lag auch seine Bedeutung; er war kein

Halachist, lediglich Aggadist und er kommt fast nur in Mech. zum letzten Theil von Beschall.: מסכת ויסעו und מסכת עמלק vor und am Anfang zu Jithro, nämlich wieder פ' עמלק. — Seine Aussprüche daselbst tragen einen entschieden nationalen, politisch-religiösen Character, er schärft ein, dass nicht die Kraft, sondern die Frömmigkeit den Sieg verleiht, prägnant zu בחר לנו אנשים — יראי חטא, während R. Josua גבורים; mehrfach das Vertrauen auf זכות אבות, überhaupt unbedingtes Vertrauen: כל מי שיש לו מה שיאכל היום ואו' מה אוכל למחר הרי זה מחוסר אמנה; Moses folgte nicht dem Jethro, sondern ככל אשר א' לו אלהים, ferner: אם תזכו לשמור את השב' עתיד הקב"ה ליתן לכם שש מדו' טובות א"י ועוה"ב ו'עולם חדש מלכות בית דוד כהונה ולויה . . : וצא . . . א"ל משה ליהושע . . . למה אתה משמר את ראשך לא לכתר צא מתחת הענן והלחם בעמלק, wie schon Frankel bemerkt, Mtschr. III, 157 f. Offenbar sind auch seine hiesigen Sprüche nicht ohne Beziehung. Das geht schon daraus hervor, dass die Schwere der Leiden in so seltsamem Gegensatz steht zu dem Schlusssatz אע"פ שיש בידו; er spricht nämlich von Solchen, die äusserlich dem Zwange nachgebend die Zugehörigkeit zum Judenthum verleugnen, bei aller innern Anhänglichkeit daran, also: Wer Heiligthümer entweiht, als profan behandelt, wer Feste geringschätzt u. s. w. — מועדות spätbibl. Pl., 2 Chr. 8 13; es als Festeswoche חול המועד zu erklären, ist durchaus unstatthaft. — מלבין Hif., bibl. weiss werden, wie selbst noch in M., z. B. Joma 6 8: היה הלשון מלבין; Neg. 4 4 עיקרן מלבין וראשן משחיר; spätbibl. לִבֵּן weiss machen, reinigen, entsühnen, so Dan. 11 35: לברר וללבן, wovon Nithp. יתבררו ויתלבנו 12 10. Die Punctatoren setzen an ersterer Stelle nach späterem Sprachgebrauch וְלַלְבֵּן, Hif. mit trans. Bedeutung, wie hier הלבין פני' das Antlitz (eines Andern) weiss machen, machen, dass er sich entfärbt, ihn beschämen; Sanh. 107a, Sotah 49a und Sanh. 97a: דור שבן דוד בא נערי' ילבינו פני זקני'; B. m. 58b: תני תנא קמיה דרנב"י כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים א"ל שפיר קאמרת דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חיורי א"ל אביי לרב דימי במערבא במאי זהירו א"ל באחוורי אפי, vgl. פניו יחורו Jes. 29 22, לא נכסף Zef. 2 1; Tharg., aram. j. für נכלם, כיסופא erblassen, beschämt werden. — Das scheint nun hier eben zu bedeuten: den Freund nicht kennen wollen, die Gemeinschaft mit ihm verleugnen. — מיפר בריתו, ihn zerstören, wie richtig

j. Peah 1 1: וזה שהוא מושך לו ערלה. Das war eben in jener Zeit, wie früher in der der Makkabäer; Thoss. Schabb. C. 16 (j. Schabb. 19 2. Jeb. 72a). — מגלה פנים neben dem התורה כסתו ואתה מגלה (b. Schabb. 96b und 97a) aus Sifre Behaál. § 105 und Schelach § 113: מי שאמר והיה העולם כסה עליו ואתה מגלה, also hier: Geheimgehaltenes aufdecken; das bezieht sich wohl auf die Symbolisirungen, wie sie namentlich christliche Deuter vornahmen. גלוי פנים heisst übrigens auch: Keckheit, Sotah 42b: גלית אר"י שעמד בגלוי פנים לפני הקב"ה. — אשר לא כדת = שלא כהלכה Est. 4 15; הלכה wie מדהב arab. und מנהג, Gang, Brauch, Gesetz. Gloss. — Dieses öffentliche Vergehen kann nicht aufgewogen werden durch Kenntniss der Thora, und auch wohl Verehrung derselben, selbst durch fromme Handlungen, die jedoch blos im Geheimen geübt werden. Ein Solcher hat keinen Antheil an dem Olam-habo, d. i. dem עולם חדש, der nun erstehenden Welt, die Eleasar mit Zuversicht erwartete.

12. Ismael bekundet sich mit seinem Spruch als ein liebenswürdiger Character; so begegnen wir ihm auch Ned. 9 10: „Die Töchter Israels sind schön, aber die Armuth entstellt sie". קל leicht, gefällig; נוח oben 2 10, freundlich, wohlwollend. — תשחורת wie שחרות Koh. 11 10 und wohl auch משחר Ps. 110 3 vgl. noch Ned. 3 8: שחורי הראש. — Ismael war einer aus der guten alten Schule, die weit einfacher war und welche durch Akiba verdrängt ward. Er hat in der dem Sifra vorangestellten Bar. die 13 Middoth aufgestellt, die alle wirklich ihre logische Rechtfertigung in sich tragen, s. Bd. II, 53. 125.

Als verdrängter Anhänger der alten Halachah kommt er in der M. verhältnissmässig wenig vor, ganz ignorirt werden seine beiden in den Bar. so oft vorkommenden Schüler Josiah und Jonathan (Men. 57b). Sein aber sind die Bar. sämmtlich, ihrer ursprünglichen Fassung nach, wie sie uns in ihren alten Bestandtheilen noch in Mech. und Sifre vorliegen (Sifra ist mehr umgearbeitet), so dass was dort vorkommt, in der Gem. einfach als (j.) תני ר"י oder (b.) תנא דבי ר"י angeführt wird (Urschr. an mehreren Stellen, besonders im Excurs über Mech. und Sifre S. 434 ff.; j. Z. IV, 115 ff.; VIII, 284 ff.; IX, 8 ff.: XI, 52. 97 f.). Ein Kleines sei hier noch hinzugefügt. Beschal. ויסע C. 3 gegen Ende: וכבר הי' ר' טרפון והזקני' יושבין ור' אליעזר

המודעי יושב לפניהם, das lautet Jom. 74a: וכבר הוה ר' טרפון ור' ישמעאל וחזקנים ...

13. Auf ihn folgt Akiba; der Name gleich עקביא, יעקב. Er, בן יוסף, ist der Begründer der neuern oder vielmehr der weitern Ausführung der bereits herrschend gewordenen Methode. Die ausserordentliche Anerkennung, die ihm geworden, bekundet sich in der Sage, die ihn neben Moses, Hillel und Joch. b. S. 120 Jahre alt werden lässt s. ob. S. 318; Jeb. 16a: אתה הו' עקיב' ב"י ששמך הולך מסוף העול' ועד סופו; Sifre Ekeb § 48: אלו לא עמד משה בשעתו ועזרא בשעתו ור"ע בשעתו לא היתה תו' משתכחת מישראל; j. Schek. 5 1: ואת עצומי' יחלק שלל זה ר"ע שהתקין מדרש הלכו' ואגדות, und so ungemein vielfach,' dass wieder durch seine Schüler die Thora wiederhergestellt worden, wie Jeb. 62b, von diesen Schülern alle Werke: Mischna, Thoss., Sifre, Sifra herrühren, וכולהו אליבא דר"ע, Sanh. 86a. Offenbar war auch eine Mischnasammlung von ihm bereits angeordnet, wie die משנת ר"ע und משנה ראשונה — wenn dies auch nicht gerade immer eine vollständig angelegte Sammlung bedeutet — beweist. Menach. 29b sagt Gott zu Moses: אדם א' יש שעתיד לחיו' בסוף כמה תורו' ועקיב' בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות, so dass Moses, als er ihn — also seine präexistirende Seele — gesehen, ihn für würdiger hält (als sich), dass die Thora durch ihn gegeben werde: אמר לפניו רבש"ע יש לך אדם כזה ואתה נותן תור' על ידי, und dann, als er sagt: הראיתני תורתו הראני שכרו, Gott ihm zeigt: ששוקלין בשרו במקולין. Also auch der Glanz des Märtyrerthums umschweht ihn. Er hatte nämlich an dem Aufstande des Ben-Khosiba, den er für den Messias gehalten, Antheil genommen, und die vielen Reisen, die ihm beigelegt werden לכרכי הים, sollen solche Agitationsreisen gewesen sein; von ihm heisst es j. Thaan. 4 7: תני רשב"י עקיבא רבי היה דורש דרך כוכב מיעקב (4 M. 24 17) דרך כוזבא מיעקב ר"ע כד חוי חמי בר כוזבא הוה אמר דן הוא מלכא משיחא א"ל ר' יוחנן בן דורתא עקיב' יעלו עשבי' כלחייך ועדיין בן דוד לא בא (vgl. M. Klgl. 2 2) und mit Beziehung darauf Sanh. 97b: ולא כר"ע שהיה דורש עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ (Chag. 2 6). Während das erste Exil 70, das zweite bis zum Hadrianischen Aufstande, 52 Jahre dauerte, מלכו' בן כוזיב' ב' שני' ומחצה. Dieses feste Vertrauen auf baldige Erlösung finden wir auch ausgedrückt in dem von ihm herrührenden Gebete (M.

Pess. 10 6): בן ה׳ אלהים ואלהי אבותי׳ יגיענו למו׳ ולרגלים אחרים הבאי׳ לקראתי׳ לשלו׳ שמחי׳ בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים . . . בא״י גואל ישראל. Aber nun ward er eingekerkert und erlitt den Märtyrertod — ob in Folge seiner Anhängerschaft an Bar-Khosiba oder aus andern Veranlassungen, ist nicht recht ersichtlich, — von dem vielfach die Rede ist. Die Zeit war eine politisch mächtig aufgeregte, durch die frische, noch blutende Wunde, die, kaum im Verharschen, durch den Hadrianischen Aufstand neu aufgerissen wurde; religiös ebensowohl, durch die sich daran knüpfenden religiösen Verfolgungen — worüber z. B. Mech. Jethro Bachodesch C. 6 Ende (Waj. r. C. 32) — und nicht minder das sich ausbreitende Christenthum verlangten ein strafferes Anziehen; die frühere, noch etwas freiere Bewegung wurde noch mehr eingeengt, und dieses Streben repräsentirte Akiba. Während er mit Energie die neuere Halacha consequent durchführte, die Ueberreste priesterlicher und alter Halacha, wie sie noch bei Ism. und andern Genossen von Josse dem Galiläer vorherrschte, verdrängte, so war es hauptsächlich seine Aufgabe, Nichts als willkürlich und in freier Entwicklung entstanden, sondern Alles als in den Worten der Thora enthalten oder traditionell von Moses überkommen darzustellen. In Bezug auf Letzteres nimmt er dazu blos seine Zuflucht, wo er nicht irgend eine Deutung dafür bereit hat, wie in jener Stelle Menach. 29b: כיון שהגיע לדבר א׳ לו תלמידיו ר׳ מנין לך אמר להן הלכה למשה מסיני. All seine vorzügliche Kraft bestand in der Deutung, wie Sot. 5 2; vgl. Urschr. S. 151 und die zur vorgehenden M. angeführten Stellen. — קלות ראש Leichtfertigkeit, gegenüber dem כבד ראש z. B. Berach. 5 1. — מרגילין anleiten, wie B. m. 4 12: הוא מרגילן לבוא אצלו, anlocken, s. Gloss.; ebenso שגר tharg. und thalm. werfen, schicken, vgl. syr. und arab. P. pass. שגור, geläufig Ber. 4 3. 5 5; ferner רדוף z. B. והיתה רדופה ללך war sie gewöhnt zu gehen Thoss. Jebam. C. 6. angef. Jeb. 42b und Parallst. vgl. 'Ar. s. r. רדף. Nifal bei b. Sira in Niddah 16b, nach einer LA. Raschi Ber. r. C. 85 (Comm. das.) hat, existirt auch ein Piel in der Bedeutung: gewöhnen. Er liest: צריך אדם לרגל עצמו für להזהיר. — Nithpael Sifre I, 119 jedoch Jalk. Ps. 119, § 876 נתגרדל wie es scheint Correctur. — הרגיל את jem. gewöhnen Schabb. 13a. — ערוה im prägnanten

Sinne vom verbotenen fleischlichen Umgange. — מְסֹרֶת von מסר, nachbiblisch, auch aram. überliefern (vgl. zu 1 1); daher מסרת Ueberlieferung, wie Schek. 6 1: מסרת בידם מאבותיהם; — סיג zu 1 1. פרישות Absonderung von פרש wie zu 2 4; auch syrisch, die gute Sitte, die Fernhaltung von dem Verbotenen und Verunreinigenden; — שתיקה zu 1 17. — Die Sprüche enthalten ein ganzes System: Ausbau der Lehre, nützliche Anordnungen der Menschen, ernste Thatkraft zur Enthaltsamkeit, kluges Verhalten.

15. חביב zu 2 10; davon חִבָּה. Ueber seine Trennung des בצלם von אלהים, wie Symm. (Urschr. 323 f.; Oz. nechm. III, 4 f. 119 f.; ZDMG. XV, 156 f.; j. Z. I, 40 f.) und Andere, der deutlichste Beweis aus 1 M. 9 6. — נודעת לו, mit Maim.: „es ist ihm mitgetheilt worden", ist homiletisch gut zu verwenden, wenn auch nicht exegetisch richtig. — Die Menschengestalt keine Gottesgestalt; die Gottessohnschaft; das Festhalten am Gesetze: 3 entschieden antichristliche Sprüche.

15. צפוי vorgeschaut, ein recht prägnant gewählter Ausdruck: von der Höhe, der Ferne her geschaut, daher namentlich von Propheten; hier von der göttlichen Vorsehung und Allwissenheit; also nicht, was geschieht, sondern was geschehen wird. — רשות zu 1 10. — נִדּוֹן = נָדוֹן wird in M. punctirt. — Hier werden die Gegensätze nebeneinander gestellt: Allwissenheit und menschliche Freiheit; göttliche Gnade und Gerechtigkeit nach dem Verdienste; daher unsere Lesart richtig, nicht אבל לא על פי המעשה. Es ist antichristlich gegen die leere Versenkung in die Gnade.

16. מצודה spätbibl. Netz; — חנות Kram, Laden, Lager, davon חֶנְוָנִי der Krämer, syr. ebenso. — מקיף von der syr. Bedeutung anhangen (begleiten), Aphel anfügen, daher borgen, wie das bibl. לָוָה, vgl. auch ערב mischen und bürgen, ἐγγύς nahe und ἐγγυάω verbürgen. — פנקס πίναξ. — גַּבַּי von גָּבָה, der Einnehmer, vgl. bibl. הֵרִים Steuer erheben. — מַחֲזִירִין, wie סחר, חזר . . . (מחויר על הפתחים = מחזורי auch syr.). — תדיר bibl. chald. gleich תמיד. — נפרע bezahlen, einfordern von פרע bezahlen, auch syr., davon פורענות oben 1 7. — מדעתו, indem er weiss, wie מדעתי Jes. 48 4, מתוקן vgl. oben 2 12 סעודה, Mahlzeit סעד, das bibl. von dem Brote gebraucht wird, לבב

אנש יסער. — Das Bild führt die zweite Hälfte des vorigen Satzes weiter aus.

17. Eleasar b. Asarjah (nicht Elies.) ist nicht von so hoher Bedeutung als Halachist, aber wohl wegen seiner Lebensereignisse und seines Characters, der sich auch zum Theile in seiner thalm. Richtung kundgiebt. Bekannt ist, dass (Berach. 27b, j. 4 1), nachdem Gamaliel II. durch seine Strenge sich verhasst gemacht und man ihn seines Patriarchates entsetzt, an seiner Stelle der noch sehr junge Eleas. b. As. erwählt wurde. Was dabei noch von seinem plötzlichen Ergrauen gesagt wird (j. das. oder b., wo sein Weib ihn abmahnt und er plötzlich ergraut) ist legendenhafte Deutung, welche die Gemara selbst zur Stelle Berach. C. 1 Ende nicht kennt; ja die j. Gem. sagt gerade das Gegentheil: אע"פ שנכנס לגדולה האריך ימים, und Juchass. s. v. ולי נראה שלא נניח הפשט והיה יותר מע' שנה שא' הרי אני כבן ע' שנה והירושלמי לא דבר בזה של כבן ע' שנים. Die Sache selbst hat aber einen historischen Hintergrund, vgl. Jad. 4 5. Er blieb freilich nicht an der Spitze, da Gamaliel sich beugte und wieder eingesetzt wurde. — El. b. As. war eben harmlos und stand nicht in der Mitte des Parteihaders und so ist offenbar sein ganzes Auftreten und es ist offenbar, dass man ihn absichtlich auf den Schild hob. Das ist es, wenn Josua (Mech. Bo, C. 16; Thoss. Sot. C. 7; j. Chag. 1 1, Sot. 3 4; b. Chag. 3ab) sagt: אין הדור יתום שרלב"ע שרוי בתוכו. Und das hat wohl hauptsächlich Bezug auf ein wirklich treffliches Wort über die abweichenden Meinungen der Lehrer und Schulen, das freilich blos Thoss. und bab. a. a. O. vorkommt, aber doch den Character zeigt. Nicht minder trefflich ist sein Ausspruch Joma, Ende: עבירות שבין אד' למקום יה"כ מכפר עבירו' שבין אד' לחב' אין יה"כ מכפר עד שירצה חברו את זו דרש ראב"ע וכו'. Beziehung auf seine Zeit mag haben Ned. 3 11: מאוסה ערלה! שנתגנו בה הרשעי'. Halachisch ist er gegen Akiba's Deutung, so Sifra Zaw, Per. 11 (Men. 89a): א' לו ראב"ע לר"ע אפי' אתה או' כל היום כולו בשמן למעט בשמן לרבו' איני שומע לך; anderseits war er auch Akiba (nach j. auch Josua) gegenüber nicht frei von priesterlicher Richtung; j. Maass. scheni 5 3, b. Jeb. 86a und Parall. תרומה לכהן ומעשר ראשון ללוי דברי ר"ע ראב"ע או' לכהן. Jedoch das zeigt eben seine conservative Richtung, die aber von allem Fanatismus frei war. Ganz trefflich sind

nun auch unsere beiden Sprüche. — a. דרך ארץ oben 2 2; — בינה ist die Vernunftanlage, דעת das Wissen; — קמח wird für Nahrung nicht gebraucht, vielmehr für das aus dem rohen Stoffe Bearbeitete, daher לא חש לקמחיה Pess. 84a. Jeb. 42b und sonst (die Stelle bei Aruch aus Joma 4b בסוף גמרא דפרק טרף קלפי ביומ' א' רבא האי מאן דלא חש לקמחיה finde ich nicht das דף מ"ו ist blos flüchtig hinzugefügt, vielleicht stand das so in Aruch's LAA.), welches bedeutet: er achtet nicht auf das Resultat seiner Lehre. Es scheint auch hier zu bedeuten: das zu gewinnende Resultat.

b. מרובה oben 2 15. 3 7. 9; — מועט als wäre es ein Pual von מָעַט, stände in M. für מְעַט. — זז, nachbiblisch weichen, gewöhnlich mit einer Negation nicht weichen, auf der Stelle bleiben, z. B. Tha'an. 3 8; Hif. ebenso: fortrücken (hier). Das Wissen muss sich in der guten That ausprägen.

18. Eleasar (oder Elies.) Chisma, oder richtig חִסְמָא (ohne בן s. Leseb. S. 55 f. in den das. angef. Stellen, vgl. Thoss. Sab. C. 1. Thoss. Demai C. 3 [C. 7 בן]. Gittin 62a fälschlich mit בן angef. Auch Scherira liest ohne בן Juchas. ed. Krakau 107b); er kommt einige Male in M. auch Thoss. vor, wie es scheint, trug er den Namen von einer von ihm vorgetragenen Lehre. Das weiss auch Waj. r. C. 23 (Rosch ha-Sch. zu 1 15). Er habe anfangs nicht das Schema zu sprechen und nicht vor die Lade zu treten verstanden, habe es gelernt, und als er es gethan, habe man gesagt: איתחסם ר"א, er ist entmaulkorbt worden. Der Name wird von seinem Ausspruche B. m. 7 5: לא יאכל פועל יותר על שכרו, dasselbe Sifre Ki theze 26b, angeführt b. B. m. 88b, also er war חוסם. — קנין, diese vielfachen Verschlingungen, die zu vielfachen Zweifeln und Erschwerungen führten, vgl. oben zu 1 17. — גוף wesentlicher Bestandtheil, vgl. ob. das.; hier die wesentlichen Halachoth, das Aeussere sich daran knüpfend. — חקופה die Wende, namentlich im Nachbibl. die vierteljährliche Sonnenwende. Auf die Kenntniss astron. Berechnungen wird ein grosser Werth gelegt, Schabb. 75a. — גימטריאות ist nicht jenes spätere spielende Verfahren mit dem Zahlenwerthe der Worte, sondern: Geometrie, so Vidal de Tolosa (Maggid-Mischne) zu Maim. Hilch. Genebah 8 1. — פרפראות Pl. Lehrb. § 20 8 S. 49 vgl. Abulw. Rikmah S. 47. So bereits in Keri Ez. 6 2 גֵּאָיוֹת von גַּיְא während Kheth. alt

III

גִיאוֹת vgl. das. 7 16. — Ber. r. C. 17 פרפריין von פרפרת, περιφορά Herumgetragenes, wohlschmeckendes Beiwerk vor und nach der Mahlzeit, Berach. 6 5. Schabb. 33 2. Pess. 10 3; also auch hier: Beiwerk. — Chisma war ein gründlicher Mathematiker; Josua b. Ch. sagt von ihm und Joch. b. Gudgeda: sie können berechnen, wie viel Tropfen im Meere sind (Horaj. 10a), aber Gamaliel kennt sie kaum und als er ihnen ein Amt übertragen wollte, weigerten sie sich Anfangs. — Sollte der ganze Ausspruch im Munde eines Kenners der Mathematik nicht ursprünglich Spott gegen die Halacha sein?

Druck von G. Bernstein in Berlin.

III

Abraham Geiger's

Nachgelassene Schriften.

Herausgegeben

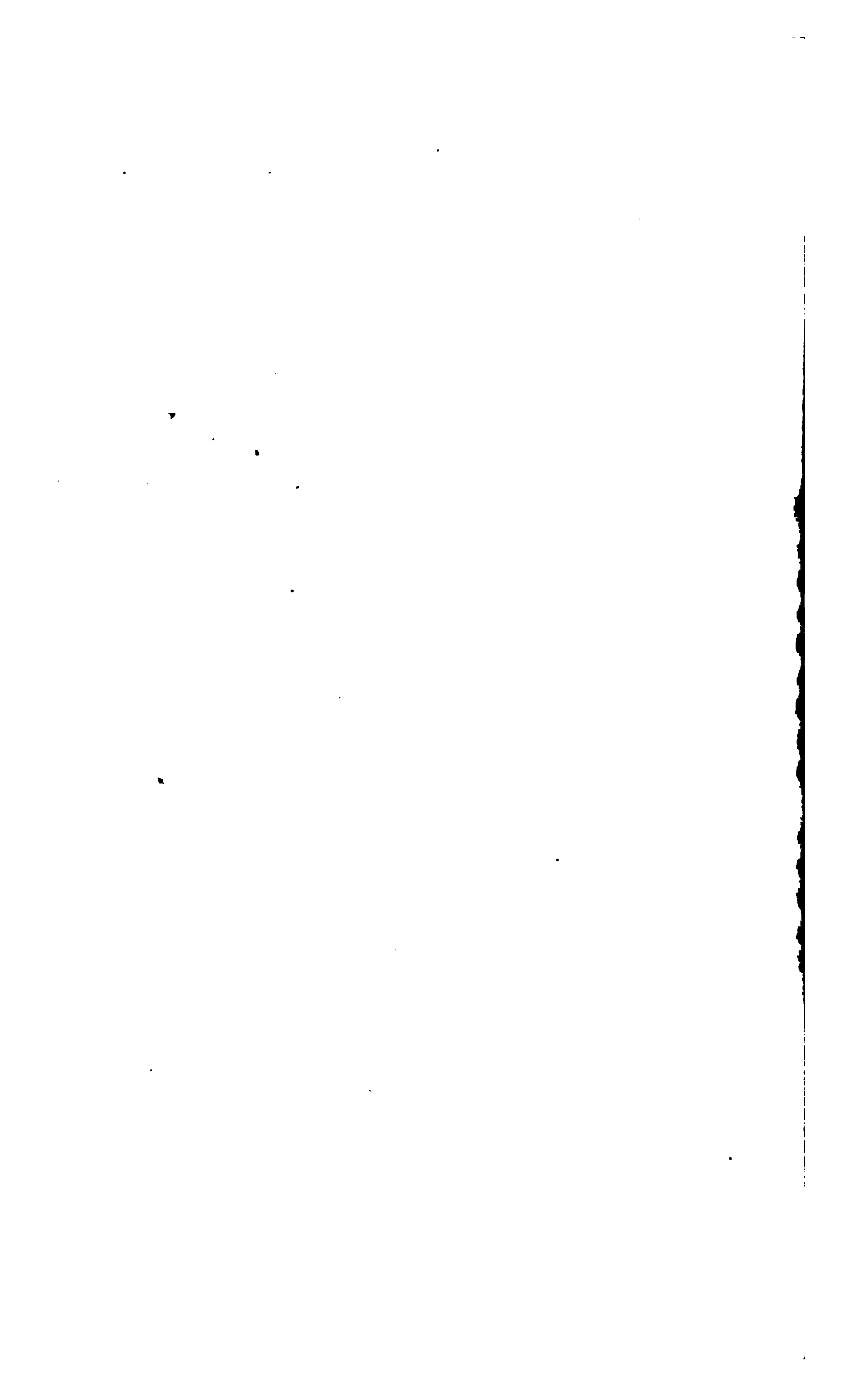
von

Ludwig Geiger.

Fünfter Band.

Berlin 1878.
Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung.

London, Asher & Co.
13, Bedford Street, Covent Garden, W. C.



Vorwort.

vorliegende Buch macht nicht den Anspruch darauf, eine voll-
lige Biographie Abraham Geiger's zu geben. Für eine solche
ich weder die Zeit für gekommen, denn Geiger's wissen-
tliche und praktische Bestrebungen sind noch zu eng mit den
pfen und Arbeiten der Gegenwart verwachsen, als dass ein ganz
fangenes Urtheil möglich wäre, noch mich für den geeigneten
raphen. Ein Biograph müsste auf Geiger's wissenschaftlichem
ete gründlich orientirt und thätig sein, den Bewegungen inner-
des Judenthums näher und dem Verstorbenen ferner stehen als ich.
Von der Ueberzeugung durchdrungen, eine Biographie, wie ich
ür wünschenswerth erachtete, nicht schreiben zu können und
Erfahrung belehrt, dass ich einen geeigneten Bearbeiter nicht
würde, entschloss ich mich daher die Stellung des Heraus-
s, die ich bei den vier ersten Bänden der „Nachgelassenen
ften" eingenommen, auch bei dem vorliegenden fünften Bande bei-
halten. Dies wurde mir dadurch ermöglicht, dass ich ein Tage-
meines Vaters fand, das während der Jugendzeit geführt wurde
ausserdem eine grosse Anzahl Briefe zusammenbrachte, welche
end der letzten vierzig Jahre an verschiedene Correspondenten, die
aufe der Jahre wechselten, Männer und Frauen aus mannigfachen
den und Berufsarten geschrieben waren. Aber an einen voll-
ligen Abdruck des Tagebuchs und der Briefe war nicht zu denken;
jenes ist ein Manuscript von über 500 Seiten, von diesen lagen

mir mehr als 900 vor. Bei den letzteren musste daher eine Auswahl getroffen, von dem erstern ein Auszug und theilweise eine Bearbeitung gegeben werden. Denn es war nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Mein Vater begann es, „ein unruhiges, stürmevolles und doch heiteres Leben voraussehend", wie er sich in der Einleitung zu demselben ausdrückt, in seinem 15. Jahre, schrieb, freilich mit grossen Unterbrechungen — die Daten der Niederschrift sind von mir immer in eckigen Klammern beigefügt — einen Rückblick auf seine Jugendzeit, und führte fast nur während der in Bonn verbrachten Studienzeit das Tagebuch in regelmässiger Weise. Aber schon in den letzten Monaten des Bonner Aufenthalts, noch mehr in den darauffolgenden zu Frankfurt und Wiesbaden zugebrachten Monaten wird das Tagebuch seiner eigentlichen Bestimmung entfremdet und fast ausschliesslich zu einer wissenschaftlichen Collektaneensammlung und einem Copialbuch für abgesendete Briefe benutzt; mit dem Jahre 1834 hört es ganz auf.

Bei dieser Sachlage musste ich mein Bestreben darauf richten, aus der grossen Materialiensammlung eine kurze Selbstbiographie zu gestalten, indem ich besonders dasjenige hervorhob, was sich auf Charakterentwickelung und Geistesbildung bezog, häufig den Inhalt vieler Seiten in wenige Sätze zusammendrängte, Betrachtungen und Urtheile auf ihr gebührendes Maass beschränkte, kurz das Ganze in ziemlich selbständiger Weise bearbeitete.

Nur in die ersten Seiten habe ich, zur Charakterisirung der Sprechweise und Sinnesart des jugendlichen Schreibers einige Abschnitte wörtlich aufgenommen.

Diese Bearbeitung bildet den Inhalt des ersten Abschnitts, dem einige wenige Briefe aus der Jugendzeit folgen.

Blieben in der so hergestellten Erzählung wichtige oder charakteristische Ereignisse ganz unberührt, so wurden sie von mir, theils nach urkundlichem oder brieflichem Material, theils nach mündlichen Mittheilungen meines Vaters, die ich mir notirt hatte, ergänzt (vgl. S. 8 fg., 10, 16 fg., 42); diese Ergänzungen, sowie alle meine

ıngen in und unter dem Text sind durch eckige Klammern
et.

er diese Ergänzungen mussten nach dem einmal festgehaltenen
ich in den engsten Grenzen halten. Ich durfte daher nicht
enken, Charakteristiken der Jugendgenossen und Lehrer zu
as häusliche Leben, die Beziehungen zu Eltern und Geschwistern
dern. Auf Beides konnte ich um so eher verzichten, da die
durch die später abgedruckten an sie gerichteten Briefe
assen charakterisirt werden, die pietätsvolle Anhänglichkeit an
rer und Erzieher, den Bruder Salomon (vgl. unten S. 268 u. 373)
Aufsatz: „Eine Erinnerung an frühere Zeiten“ (Nachgelassene
ı Bd. I, S. 296—304) zum lebendigen Ausdruck gebracht
Die Aeusserungen des Knaben und Jünglings über seine An-
n sind vielmehr als Reaktion gegen die Bevormundung in
r Hinsicht aufzufassen, aber gerade sie zeigen so sehr den
sgeprägten Charakter und die geistige Selbständigkeit des
dass es unhistorisch, weil ungerecht gewesen wäre, dieselben
rdrücken.

r die Jahre 1832—1874, für welche ein Tagebuch fehlte,
usser mündlichen Mittheilungen, persönlichen Erinnerungen,
en Akten der Breslauer Synagogen-Gemeinde, die mir freund-
ur Verfügung gestellt wurden, die Briefe meines Vaters —
n den an ihn gerichteten sind nur ganz wenige erhalten —
orzüglichste Quelle. Diese Briefe haben mir alle im Original
en und ich erfülle eine angenehme Pflicht, indem ich den
ımern derselben, diesen stillen aber thätigsten Mitarbeitern
em Buche, für die Ueberlassung der Briefe wärmsten Dank
Hätte ich alle mir vorliegenden Briefe drucken lassen, so
ch den Umfang des Buches sicherlich verzehnfacht haben.
cht nur im Interesse der Raumersparniss, sondern auch in
r einheitlichen Gestaltung dieses Buches that äusserste Be-
ng noth. Ich durfte mich daher nicht mit der Ausscheidung
r Hundert Briefe begnügen, sondern musste auch aus den

zur Aufnahme zugelassenen Alles entfernen, was Gleichgültiges be-
rührte, schon einmal gesagt war oder der öffentlichen Besprechung
sich entzog.

Rein gelehrte Notizen habe ich als für ein grösseres Publikum
ungeeignet ausgeschlossen und war aus diesem Grunde genöthigt
von den zahlreichen Briefen an S. D. Luzzatto nur wenige Bruch-
stücke zu geben, die Briefe an M. Steinschneider ganz unbeachtet
zu lassen. Die Briefe an andere meinem Vater innig befreundete
Männer, aus denen gewiss manch schätzbarer Beitrag hätte entnommen
werden können, J. Derenburg, S. Holdheim, O. H. Schorr habe
mir leider nicht vorgelegen.

In den von mir zum Abdruck gebrachten Briefen hielt ich es
für nöthig, scharfe Urtheile über Personen häufig zu tilgen. In allen
Fällen, in denen ich solche Urtheile stehen liess, that ich dies nach
reiflicher Erwägung, bereit, ganz allein die Verantwortung dafür zu
übernehmen, weit entfernt davon, die Adressaten zu Theilnehmern
meiner Schuld zu machen, und in dem Bewusstsein, dass diese Züge
zur Vervollständigung des Bildes nicht fehlen dürften. Aus dem-
selben Grunde hielt ich es auch für meine Pflicht, politische und
religiöse Aeusserungen aufzunehmen, die ich meinerseits nicht billige,
Aeusserungen, welche, wie ich annehmen darf, lebhaften Widerspruch
hervorrufen werden.

Die Briefe sind streng chronologisch geordnet, Ausnahmen sind
sehr selten und nur dann gemacht, wenn der innere Zusammenhang
mehrerer Schriftstücke die äussere Trennung unthunlich erscheinen
liess (vgl. No. 11 fg., No. 88 und die Gedichte, welche ich trotz der
verschiedenen Zeit ihrer Entstehung in einem Anhang zusammenge-
stellt und absichtlich nicht unter die Briefe vertheilt habe).

Aber der Gedanke, dem Tagebuche bloss eine wohlgeordnete und
mit den nöthigsten Anmerkungen versehene Briefsammlung folgen zu
lassen, musste, so passend er zu Anfang erschien, aufgegeben werden.
Denn manche Lebensverhältnisse wurden in den Briefen gar nicht
berührt, besonders die amtliche Thätigkeit und die literarische

n nicht gebührend hervorgehoben. Um diese einigermassen
ige Licht zu setzen, hielt ich es für nöthig, den drei Ab-
der Biographie, welche dem Tagebuche folgen, Einleitungen
hicken. In ihnen bemühte ich mich, von Personen und
von den Leistungen und Beziehungen meines Vaters streng
zu referiren, musste aber in diesen Berichten, um in ihnen
zu einförmig und ermüdend zu werden, die strenge chrono-
Anordnung, welche in den Briefen herrscht, verlassen und
ruppirung des Behandelten nach Materien mir freiere Be-
gestatten. Endlich glaubte ich mich von dem Grundsatze
sen zu müssen, Freunde und Förderer, welche mein Vater
Orte seiner Wirksamkeit in grosser Zahl sich zu erwerben
erwandte und Angehörige im Allgemeinen nicht mit Namen
nen, weil ich einer blossen Nennung keinen Werth beilege,
befürchten musste, durch unabsichtliche Auslassung des
er Andern die Betroffenen zu kränken; ich habe Einzelner
ist nur in dem Falle gedacht, dass sie in speziell litera-
der amtlicher Hinsicht genannt werden mussten. Den über
n handelnden Abschnitt hat Herr Dr. Jakob Auerbach
furt a. M., den über Breslau Herr Dr. D. Honigmann in
lurchgesehen. Beiden danke ich auch auf diesem Wege für
che Zusätze und Belehrung.

n früher waren einige kürzere Biographien meines Vaters
: zuerst in Nowack's Schlesischem Schriftsteller-Lexikon
1842), dann in „Männer der Zeit" (Leipzig 1850). Das
s'sche Conversations-Lexikon von 1846 brachte über ihn
ikel, der in der letzten Auflage (Leipzig 1876) von mir
hen worden ist; ebenso habe ich den ihm gewidmeten Artikel
Auflage des Meyer'schen Lexikons (Leipzig 1876) verbessert
nehrt. Bald nach seinem Tode erschienen in den ver-
en Zeitungen kleinere und grössere Nekrologe; die bedeu-
rühren von zweien seiner vertrautesten Freunde, Berthold
h (Die Gegenwart, Berlin 1874, 2. Bd., S. 291—293) und

J. Derenburg (Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft u
[im Folgenden nur: J. Z. citirt], Bd. XI, Breslau 1875, S. 2
her; ich habe aus diesen einige Sätze gern entnommen,
Darstellung damit zu zieren (S. 136, 282, 283). Eine A
Gedächtnissreden, die in Amerika gehalten wurden, ist in
Times (New-York 1874 und 1875) abgedruckt, von den z
in Deutschland gesprochenen ist nur die des Rabbiners Dr.
in Frankfurt durch den Druck veröffentlicht worden.

In dem Vorwort zum 4. Bande versprach ich, in der e
theilung des 5. Bandes eine Auswahl der hebräischen Abh
meines Vaters zu geben, kann aber dieses Versprechen nich
da die Biographie einen grösseren Umfang erhielt, als ich
Indess sind jene Abhandlungen durch Herrn Raphael Ki
herausgegeben und bilden den selbständig erschienenen A
„Nachgelassenen Schriften."

Diesem Bande aber, der die vor drei Jahren begon
öffentlichung der „Nachgelassenen Schriften" zum Abschlus
kann ich nur auf's Neue den Dank an alle Förderer des Unt
hinzufügen und den Wunsch, dass er dazu beitragen mög
innerung an den Mann, dem er geweiht ist, zu beleben un
zu erhalten.

Berlin, 24. Mai 1878.

Ludwig G

Inhalts-Verzeichniss.

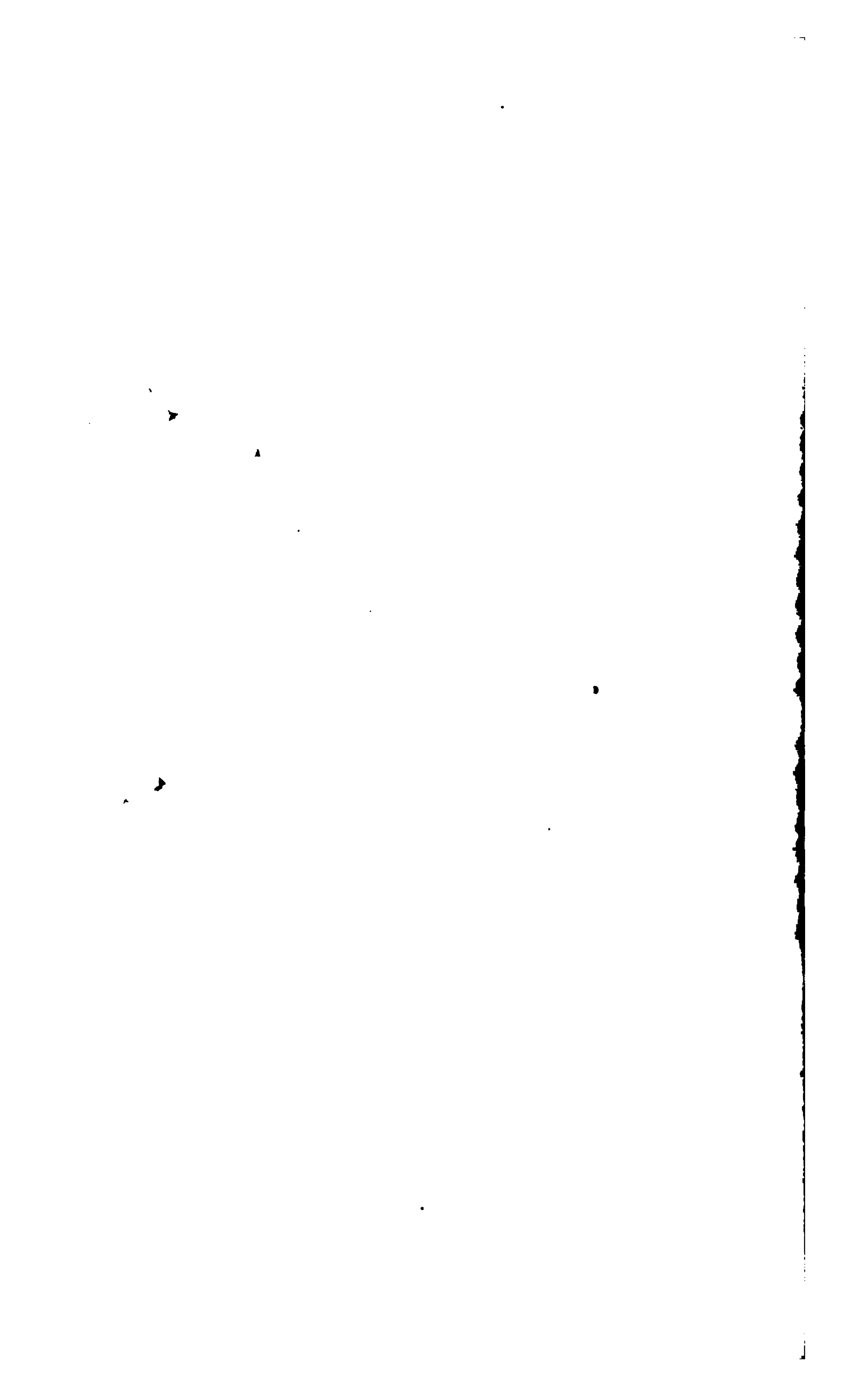
Dritter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Erster Abschnitt.

Die Jugendzeit.

1810—1832.



[Ende 1824.] Am 24. Mai 1810 erblickte ich in Frankfurt a. M. das Licht der Welt. Die Freude meiner Eltern[1]), die ganz nach dem mosaischen und rabbinischen Gesetze lebten, war unbegrenzt, theils weil sie noch das Gebot der Beschneidung an ihrem letzten Kinde vollziehen konnten, — denn das vor mir geborene Kind war ein Mädchen, Fanny [gest. 1875] gewesen — theils weil schon fünf Jahre nach der Geburt des jüngsten Kindes vergangen waren. Aus diesem letzteren Grunde und weil ich das Nestküchelchen war, war ich schon von Jugend an der Liebling meiner Eltern. Sie nahmen mit Vergnügen wahr, dass ich Spuren eines guten Verstandes zeigte und sie hofften einst einen herrlichen Thalmudisten, wozu mir mein Vater und mein ältester Bruder Salomon (geb. 1792) die Kenntnisse verschaffen konnten, aus mir zu bilden. Jeden Tag bestärkte ich sie in dieser Hoffnung, indem ich von Jugend an viel Frömmigkeit und Religiosität mit guten Eigenschaften des Geistes verband. Schon als Kind von zwei Jahren war ich unter den Juden, man kann sich denken, unter den ungebildeten, bekannt.

Endlich dachten meine Eltern daran, meinen Geist auszubilden, und mich die Anfangsgründe des Hebräischlesens zu lehren. Dies geschah durch meinen ältesten Bruder Salomon; da dieser trotz seiner Orthodoxie sich Manches aus der profanen Wissenschaft angeeignet hatte und unter den rechtgläubigen Juden den Namen eines gebildeten Thalmudisten hatte, so lehrte er mich zugleich das Deutschlesen und ich bewundere es noch, wie der Vorsehung Finger da über mich gewaltet. Als noch ganz junges Kind von drei Jahren hatte ich die Krankheit, wie es Hufeland nennt, sehr wissbegierig zu sein und immer

---

1) [Der Vater, Rabbi Michael Lazarus Geiger, geb. 1755, gest. April 1823, s. unten S. 8, die Mutter, Röschen geb. Wallau, geb. 1768, gest. August 1856, s. unten S. 30, 132. Es ist mir leider nicht vergönnt, aus eigener Kenntniss eine Charakteristik jenes gelehrten und von seinen Gemeindegenossen hochgeachteten Mannes, eine Schilderung dieser würdigen, vortrefflichen Frau zu entwerfen, die, trotz abweichender religiöser Anschauung, in ihrem Alter sich an dem Ruhme ihres Sohnes erfreute; Geiger's Briefe an die Seinigen, in welchen auch die innige Liebe zur Mutter ihren Ausdruck fand, sind nicht erhalten. — Ausser den weiter unten, S. 5, 16, genannten Geschwistern ist noch besonders des Bruders Jakob, geb. 1802, gest. 1876, zu gedenken (vgl. S. 140), der während seines ganzen Lebens mit rührender Hingebung und Treue dem Bruder anhing. Ueber Geiger's Lehrer, seinen Bruder Salomon, vgl. das Vorwort und unten S. 268.]

Neues erkunden zu wollen; ich lernte also bald hebräisch und deutsch lesen und jetzt ging man weiter, mich schon in die Tiefen der Bibel einzuweihen, nicht um mich die hebräische Sprache zu lehren, sondern aus Frömmigkeit, mich zu einem wohlgezogenen Juden zu bilden und des Segens des Paradieses theilhaftig zu machen. So war ich also beinahe den ganzen Tag beschäftigt: Morgens betete ich, und dass dies recht lange währet, weiss Jeder, der schon ein hebräisches Gebetbuch gesehen hat; dann bekam ich Unterricht, ich wiederholte, las eins unserer hebräisch-deutschen Bücher (denn auch diese Buchstaben hatte ich schon gelernt), an denen ich mein ganzes Gefallen fand, und so wurde ich ganz den Kinderspielen entwöhnt und, wer weiss vielleicht der Grund zu einer Verkürzung meines Lebens gelegt.

So stieg nun die Freude meiner Eltern und auch die meinige mit jedem Tage; ich lebte fort, vergnügt, unschuldig, unbewusst um die Ursachen unserer Religion, in einem fröhlichen Zustande. Bald stieg ich von der Bibel im vierten Jahre zu den Sammlungen, welche Rabbi veranstaltet hat, Mischnah genannt, und auch zu derselben Zeit zeigte ich ein wenig Talent zur Kalligraphie und ward daher zu einem Lehrer geschickt. Zu sechs Jahren fing ich endlich bei meinem Vater Thalmud an, von dem ich noch gar keinen Begriff hatte. Da aber mein Vater mit Mühe sich und seine Familie ernähren musste, schickte er mich in eine Schule, wo man den ganzen Tag mit Thalmud und auch nicht einmal damit, sondern mit Nichts zubrachte, und so verbrachte ich in einem kläglichen Zustande zwei Jahre meines Lebens. Denn nicht bloss, dass ich bei einem so unwissenden Lehrer und eben solchen Mitschülern nicht Anderes als Sittenverderbniss wahrnahm, ich wurde auch von meinen Mitschülern als stolz verabscheut und gehasst, denn ihren Gassenbübereien wohnte ich nicht bei; und dies gab den Stoff zu ewigen Feindseligkeiten und mir zu vielen Widerwärtigkeiten. Ferner ragte ich, ich darf dies, ohne mich zu rühmen, gestehen, geistig weit über sie hervor, wodurch ich gleichfalls ihren Neid und Hass erweckte, — und kurz es kam durch diese und andere Umstände dahin, dass eine völlige Feindschaft ausbrach, die eine Trennung nothwendig machte. Meine Eltern sahen selbst ein, dass ich mich nicht dazu schicke und nahmen mich daher zu acht Jahren aus dieser Schule weg; ich lernte von nun an bei meinem Vater, der sich unter der Zeit noch mehr Schüler erworben hatte.

Und von jetzt an beginnt ein ganz neuer Zeitabschnitt meines Lebens und neue Wirkungen entstanden, denn nun ward ich in die

Geheimnisse des Thalmud recht eingeweiht, woraus sich endlich im Laufe der Zeit und durch glückliche Zufälle meine Bildung entwickelte. Mein Gedächtniss, das mir in jedem Augenblicke untreu ist, wird jetzt in einem Gegenstand durch die Aufzeichnungen eines Freundes unterstützt. Denn in dieser Periode geschah es, dass mein Geist sich mit Mathematik beschäftigte, in derselben auch reichliche Nahrung fand und auf sie alles anwandte. Ich kam auf die Mathematik durch einen seltsamen, aber für meinen durch den Thalmud an Sophistereien und Spitzfindigkeiten gewöhnten Verstand werthvollen Zufall. Mein zweiter Bruder Heymann [geb. 1800, gest. 1872] war einer von den Menschen, die in den Zeiten der Noth alle ihre Kräfte aufbieten, sich, auf welche Art es sei, Nahrung zu verschaffen und dann, sobald sie einen Geschäftszweig haben, im Streben ermüden. So lange wir daher noch in Dürftigkeit lebten und er von unserm Vater angespornt wurde, sich selbst seine Nahrung zu suchen, war er wohl darauf bedacht, sich eine Kenntniss recht gründlich zu erwerben. Er fiel nun aufs Rechnen, lernte die Arithmetik bei einem gewissen M. Flaschin, einem Mann von ausgezeichneter Güte und erprobter Rechtschaffenheit, der ihn begünstigte und tüchtig vorwärts brachte. Sehr bald benutzte mein Bruder seine Kenntniss, um Andere zu lehren und lehrte auch mich ziemlich früh die Arithmetik, die ich schnell auffasste. Durch eine Fügung Gottes kam ein wissbegieriger Schüler, eben der Freund, von dessen Papieren ich hier einen kleinen Gebrauch machen werde [s. ob. Z. 4], S. Schammes zu meinem Bruder, um die Rechenkunst zu lernen. Dieser hatte viele gute Eigenschaften eines mittelmässigen Geistes, er verband Verstand mit einem guten Gedächtnisse, einen ausserordentlichen Fleiss mit bewundernswerther Geduld. Er war den ganzen Tag frei, verwendete alle Zeit zum Lernen und brachte es daher auch im Rechnen bald sehr weit. Er kaufte sich nun Stix' arithmetisches Rechenbuch, worin alle Arten Gesellschaftsrechnung und Mischung standen; um sie aufzulösen, zog er mich zu Rath. Nach einigem Nachdenken enträthselte ich sie und man denke sich die Freude, die ein aufgeblähter Geist, der Thalmudisten eigen ist, und unter deren Classe ich doch auch damals war, haben musste. Verstand mein Mitarbeiter es nicht sogleich, so dachte er noch zu Hause darüber nach. Wo waren wir nun aber zusammen? Vielleicht in meinem Hause? Nein! ein neugebrochener Gang, der von dem Wollgraben nach der Predigergasse führte, war unsere Studirstube.

So war nun bald dieses Buch ausgelesen, als ich zufällig Grüson's Aufgabensammlung in meines Bruders Bücherschranke fand. In diesem Buche findet sich sehr oft neben der Arithmetik die Algebra, und so griff das Auflösen der algebraischen Rechnungen auf Arithmetik nun weiter um sich. Daher fing ich denn bald an, ohne eine Regel in der Mathematik zu wissen, Aufgaben auf algebraische Art zu lösen. Da die ersten Beispiele sehr leicht sind, so ward ich unvermerkt, ohne einen Lehrer zu haben, hineingeführt; dies theilte ich Abends, bei der Zusammenkunft, nach Endigung der Synagoge, meinem Freunde mit, [andere Schrift, aus d. J. 1826] der sich erstaunlich darüber freute und Alles in ein Buch eintrug. Endlich brachten wir dieses Buch zu Ende. Man denke sich unsere Freude! Wir, ganz unwissende Buben, glaubten jetzt schon die grössten Mathematiker zu sein und wie viel hätte mir dieser thalmudistische Dünkel schaden können, wäre ich nicht zeitig genug demselben entrissen worden! Ebenso wie er vielleicht zur Trennung von meinen Jugendgefährten beitrug, hätte er mich immer der Feindschaft preisgegeben; ebenso wie ich jetzt glaubte, Mathematik zu kennen, so hätte ich mir auch zugetraut, alle Wissenschaften ohne Beihülfe verständigerer Leute zu erlernen, und mich verleitet, fest bei meinen Gedanken zu verharren und nicht von meiner Meinung zu weichen. Doch genug davon! Wir kehren wieder zur Erzählung zurück!

Meine Kenntniss im Thalmud wuchs immer mehr und von diesen zwei Dingen, Thalmud und Mathematik, ganz begeistert, konnte ich nicht einmal die Erwähnung anderer Wissenschaften hören; nur in die Literatur meiner jüdisch-deutschen Bücher eingeweiht und deren Sprache nachahmend, vermochte ich es nicht über mich zu bringen, Bücher, die in reiner Sprache geschrieben waren, zu lesen und zu verstehen.

Wehe, wehe! Wie seid ihr mir entflohen, in nichtigem Tande, meine Kinderjahre! Nicht wurden mir Lehren der Moral eingeprägt, nicht der Körper durch Leibesbewegungen gestärkt und nicht die Seele durch Belehrung und Bildung veredelt! Wehe! sie sind dahin, hingeflogen wie Staub! Kommet zurück, dass ich euch benutze.

Aber nein! sie sind nicht zurückruflich. Es ist wirklich eine Sünde, dass ich klage; umgekehrt, ich muss ja der Gottheit danken. Hätte ich nicht im Wahne und Dunkel bleiben können? Aber Er erleuchtete meinen Sinn, schenkte mir einen höheren Geist und entriss mich den Fesseln der Dummheit. —

Tiefe Orthodoxie, deren Grund im Nichtnachdenken lag, beherrschte bis jetzt meinen Geist und war die Triebfeder aller meiner Handlungen. Doch mit meinem 11. Jahre erwachten Zweifel, die mit Ungestüm wider mich eindrangen, in meiner Brust. Ich las nämlich Becker's Handbuch der Weltgeschichte. Obgleich es mir verboten war, die Geschichte der Juden zu lesen und ich auch dem Verbote nicht zuwiderhandelte, so weckte doch auch die griechische und römische Geschichte mein Nachdenken.

Wie, dachte ich, könnte Moses nicht eben so gut seine Lehren Jehova zuschreiben, wie Minos dem Jupiter, Lykurg dem Apollo und Numa Pompilius der Egeria? Pfui! welche Sünde, rief eine durch 11 Jahre gestärkte Stimme, solche Gedanken sollten dem Sohn eines Rabbi, einem rechtgläubigen Juden in den Sinn kommen? Zweifel sollten sich wider die Heiligkeit und die Prophezeiungen des göttlichen Moses regen? Weg war der Gedanke und ich entschlief.

Fiel mir ein ander mal wieder so etwas ein, so hatte ich eine andere Antwort: Woher mochten Lykurg und Minos auf den Gedanken gekommen sein, ihre Gesetze ihren falschen Göttern zuzuschreiben? Eben weil sie sahen, dass ein Mann die Eingebung Gottes hatte, suchten sie auch bei ihrem Volke durch ein Blendwerk diese Ideen zu erwecken. Solche nichtige Gründe beruhigten mich und söhnten mich eine lange Zeit mit Moses und der jüdischen Religion aus.

Während dieser Zeit vervollkommnete ich mich immer mehr im Thalmud und in der Mathematik, lernte etwas Französisch, wozu mir gar keine Lust beizubringen war, las auch etwas deutsch und besonders Kotzebue's Lustspiele mit dem grössten Vergnügen, auch manchmal Adolph Bäuerle's dummwitzige Schauspiele.

So war ich schon in mein zwölftes Jahr gelangt, immer noch geliebt von allen Dummen, geehrt von allen Nichtskennern, geachtet von allen Orthodoxen; aber ungekannt von allen Einsichtsvollen und bemitleidet von den mich kennenden gebildeten Leuten. Nun erhielt ich auch Unterricht in der lateinischen und griechischen Sprache, den die Herren von Rothschild für mich zahlten, und Unterweisungen im deutschen Stil.

Zu meinem dreizehnten Geburtstage wünschte meine Familie, die mich gerne in den Himmel erhob, eine hebräische Dissertation, die aus lauter Spitzfindigkeiten besteht (Deraschah)[1]), und eine

[1]) [G. erinnerte sich später nur, dass diese Deraschah begann: „Der Rambam, der Rif und der Rosch paskenen".]

deutsche Rede zu hören; zu ersterer musste ich die Hülfe meines ältesten Bruders in Anspruch nehmen; die letztere gelang mir nach Wunsch.

[Aus dieser Rede, während welcher einige der anwesenden frommen Männer sich die Hand vors Gesicht hielten, mögen einige Sätze wörtlich hier folgen:

„Denken wir nach über das ganze Leben des Menschen, so fällt uns gleich die Frage auf, wozu hat die gütige Vorsehung den Menschen bestimmt? Vielleicht wird Jemand denken, das sei sein Ziel, das sein Zweck, sich so lange als er auf der Welt ist, Reichthum zu erwerben, denn er verschafft sich dadurch Ehrenstellen, er bringt sein Leben im grössten Wohlstande zu! Oder Gott habe dem Menschen Kraft und Verstand verliehn, dass er alle seine Wünsche, seine Begierden, kurz alle seine Leidenschaften befriedigen könne! Nein, das kann und wird kein gut gesinnter, vernünftiger Mensch denken, denn was hat er von seinen Glücksgütern, von seiner Ehre, überhaupt von seinem ganzen Leben, wenn er von dieser Welt scheidet? Zu welchem Zwecke kann es ihm gereichen, wenn er seine edle, kostbare Zeit, seine ganzen Lebenstage, in welchen er sich mit so vielen Kenntnissen bereichern, in welchen er seinen Geist, seinen Verstand schärfen, in denen er seinen Freunden und Nebenmenschen nützlich und angenehm werden, in denen er endlich soviel Gutes und Heilsames thun könnte, bloss körperlichen Vergnügungen, bloss leeren Gedanken weiht, wodurch er nicht allein keinen Nutzen, sondern auch Schaden und Unheil bewirkt? Nein, dies ist den Gedanken der Frommen nach, die wahre Bestimmung des Menschen auf dieser Welt: Gutes und Nützliches stiften. Aber noch eine Frage bleibt uns zu beantworten, was ist der wahre Begriff der Worte „Gutes und Nützliches stiften"? Unter jenem verstehen wir, unserer heiligen Religion gemäss, uns mit Gottes Lehren vertraut zu machen, um dadurch seinem Willen zu gehorchen, seine Gebote zu erfüllen und seine Worte auszuüben; unter diesem aber, durch unsre Belehrung und Unterstützung in Kenntniss und Ausübung der Gesetze Gottes behilflich zu sein, damit auch sie dem Ewigen gefällig und angenehm werden. Aber Mancher wird mir einwenden, durch welchen Trieb können wir dahin gelangen, dies Alles auszuüben? Wodurch können wir jene hohe Stufe erreichen, alle diese Pflichten zu erfüllen? Auch dafür hat der Allerhöchste mit väterlicher Fürsorge für uns gesorgt, denn nur gute Gesinnungen muss der Mensch für ihn hegen, zum Uebrigen wird Er schon verhelfen."

Unterdess war der Vater nach vierjährigem Kränkeln gestorben (April 1823). So lange er gesund war, hatte er, der den ganzen Tag lernte und dabei beständig für sich notirte, — er pflegte zu sagen „die Buchstaben machen weise" — den Knaben unterrichtet und oft Gelegenheit gehabt, zu seinen Notizen zu bemerken: „der Junge ist gescheidt und fragt". Jeden Donnerstag pflegte er dem Knaben die Deraschah mitzutheilen, die er am nächsten Sabbath zu halten gedachte.

Vier Jahre vor dem Tode des Vaters, 1819 hatte der Knabe die erste Reise gemacht und zwar mit seiner Mutter nach Mainz,

wo eine Stiefschwester wohnte. Hier erregte der Knabe durch sein Wissen grosses Aufsehn und erhielt von drei Mainzer Rabbinern, welche ihm je ein Stück Thalmud zum „Lernen“ aufgegeben hatten und von seinen Leistungen entzückt waren, Zeugnisse, welche den Ausdruck hoher Zufriedenheit seitens der Prüfenden enthielten und besonders dazu bestimmt waren, dem Vater Freude zu machen. Dieser aber war unterdess in die Krankheit gefallen, von der er sich nicht wieder erholen sollte; der Bruder Salomon kam den Reisenden, die mit dem Marktschiffe von Mainz nach Frankfurt 10 Stunden brauchten, in Höchst entgegen, um sie auf die traurige Nachricht vorzubereiten.]

Von Tag zu Tag reifte der Gedanke in meinem Geiste, dass doch mein bisheriger Glauben nicht fest gegründet sei, es ward heller in mir, bis endlich die Flamme der Aufklärung allen Unrath vernichtet hatte. Doch ich musste lange meine Gedanken in mir herumtragen, bis ich endlich meinem gepressten Herzen einem Freunde gegenüber Luft machen konnte, den ich in meinem Neffen, Ludwig Braunfels[1]), der vier Wochen älter als ich war, fand. Noch kräftiger sollte ein Anderer auf mich wirken, Dr. Feibel, der, nachdem mein erster Lehrer, Dondorf, Frankfurt verlassen hatte, um die Universität zu beziehen, mir lateinischen und griechischen Unterricht ertheilte. [Fortsetzung aus dem Februar 1829.] Dieser Mann, der für aufgeklärt galt, aber voll von Aberglauben steckte, voll Lust sich überall Einfluss zu verschaffen, konnte leicht einem schüchternen Knaben, wie ich damals war, Muth einflössen, aufrichtig mit ihm zu sprechen. Gelehrsamkeit, überhaupt schon die geringste Einsicht in irgend eine andere Wissenschaft ausser dem Thalmud, der mir nun tagtäglich verabscheuungswürdiger wurde, war zu dieser Zeit in meinen Augen das schätzenswertheste Gut. Einen Mann nun wie Dr. F., ausgerüstet mit solchen Kenntnissen, zu meinem Vertrauten in einem so wichtigen Gegenstande zu machen, war mir der glücklichste Zufall. Seine Schwäche konnte mir allerdings keine Gegengründe aufbringen, nur die Versicherung, dass der Thalmud doch nicht so arg sei und die Bitte, nicht Alles abzuschütteln, worunter er die Beibehaltung des Glaubens an das Dasein Gottes, an dessen Offenbarung an Moses u. s. w. verstand.

Daher wurde ich durch eigenes Nachdenken und durch Gespräche

---

[1]) [Lebt als Advokat in Frankfurt.]

mit Braunfels, dem ich damals innigst verbunden war und Max Löb [später Lotmar], den ich durch Br. kennen und bald lieben lernte, immer mehr bestärkt. Aber ich war nicht glücklich. Strenger Zwang von aussen und Furchtgefühl im Innern, Heuchelei, die die Jugend nicht kennt, drückte meinen Geist furchtbar nieder; die Freundschaft war meine einzige Trösterin, aber auch sie wurde, theils in Folge unserer verschiedenen Charaktere, theils durch kleinliche Aeusserlichkeiten gelockert, wenn auch nicht vernichtet.

Mit Löb und Braunfels bildete ich einen Verein zur Beurtheilung unserer prosaischen und poetischen Arbeiten, zur Uebung im Dekla- miren und zu Vorträgen aus dem Stegreif; der vierte wurde S. Brühl ein jovialer, aber unsteter und flüchtiger Mensch, der fünfte Ign Ellissen[1]. Geistigen Nutzen brachte mir diese Gesellschaft zw wenig, desto mehr Vergnügen und einen unschätzbaren Gewinn, d Vereinigung mit lauter Freunden. Wir kamen jetzt häufiger zusamme lasen gemeinschaftlich griechische und römische Classiker, liessen aber auch an Eifersüchteleien und Streitigkeiten nicht fehlen, welc die baldige Auflösung des Vereins bewirkten.

[Zu den alten Freunden gesellten sich neue; die Interessen wu den grössere: theatralische Aufführungen z. B. des Peter Sque wurden vorgenommen, das Erlernen der classischen Sprachen wur fortgesetzt, dabei aber auch philosophische Studien getrieben u allgemeine wissenschaftliche Vorlesungen, die schon damals in Fra furt häufig waren, gehört; selbst ein kleiner Aufsatz geschrieben, d durch Vermittelung des Pfarrers Kirchner in die Hallische Literat zeitung aufgenommen werden sollte.

Die Ereignisse der folgenden Monate werden aber nicht von d Bemerkungen des Tagebuchs begleitet, diese beginnen erst wieder a 5. Februar 1830.]

Von den Arbeiten, die ich in unserm Vereine lieferte, sind m nur drei noch erinnerlich; ein prosaischer Aufsatz: der erste Morg Adam's, zu welchem ich Herder's Darstellung, die mich sehr an benutzt hatte, und zwei didaktische Gedichte: an die Freunde u die Betrachtung, das erste die Zwecke unseres Vereins, das zwei die Wichtigkeit des Nachdenkens behandelnd.

Die fernere kurze Zeit meines Aufenthaltes in Frankfurt bot m nun nichts Merkwürdiges mehr dar; nur wurde jetzt der innere Ka

[1] [Lebt als Jurist in Frankfurt.]

n der Wahl meines künftigen Berufes doppelt rege. Ich hatte nämlich theils selbst sowohl in der ganz frühen Zeit, als auch r spätern, wenn mich der Eifer zu wirken belebte, zum Stande 'heologen bestimmt, theils war ich dazu durch meine Familie ngt worden, die meine Sinnesänderung in religiösen Dingen nicht durfte, obgleich meine Mutter oft über die Abnahme meiner sfurcht klagte und meine Geschwister mit meinem religiösen gen und besonders dem Umgang mit meinen freidenkenden den unzufrieden waren. Diesen suchten sie mir durch häufige ngen und Ermahnungen zu verbieten und glaubten dadurch Anlass zur Sinnesänderung entfernt zu haben. So ward ich bestimmt, die Theologie zu ergreifen. Aber ich hasste jeden g und wurde, obgleich ich oft mit Leidenschaft den Gedanken einstigen theologischen Wirksamkeit verfolgte, durch den Ueber- an dem Studium des Thalmud oft von dieser Bestimmung ab- ndt und zwar umsomehr, da schon einige Jahre hindurch das um der orientalischen Sprachen ein ausserordentliches Interesse ich gewonnen hatte. Ich schwankte daher in grosser Ungewiss- die jedoch darum nicht so sichtbar ward, weil beide Studien an einander grenzen. Bald entschied ich mich für dieses, bald nes Fach, bald glaubte ich, wegen ihrer engen Verbindung mit der beide zugleich zu studiren, bald überliess ich der Zukunft Entscheidung meiner Bedenken.

Nachdem ich durch die Vermittlung mehrerer guter Freunde, der n J. S. Adler, A. M. Fuld, Dr. Creizenach Unterstützung lie Vollendung meiner Studien auf einer Hochschule erhalten , schickte ich mich an, die Universität Heidelberg zu besuchen. im ich diese wählte, wusste ich eigentlich selbst nicht; es waren ere Freunde von mir früher dort gewesen, Joseph Maier, Stern und so wollte auch ich es dort als in einer meinem Ge- ort nahen und im Sommer sehr angenehmen Stadt versuchen. nun gar mein Freund Max Löb sich für sie entschlossen hatte, ich ausser allem Zweifel.

Am Sonntag den 27. April 1829 reisten wir ab und blieben die t in Darmstadt. Hier beschäftigte mich das Theater. Ich ite am Abend unserer Ankunft der Aufführung der Oper Nur- al bei, hatte aber fast nur an den Dekorationen und den Chören nügen; für die Orchestral-Musik und die Arien fehlte es an musikalischem Verständniss. Den andern Tag reisten wir

nach Heidelberg, wo wir die bereits früher bestellten Wohnungen bezogen, ich bei einem Juden, Namens Reckendorf, der zugleich auch ein Kosthaus für jüdische Studenten hatte. Löb und ich durchstreiften nun acht Tage, da die Collegien nicht vor dem darauf folgenden Montag, den 4. Mai, begannen, noch die Stadt und einen kleinen Theil der Umgegend, wurden aber an ordentlichen Märschen durch das schlechte Wetter verhindert.

Ich war nun ziemlich entschlossen, Orientalia zu studiren. Ich belegte Archäologie bei Creuzer, die mir Anfangs, als die Einleitung und Eintheilung einen Blick ins grosse Ganze der griechischen Ku[...] gewährte, sehr viel Vergnügen machte, zuletzt aber, da über Einz[...] heiten in Kunstwerken, die ich nicht einmal des Anblicks, n[...] weniger des Beschreibens würdig halten würde, sehr viel gesproc[...] wurde, unerträgliche Langeweile verursachte. Im philologischen Semin[...] das ich auch besuchte, hörte ich bei demselben Geschichte der P[...] lologie, die mich, besonders so lange die Geschichte der griechisc[...] Sprache während des Bestehens des griechischen Volksthums behand[...] wurde, sehr anregte. Dort wurde auch das Leben des Nicias [...] Plutarch interpretirt und griechische Exercitia, ungefähr in der [...] wie in Tertia, gemacht unter der Leitung eines ziemlich unwissend[...] Docenten. Unter ihm gerieth die Philologie, die überhaupt, w[...] sie nicht mit scharfem durchdringendem Blick und mit steter Rü[...] sicht auf den Geist der Sprache und des ihrer sich bedienenden Vo[...] bearbeitet wird, zur elenden Wortkrämerei herabsinkt, in den grös[...] Verfall und es herrschte überhaupt ein strenger, geisttödten[...] Pedantismus in seinen Vorträgen. Aehnlich waren auch seine V[...] lesungen über Horaz' Episteln, mit denen er lateinische Stilüb[...] verband. Desto erfreulicher war mir dagegen der würdige Dr. He[...] mann, der das Studium der Philologie mit ächt philosophisch[...] Geist umfasste und in den Geist der Sprache tief eingedrungen [...] Er las die Wolken des Aristophanes, suchte uns mit dem Zust[...] des damaligen Athen, dem Geiste der Sophisten und des Sokr[...] vertraut zu machen und wies bei der Erklärung jedes einzel[...] Wortes, jeder einzelnen Beziehung darauf hin, wie Sitten und Denk[...] auf die kleinsten Eigenheiten der Sprache Einfluss haben und [...] aus diesen jene zu erklären seien.

Mehr aber als die classischen beschäftigten mich die orientalisch[...] Sprachen, obwohl ich in H. wenig davon hören konnte. Nur U[...] breit las orientalische Collegia, und er, der zwar Hebräisch kann[...]

heil und Verstand besass, sich aber von Vorurtheilen nicht
en konnte und in dem beständigen Streben, Orientalist und
e zugleich zu sein, beide Fächer nicht gehörig betreiben
und in den übrigen semitischen Sprachen sehr geringe Kennt-
tte, waltete als Alleinherrscher mit starkem Scepter. Aus
orlesung über Hiob zog ich wenig Nutzen, da mir die Sachen
üheres fleissiges Studium des Hebräischen gut bekannt waren,
r Vorlesung über Kosegarten's arabische Chrestomathie hatte
r Vergnügen als Gewinn. Ich verstand nämlich diese häufig
ls er und da gab es denn zu manchen lustigen Auftritten
in denen ich zwar den Schein des Rechthabens eifrig vermied,
er im Innern desto mehr freute.
mich trieb ich vorzüglich stark das Syrische, indem ich
haelis', Tychsen's, Vater's syrische Chrestomathien, den Bar-
s, Hasse's lectiones chald.-syr.-arab., Michaelis' syrisches
uch u. a. m. anschaffte, so dass mir durch ein fleissiges
diese an sich leichte Sprache sehr geläufig wurde. Auch
rbeiten über die Mischnah, die ich am 21. Juli 1827 be-
hatte und die mir zur Ausarbeitung einer Grammatik und
örterbuchs über dieselbe dienen sollten, setzte ich fort. Schon
Zeit nämlich wurde mir klar, dass ebenso wie der Geist des
l von dem der Bibel ganz verschieden ist, auch die beiden
es Thalmud, Mischnah und Gemara, weit von einander ent-
id. Denn wenn auch in beiden das Hauptstreben darauf
ht, die Gesetze der Bibel durch ihre Erklärungen auf einen
öglichen Fall anzuwenden, so zeigt sich doch in jener mehr
nge Festhalten am Alten und die Behauptung, dass die von
gestellten Gesetze und Verordnungen entweder in der Bibel
egründet oder von Gott dem Moses, von ihm durch Tradition
teren zugekommen seien. Sehr selten finden sich spitzfindige
tungen und sehr selten Anweisung von Traditionen, obgleich
en Anfänge darin liegen. Erst durch die politischen Ver-
en und durch die Entstehung des Christenthums wurden
Traditionsfähigkeit und starres Festhalten an der Form üblich.
Mischnah konnte dies nicht so sehr eindringen, da die Sätze
r schon von vorchristlichen Lehrern oder auch zur Zeit und
nge nach der Entstehung der christlichen Religion, da man
ie noch keiner starken Gegenwehr bedurfte, ausgesprochen
Die Lehrer der Gemara dagegen deutelten alle Satzungen

der Mischnah in die Schrift hinein, wodurch verkehrte Auslegungen entstanden, oder halfen sich, wenn diese Deutung nicht möglich war, mit dem Machtspruche, dass ihre Ansicht Tradition sei. Die Verschiedenheit des Geistes dieser beiden Theile des Thalmud bewirkte nun auch, dass die Auffassung der Mischnah durch die Gemaristen oft eine ziemlich verkehrte war. Da ich dieses bemerkte, sobald ich die Mischnah mit Fleiss zu betreiben anfing, begann ich gleich einen Mischnah-Commentar in hebräischer Sprache [Meiri], der aber bis in die Mitte von Demai fortgeführt wurde, und ein Wörterbuch über dieselbe. Denn wie der Geist beider Werke, so ist auch ihre Sprache verschieden: die der Mischnah ist bloss eine Fortsetzung des Hebräischen, die der Gemara die syrische mit dem Persischen vermischte Volkssprache.

Mit diesen Ansichten ausgerüstet, hatte ich 1828 ein Buch durchgenommen, das ich von Herrn W. Heidenheim in Rödelheim, den ich öfters besuchte, bekam: Landau, „Geist und Sprache der Hebräer nach dem zweiten Tempel", Prag 1822 [vgl. oben Bd. I S. 302] und erkannte es als ein sehr schlechtes Werk. Da ich nun die Gewohnheit habe, bei jedem Werke, das ich lese, Bemerkungen über Einzelheiten zu machen, die ich nicht für wahr halte, so machte ich es auch hier. Mit Erstaunen nahm ich nach Durchlesung des Buches wahr, dass meine Bemerkungen ziemlich stark geworden waren und so verwandelte ich dieselben mit Hinzufügung einiger Angaben über Plan und Inhalt in eine Recension, die mehreren jüdischen Gelehrten, Johlson, A. M. Fuld, meinem Bruder Salomon und Heidenheim, sehr gefiel. Herr Johlson, bei dem ich sehr bekannt war und der mir auch auf jede Weise nützlich zu sein suchte, rieth mir, dieselbe in eine Zeitschrift zu senden und besorgte dieselbe auch nach Halle vermittelst eines dort Studirenden. Dieser hatte sie Gesenius vorgelegt, der wol Neues darin zu sehen glaubte, sie aber zu lang fand; er nahm sie auch später, nachdem ich sie abgekürzt hatte, nicht auf, sei es, weil er in Erfahrung gebracht, dass ich ein Jude sei, sei es auch aus anderen Gründen.

Ausser den sprachlichen Studien trieb ich philosophische und zwar hörte ich Anthropologie bei Daub, einem alten Theologen, der den Spuren Hegel's folgte und uns mit der Erklärung dunkler Sätze aus dessen Encyklopädie unterhielt. In der letzten Hälfte des Semesters hörte ich auch zu meinem grössten Genusse Cultur- und Literaturgeschichte bei Schlosser.

Meinen Studien ergeben, lebte ich ziemlich für mich, hatte anfangs nicht den Muth, einen Studenten anzureden, da ich vorher niemals Umgang mit Christen gehabt hatte, verlor aber diese Schüchternheit allmählich. Mit mir am Tische assen noch sieben Juden, von denen vier mir nichts Interessantes boten; die übrigen waren: Bodenheim aus Pforzheim (Jurist), ein sehr selbstständiger Mensch, etwas mit dem Studentenleben vertraut, aber ohne rechten Sinn für das Edle; Hamburger aus Hanau (Jurist), ein sehr liebenswürdiger, guter, verständiger, junger Mann, der mir sehr viele Freude durch seinen Umgang gewährte und mit dem ich die Zeit unseres Zusammenseins in der vorzüglichsten Heiterkeit und trauter Freundschaft zubrachte; Heilbutt aus Hamburg (Mediciner), ein sehr vernünftiger, vielseitig gebildeter junger Mann, der den Tisch stets mit seiner raschen Unterhaltung würzte und durch seine schöne Art zu sprechen, mich mit sehr vielem mir Unbekannten bekannt machte.

Auch mit einigen christlichen Studenten kam ich in nähere Berührung: Steinhäuser (Jurist) aus Schwäbisch-Gmünden, einem kreuzbraven, treuherzigen, redlichen Menschen, der früher sehr starker Anhänger der Burschenschaft gewesen, in Heidelberg aber, wo seit dem Auszuge 1828 die Burschenschaft aufgehoben war, sich ganz ruhig verhielt; Frissoni aus Stuttgart (Mediciner), der mit meinem Löb schon in Frankfurt bekannt gewesen war, wo er sich als Chirurg aufgehalten hatte, einem sehr guten Menschen, freilich ohne wissenschaftliche Vorbildung, aber mit dem besten Willen, sich belehren zu lassen; Kiesselbach aus Bremen (Orientalist), einem recht umgänglichen Menschen, dem ich mich, unserer gleichen Studien wegen, anschloss.

Besonders aber lebte ich mit meinem Max in trauter Freundschaft. Von den Frankfurter Freunden erhielten wir Briefe, aber voll von eifersüchtigen Bemerkungen gegen unsere neuen Heidelberger Bekanntschaften und von Klagen über unsere flüchtigen und nachlässigen Mittheilungen. Auch die Briefe der Meinigen enthielten mancherlei Klagen und Zurechtweisungen über meine Sinnesart und Studienrichtung, von der sie freilich mehr Muthmassungen als sichere Kunde hatten.

Ausser den Briefen aus der Heimat kamen auch Besuche: meine Freunde Leopold Beer, der in Frankfurt Lehrer war, und J. Maier, der nach Stuttgart reiste, um in Württemberg Rabbiner zu werden.

Ich war nach Heidelberg schon mit dem festen Vorsatze ge-

gangen, nur ein halbes Jahr, das schöne Sommersemester, daselbst zu verleben, und war durch die ungenügende wissenschaftliche Ausbeute, die ich hier fand, in meinem Entschlusse bestärkt worden, später Bonn zu besuchen, besonders in der Absicht, meine Studien bei dem berühmten Orientalisten Freytag fortzusetzen. Mit Ungeduld erwartete ich daher das Ende des Semesters, schied von meinen Freunden und eilte mit meinem Tischgenossen Bodenheim nach Carlsruhe.

Meine dort verheirathete Schwester empfing mich mit Freude und wir brachten mit allerhand Hin- und Hererzählen den Abend zu. Den andern Tag suchte ich meinen Freund Randecker auf, der seit dem Jahre, da wir uns in Frankfurt verlassen hatten, in seiner Bildung sehr fortgeschritten war und mit dem ich mich nun innig verband. Bei dem Oberrathssecretair Eppstein sah ich zum ersten Male den thesaurus linguae hebraicae e Mischnah augendae von A. Th. Hartmann, erbat mir das Buch für einige Tage und machte mir zum ersten Theil, der grammatische Bemerkungen enthält, einige Anmerkungen, die ich später dem Prof. Hartmann zuschickte. Ich erhielt von ihm eine sehr verbindliche Antwort, mit der Bitte, ihm zur Beantwortung der in Fragen eingekleideten Anmerkungen einige Monate Zeit zu lassen.

Mein Aufenthalt in Carlsruhe war übrigens durch Nichts als durch den Umgang mit meinem Randecker angenehm; die dort wohnenden Juden hatten mir schon bei meinem ersten Besuche[1] sehr missfallen, und nun, da ich Orientalist zu werden entschlossen war, wandte ich mich ganz von ihnen ab. Mein Freund tadelte zwar meinen Entschluss, konnte mich aber nicht von demselben abbringen.

[Bei Randecker, von dem Geiger die erste Kunde von S. D. Luzzatto's für die Wissenschaft des Judenthums epochemachenden Schriften bekam, lernte er auch den jungen Berthold Auerbach kennen, und sang ihm und den Carlsruher Freunden in fröhlicher Jugendlust mit frischer Stimme Studentenlieder vor, die er in Heidelberg gelernt hatte. Er besuchte auch den Carlsruher Rabbiner Ascher Löw und wurde durch ihn den übrigen sogenannten badischen Conferenzrabbinern, besonders dem „Clausprimator" Jakob

[1] [Geiger war zur Verheirathung seiner Schwester 1828 mit der Mutter und dem Bruder Salomon in Carlsruhe gewesen.]

inger [später in Altona], vorgestellt. Mit diesem war Geiger bei einer Schulprüfung zusammen. Als bei derselben der Lehrer enfeld die Kinder in der Geschichte Josephs prüfte und die er Josephs wegen ihres harten Benehmens tadelte, stand Ettlinger und verwies dem Lehrer strenge, in solcher Weise von „den men Israels" zu reden.]

Nach einem sechstägigen Aufenthalt in Carlsruhe fuhr ich über heim und Auerbach, wo ich die Nächte zubrachte, nach Frankzurück. Dort wurde ich von den Meinigen zwar herzlich beommnet, erhielt aber alsbald das strenge Gebot, den Verkehr meinen Freunden, denen sie von jeher abgeneigt gewesen waren, rechen, fügte mich diesem Befehle zwar äusserlich, wusste ihn heimlich zu übertreten. Durch die Einflüsse meiner Familie n nun auch wieder das Schwanken in der Wahl meines Standes, natürlich umsomehr wachsen musste, je näher ich mich dem ischen Leben sah.

Ich war von Heidelberg mit dem festen Entschlusse zurückmmen, der Theologie Valet zu sagen und mich meinem Lieblingsum zu widmen. Wurde ich auch von diesen Absichten durch rmahnungen der Meinigen nicht abgebracht, so wurde ich durch rischen Eifer meines Freundes J. S. Adler und das Interesse der kfurter Judenschaft an der Sache der Religion neu angeregt, las Wohl und die Aufklärung der Juden zu wirken. So befand nich denn fast wieder in derselben Lage, wie zu der Zeit, da nach Heidelberg zog. Trotzdem war ich, da ich die bekannte che Jesuitenschule in Würzburg nicht besuchen wollte, entssen, nach Bonn zu gehen und gedachte dort hauptsächlich talische Sprachen und nebenbei Thalmud zu studiren. Vor men Schritten bewahrte mich das Beispiel eines Bekannten, on Scheyer, der den Sprung von starrer Orthodoxie zum Unben gemacht hatte, und dessen innere Haltlosigkeit mir ein endes Beispiel wurde. Gerade dadurch wurde ich in meiner e zu Juden und Judenthum neu bestärkt.

Nach herzlichem Abschiede von Freunden und Verwandten reiste mit Scheyer am 27. Oktober 1829 von Frankfurt ab, übernachtete Mainz, fuhr morgens mit dem Dampfschiffe weiter und kam Oktober Nachmittags 3 Uhr in Bonn an. Schon am folgenden e wurde ich immatrikulirt.

In Bonn begann für mich ein neues Leben. Ich hatte mich

bisher meist von den Menschen zurückgezogen und hatt
ernst für mich gelebt; nun suchte und fand ich Leute, a
Gefallen hatte, und ich, der ich fast Greis war, wurde
und nach ein munterer Jüngling. In dem wunderbarste
gesellte sich Munterkeit zu Ernst, und da es mein ernstlic
war, munter zu sein, so wurde ich es, und da ich dar
war, mir Freunde zu verschaffen, so erlangte ich sie.

Doch vollzog sich diese Umwandlung erst allmählic
ersten Zeit meines hiesigen Aufenthaltes, da mir der feste
mich der Theologie zu widmen, sowie freundschaftlich
fehlte, war ich zuweilen in rechter Betrübniss; ich erhe
zwar mit meinen Lieblingsstudien, dem orientalischen
ich konnte, da mein Geist eine philosophische Richtung
hatte, nicht mehr die alte Freude daran finden, und so
weilen recht missmuthig allein in meiner Stube. Dem
Studentenlebens entriss mich ein ernsteres Streben,
Freuden hatte ich nicht, ja nicht einmal die geistige Zu

Meine Unzufriedenheit konnte nur dann von Grund
werden, wenn beide Ursachen derselben, meine Abneigung
bestimmten Studium und mein Mangel an Bekannten un
aufhörten. Glücklicherweise geschah beides zugleich. D
nämlich mit gebildeten jüdischen Theologen, die zwar
gleicher Ansicht mit mir waren, dennoch Alle ein gross
für einstige Wirksamkeit in dem, was ihnen gut scheint,
die Alle nach einer vollkommenen wissenschaftlichen
streben, befreundete mich wieder vollständig mit der Th
verschaffte mir einige liebe Genossen und Freunde.

Unter diesen nenne ich zuerst S. Scheyer, der
Schwankens Theologe blieb und trotz mancher Eifersüch
Streitigkeiten die Bekanntschaft mit mir aufrecht er
S. R. Hirsch[1]. Er hat grossen Einfluss auf mich u
hier in Bonn das Leben sehr angenehm gemacht. Hirsch
Bernays in Hamburg in eine eigenthümliche Richtun
worden, hatte von ihm eine übermässige Verehrung de
jene Afterphilologie in Erklärung derselben angenommen.
ihn schon in Heidelberg gesehen, wo er von Mannheim
gemeinschaftlichen Freund Heilbutt besucht hatte, hatte

[1]) [Jetzt Rabbiner der israelitischen Religionsgesellschaft in Fr

mehrfach im Colleg getroffen, war aber in keine nähere Berührung mit ihm gekommen.

Eines Abends aber, als wir gemeinschaftlich aus der Vorlesung nach Hause gingen, sprachen wir von Goethe's Wahrheit und Dichtung, die ich damals las, erzählten uns gegenseitig von unseren Umständen, beklagten beide das Alleinstehen jüdischer Theologen und kamen überein, einen Rednerverein zu gründen. Ich zog noch Ullmann und Hess hinzu, sie stimmten willig ein, und so kamen wir vier, denen sich alsbald Scheyer als Fünfter anschloss, am Sonntag den 6. Dezember 1829 in meiner Stube zusammen und beschlossen, uns jeden Sonnabend in meiner Stube zu versammeln, abwechselnd Predigten zu halten, und dieselben streng zu recensiren. Im folgenden Semester traten Frensdorff und Rosenfeld hinzu.

[Fortsetzung vom 30. August 1830.] Dieser Verein möchte vielleicht von entschiedenstem Einfluss auf mich sein, theils brachte er mich mit Hirsch in enge freundschaftliche Verbindung, theils befreundete er mich mit der Theologie, theils gewährte er mir Nutzen und Vergnügen. Nachdem Hirsch die erste Rede gehalten hatte (12. Dezember), recensirte ich sie am folgenden Donnerstag und sagte meine Meinung sowohl über das Ganze, als über das Einzelne in homiletischer, philosophischer und sprachlicher Hinsicht. Wir hatten einen sehr langen Streit, in welchem ich seine ausserordentliche Beredtsamkeit, seinen Scharfsinn, sein klares und schnelles Erfassen kennen und bewundern lernte; aber dieser Streit brachte uns nicht näher, da auch zuweilen die religiöse Seite berührt wurde, wobei ich, obgleich ich mich hierüber nur immer vom Standpunkte der jüdischen Religion aussprach, seiner Auffassung nicht selten durch die meinige nahe treten musste. Doch näherten wir uns immer mehr, theils durch eine gemeinschaftliche Recension der Predigt eines Dritten, theils durch seine billige und schöne Beurtheilung meiner Predigt (2. Januar 1830), theils dadurch, dass wir noch in demselben Winter und in dem folgenden Sommersemester gemeinschaftlich kursorisch Thalmud lasen (Tractat Sebachim). So entstand allmählich gegenseitige Achtung und Liebe. Ich achtete seine vorzüglichen Geistesgaben, seine strenge Tugend und liebte sein gutes Herz; er achtete meine ihm nicht ganz verwerflich scheinenden Anlagen, liebte meine Offenheit und meinen jugendlichen Frohsinn. Sein Umgang ward mir sehr nützlich und genussreich.

Der Rednerverein war für mich theils durch die Uebung im

Reden, die er mir verschaffte, theils durch die Recensionen der Reden Anderer von bleibendem Gewinn. Ich sprach zum ersten Male 2. Januar 1830 über den Gedanken an das Weltgericht und erntete, trotz manches gerechtfertigten Tadels, ziemlichen Beifall, dann am 6. Februar über das Misstrauen, wobei ich Vorfälle, die mir mit einem Bekannten begegnet waren, im Auge hatte, zum dritten Male am 18. März über die Wirksamkeit des Predigers.

Nach langem Bedenken gaben wir der Aufforderung Vieler, auch Nichttheologen zu unseren Predigten zuzulassen, nach, und hielten nach Beseitigung der Eifersüchteleien des Rabbiners, am 7. Pessachtage, 14. April, unsern ersten öffentlichen Gottesdienst, bei welchem ich über unsere Stellung zum Publikum sprach. Bis zum August predigte ich neunmal. Neben diesen öffentlichen Reden übten wir uns in unserm Privatverein in freien Vorträgen und Besprechungen derselben.

Von den übrigen Mitgliedern des Rednervereins will ich über Ullmann, Hess, Rosenfeld und Frensdorff einige Worte sagen.

Ullmann, 1805 oder 6 geboren [gest. 1844, vgl. Israelit 18[illegible] S. 108], war für den Viehhandel bestimmt, fühlte aber in sich den Trieb zu einer wissenschaftlichen Bildung, besonders zu dem Studium der Gemara. Seine Eltern, hocherfreut über des Knaben Lust an diesem Studium, sandten ihn nach Bingen zu dem dortigen Rabbiner, von wo aus er in seinem 17. Jahre zu dem Rabbiner nach Darmstadt kam und als dessen Vikar betrachtet wurde. Theils durch einen natürlichen Verstand, theils durch Bekanntschaft mit mehreren jungen aufgeklärten Leuten angeregt, erwarb er sich anderweitige Kenntnisse, verschaffte sich die Fähigkeit eine Predigt zu verfassen, und bezog, nachdem er 1829 die Morenu erhalten hatte, die Universität Bonn. Natürlich hatte er auf diese Weise zu keiner vollkommenen wissenschaftlichen Bildung gelangen können, jedoch brachte er es durch Fleiss und Anlagen, leichte Fassungskraft und glückliches Gedächtniss zu einer guten Kenntniss der deutschen und französischen, zu einer ziemlichen der lateinischen Sprache, ist im Thalmud und im Hebräischen überhaupt recht bewandert; das Griechische hat er seit diesem Semester bei mir zu erlernen angefangen. Er ist vielseitig gewandt, aber oberflächlich und ohne Tiefe, ein geschickter Redner, aber ohne Feuer und Begeisterung, klug, vorsichtig, gutmüthig, mit Jedermann befreundet, aber keiner Aufopferung für eine Person oder Sache fähig.

Schon am Anfange meiner hiesigen Anwesenheit besuchte er mich, da er mich dem Namen nach kannte, wir einander auch in Darmstadt, ungefähr ein Jahr vor unserm hiesigen Zusammentreffen, gesprochen hatten; wir entschlossen uns, einige Male in der Woche einen Theil des Thalmud (Kodoschim) zusammen zu lesen, was wir auch, freilich mit sehr grossen Unterbrechungen, bis jetzt fortsetzten. Durch den Rednerverein näherten wir uns, smollirten mit einander und wurden recht vertraut, besonders dadurch, dass ich ihn von seinen orthodoxen religiösen Ansichten befreite und ich mich fast allein vor ihm in meinen wahren Gesinnungen äussern darf.

Das andere Mitglied unseres Vereins, das von Anbeginn demselben angehört, ist Hess. Geboren um's Jahr 1802 in Trier, hatte er den grössten Theil seiner Zeit bisher dem Thalmud geweiht, lebte eine lange Zeit unter der eisernen Zuchtruthe des Mainzer Clerus und wagte da kaum eine nothdürftige Sprachkenntniss sich zu verschaffen. Aber grosser Fleiss, unerschöpfliche Geduld und klarer Verstand überwanden die Schwierigkeiten. Nach Hause zurückgekehrt, bereitete er sich weiter vor und wurde durch Zufall verleitet, 1827 hierher auf die Universität zu gehen. Hier war sein Hauptstudium Philologie, aber freilich meist in formeller Hinsicht, um ästhetische Ausbildung kümmerte er sich nicht; er war fleissig, um fleissig zu sein, hatte nur ein Ziel, nämlich das, recht viele Bücher ordentlich durchzulesen, und sammelte in dieser Weise eine Menge Stoff, ohne für seine Verarbeitung zu sorgen. Seine Gesinnung ist streng religiös, sein Herz gut, seine Fähigkeit des Redens gering, sein Aeusseres, sowie der Ton seiner Sprache ungefällig und sein Arbeitseifer so gross, dass er nicht gern Zeit für den persönlichen Verkehr opfert.

Rosenfeld aus Mannheim, geb. ungefähr um's Jahr 1807, mit mittelmässigen Anlagen ausgerüstet, weihte sich zu Hause stets dem Thalmud und hatte von der deutschen Sprache kaum das Nothdürftigste gelernt, als er im Winter 1828 die Universität Heidelberg bezog. Dort hatte ich ihn im Sommer 1829 getroffen oder vielmehr gesehen, da ich dort alle jüdischen Theologen gemieden hatte. Durch Hirsch wurde er veranlasst, nach Bonn zu gehen, wo er sich immer mehr als mittelmässiger Kopf zeigt, wenngleich er bemüht ist, durch redlichen Fleiss sich einige Kenntnisse zu verschaffen.

Frensdorff[1]) aus Hamburg besitzt ein Herz, wie man selten

[1]) [Jetzt Professor und Seminardirector in Hannover.]

eins findet; die fröhlichste und offenste Gemüthlichkeit, die freundlichste und allen Menschen wohlwollende Güte machen ihn höchst liebenswürdig, und seine schönen Kenntnisse, die er durch ein regelmässiges Studium auf dem vaterländischen Johanneum und durch einen vertrauten Umgang mit Bernays sich erwarb, machen ihn höchst schätzenswerth. Er hat einen gesunden Verstand, recht gute Geistesanlagen, einen vorzüglichen Fleiss und die edelsten Gesinnungen; seine religiösen Ansichten sind die, welche er bei und durch Bernays kennen gelernt, doch sind ihm Hirsch's Extravaganzen fremd. Ich liebe ihn sehr, werde versuchen, religiös auf ihn einzuwirken und werde mich mit ihm auch in wissenschaftlicher Hinsicht in der Folge näher verbinden, da Hirsch wahrscheinlich bald, um eine Rabbinerstelle anzutreten, die Universität verlassen wird.

[15. August 1830.] Ausser diesen jüdischen Theologen, kam ich auch mit mehreren jüdischen Medicinern theils durch den gemeinsamen Tisch, theils auf andere Weise in Verbindung. So ist mir Löb, der früher Thalmud in Mainz studirte und sich erst spät dem Studium der Medicin mit vielem Fleiss ergeben, recht lieb trotz aller seiner Eigenheiten und Sonderbarkeiten; auch Levi von Montjoie bei Aachen, ein recht guter Kopf, und Hertz aus Aachen, ein Wildfang, aber vorzüglicher Kopf und edler Mensch, sind mir werthe Freunde. An meinem Tische assen ausser den zwei ersten im ersten Semester noch Auerbach aus Verden und Rubens aus Siegburg, durch die ich mancherlei medicinische Kenntnisse erhielt. Mit meinen Hausburschen, zwei Christen, Habermann (Mediciner) aus dem Hannoverschen, einem guten, wenig bedeutenden Menschen, und Reuss (kath. Theol.) aus Seligenstadt verkehrte ich ganz traulich, sowie ich auch andere christliche Studenten kennen und schätzen lernte. — Meine Familie wurde mit mir sehr zufrieden, weil mein fester Entschluss, der Theologie meine Kräfte zu weihen, in meinen Briefen sich offenbarte und ich auch das Studium des Talmud mit grösserem Eifer betrieb.

Mit meinen Freunden stand ich in ununterbrochenem Briefwechsel. Max und Braunfels, obwol untereinander uneinig, blieben mir treu und schrieben mir herrliche Briefe. Der erstere ging vom medicinischen Studium zum juristischen über, aus Liebe zur Freiheit und aus Sehnsucht, zu ihrer Verbreitung in Deutschland etwas beizutragen; der letztere wendete sich, nachdem er zwischen Philologie und Mathematik geschwankt, der Geschichte zu. Von meinem Ham-

burger bekam ich zwei Briefe, in denen er mit Offenheit und Festigkeit über seine jetzigen Verhältnisse und Aussichten sprach; auch Heilbutt und Maier schrieben freundschaftlich. Auch Herr J. S. Adler dachte meiner liebreich, und Freund Leop. Beer sandte mir einige Zeilen, die mich erfreuten. Es ist wahrlich ein Glück, solche Freunde zu besitzen und ich danke Gott dafür, sowie für Alles, womit er mich so reichlich bedacht hat.

[16. August 1830.] Geringeren Einfluss als meine Freunde und Bekannten hatten die Professoren durch ihre Collegien auf mich, jedoch beobachtete ich nunmehr in der Wahl derselben eine grössere Aufmerksamkeit, ohne doch immer dadurch zum Besten geleitet zu werden. Im ersten Semester hörte ich Logik bei Prof. Brandis nach Twesten's Handbuch, nützlich dadurch, dass man zum Studium dieses Werkes angetrieben wurde und durch die Verbindung dieser Vorlesungen mit logischen Uebungen. Einleitung in die Philosophie bei Prof. Calcker, einem Friesianer, der, ganz in sein System vertieft, nur von seinem Stand- und Gesichtspunkte ausgeht, seine Eintheilung in Wahrheit, Schönheit und Güte, die dem Erkennen, Fühlen und Handeln entsprechen sollen, fast anticipirt, habe ich mit sehr geringem Nutzen gehört.

Ausserdem hörte ich noch Freytag's Vorlesung über die Psalmen, die ich aber nur selten besuchte; Pindar's olympische Oden bei Prof. Welcker erfreuten mich sehr, wenn auch der schlechte, stotternde Vortrag den Genuss verringerte. Auch in anderen Collegien hospitirte ich oft, vorzüglich in Niebuhr's alter Geschichte, mit Ausschluss der römischen, Hüllmann's Geschichte der Hierarchie, Freytag's arabischer Grammatik.

Auch die Collegien für dieses Semester haben meinen Wünschen nicht völlig entsprochen. Brandis' Moralphilosophie und über die Systeme von Kant und Fichte boten mir nicht genug; Zoologie wurde von Goldfuss, meinem Bedünken nach, schlecht vorgetragen; zur populären Astronomie bei Münchow hatte ich zu wenig Vorkenntnisse, daher liess ich auch diese beiden liegen. Nützlicher wurde mir das Arabische bei Freytag, das ich wieder mit Liebe trieb und treibe, worin mir Freytag sehr nützt, da er mir durch seine grosse Sprachkenntniss das Verständniss der einzelnen Stellen erleichtert. Die Frösche des Aristophanes bei Näke, der zwar nicht so in den Geist der griechischen Sprache und in das Wesen des aristophanischen Zeitalters eingedrungen ist, wie Herrmann, und

daher die klare Darstellung des griechischen Geistes aus der Sprache, deren sich das Volk bediente, ebensowenig wie die Erklärung der feinen Beziehungen auf Sitten und Geist der Zeit geben konnte, aber als ein lustiger Mann, mit einem gesunden Urtheil und geraden Verstande begabt, Aristophanes' Spässe sehr richtig und für den Zuhörer erfreulich auffasst und wiedergiebt, sie mussten mir daher viel Freude machen und Aristophanes wurde mir dadurch stets werther[1].

In der letzten Zeit fing ich auch an, die Vorlesungen des Dr. Bobrik zu besuchen, eines jungen, sehr geistreichen Philosophen aus der Schule Herbart's, über die Einleitung in die Philosophie. Ferner hörte ich mit vielem Vergnügen Anthropologie bei Hasse, der sie mit grosser Belesenheit und Kenntniss behandelt. Auch in andern Collegien habe ich hospitirt, vorzüglich oft wiederum bei Niebuhr in demselben Colleg, von welchem er diesmal die Fortsetzung liest.

Die nunmehrige philosophische Preisaufgabe: „Geschichte und Fortschritte der Logik seit Kant bis auf die neueste Zeit zu beschreiben", denke ich auch auszuarbeiten; ich beschäftige mich zu dem Zwecke mit der Herbart'schen Logik, die ich zusammen mit Scheyer studire. Ferner hatten wir sieben jüdische Theologen im Laufe dieses Semesters uns verbunden, einen Traktat aus dem Thalmud gemeinschaftlich zu studiren; sehr bald blieben aber von den sieben nur drei: Frensdorff, Rosenfeld und ich übrig. Ullmann unterrichte ich im Griechischen, Sulzbach, den Sohn meines Wirthes, der mir den Mittagstisch gibt, einen artigen, jungen Menschen, im Hebräischen.

[19. August 1830.] Meine Tage gehen mir sehr schlicht vorüber. Meine hauptsächlichste und ernstlichste Beschäftigung ist Herbart's Logik, deren Scharfsinn ich bewundere, wenn ich auch nicht mit allen Punkten übereinstimme. — Ich habe vor kurzer Zeit „Rosaliens Nachlass" [von C. F. W. Jacobs, erste Ausg. Leipzig 1812] gelesen, einen hübschen Roman, dessen Charaktere nicht aus der Wirklichkeit, sondern aus einer idealen Welt entnommen sind; ich, der ich wenig Romane gelesen hatte, werde von dem schönen Gemüthe Rosaliens innigst ergriffen und durch das Tagebuch Rosaliens, in welches die vorzüglichsten Stellen niedergelegt sind, zur Fortsetzung des meinigen ermuntert.

---

[1] [Folgt eine Vergleichung der classischen griechischen Literatur mit der französischen des 18. Jahrhunderts und eine starke Wendung gegen Platen als unwürdigen Nachahmer des Aristophanes.]

Ein Herr Bock war heute bei mir, der früher in Berlin, später in Magdeburg, dann in Cleve Lehrer war, nun bei der neuen deutschen Liturgie in Weimar angestellt werden will, ein artiger Mann, der aber leider meine Casse in Anspruch nahm. Wir sprachen mancherlei, auch über meine künftige Wirksamkeit. Unter Anderm war von einer jüdischen Zeitschrift die Rede, an die ich schon manchmal gedacht hatte, deren Plan und Tendenz mir ziemlich klar vor Augen stehen. — Später ging ich in das hier errichtete jüdische Casino, in das die Mitglieder des Rednervereins als Ehrenmitglieder aufgenommen sind und las die jetzt sehr interessanten Zeitungen. Ich lernte bei diesen letzten Begebenheiten die Schwäche meiner Erfahrung kennen, indem ich den Ausgang der Dinge bloss nach meiner Rechtsansicht bestimmte. So sagte ich, als die Wahlen in Frankreich gegen die Minister ausfielen: nun, die Sache geht ruhig vorüber, denn der König entlässt die Minister; als die Ordonnanzen erschienen: nun, das Volk thut sich zusammen, der König gibt nach; als die Revolution ausgebrochen war: der König und der Dauphin werden ausgeschlossen, da sie ja dem Throne entsagt, der Herzog von Bordeaux wird König. Aber stets täuschte ich mich. Nun bin ich der Meinung, dass der Herzog von Orleans König bleibe, indem in Frankreich selbst die Liebe zur Ruhe und zur Constitution alles Entgegenstehende besiegen werde, die auswärtigen Mächte aber den jetzigen Zustand Frankreichs als ihnen nicht unmittelbar schädlich betrachtend, das erbitterte Volk fürchtend, sich ruhig verhalten werden.

[22. August 1830.] Seit einigen Tagen ist hier eine kleine Unruhe ausgebrochen und zwar durch die akademischen Bürger; von einem Schreinerball ausgeschlossen, drängten sie sich mit Gewalt hinzu, erhielten Prügel, zertrümmerten, darüber erbittert, am folgenden Abend die Scheiben und machten den furchtbarsten Lärm. Es ist schändlich, dass gebildete junge Leute sich derartige Excesse zu Schulden kommen lassen und wegen solcher Albernheiten. Kann je wahrer Freiheitssinn in den Gemüthern der Deutschen herrschen, wenn nicht nur der Adel über den Bürger, sondern auch der Student über den Philister sich zu erheben sucht!? Während in Frankreich die Zöglinge der polytechnischen Schule und Andere für Freiheit und Vaterland streiten, kämpfen hier die der Wissenschaft Beflissenen um Erhaltung eines sie beschimpfenden Vorzugs. Aber hängt dies nicht mit der Achtung des Bürgers in Deutschland überhaupt zusammen? —

Wann wird Deutschland die Sonne des wahren Glücks, d
Freiheit schauen?

Gestern sprach ich in unserm alten Vereine privatim
Bedingungen des Bestehens einer Gesellschaft. Die Rede
allgemeinem Beifall aufgenommen und mein Vortrag wa
herzlich, denn ich fühlte innigst mit; unser alter Verein
einiger Zeit ein grämliches Aussehn; das Wiederaufleben
ist durch Ullmann's Weigerung, ferner theilzunehmen, z
Aber ich fürchte, dass meine Worte doch nicht den ge
Eindruck machen werden.

Ich lese jetzt in „Theodor oder des Zweiflers Weihe" [
geschichte eines evangelischen Geistlichen von W. M. L. de W
Ausg. Berlin 1822], würde es aber mit grösserem Vergnügen l
mich nicht die platt vorgetragenen philosophischen Ideen un
Andere störten. Die Lage, in welcher Jener sich befand, als er
Mal von der Universität nach Hause kam, war ungefähr die m
ich von Heidelberg nach Frankfurt zurückreiste. Zwar ha
schon die Aenderung der religiösen Gesinnung bei mir stattge
der Entschluss, meinen Beruf zu wechseln, war erst dama
in mir entstanden und es war drückend, mit solchen Ge
die meine Familie nicht ahnte, das Vaterhaus zu betreten
licherweise lernte ich früh genug die Vorzüglichkeit mein
einsehen und gewahrte bald, dass jenes Nebenwesen der
Religion uns zum Mittel für Verbreitung sittlicher Wahrh
zur Erregung des Gefühls für Höheres und Edleres dien
Freilich hat das Judenthum solches Geschnörkel in Menge,
Prediger braucht seiner nicht zu erwähnen. Vielmehr
reinen, erhabenen Lehren, die uns überall in der Bibel
Principien des Judenthums begegnen, Stoff genug, und ihr
tung, ihr Einpflanzen in die Gemüther sei einst die vorzügli
der ich als Geistlicher mich unterziehe; wenn dann der
gebildet und das Gemüth von den einfachen Wahrheiten dur
ist, wird das Gebäude des Trugs und des Wahns von s
stürzen. Gott sei Dank, mein Gefühl gewinnt an Ergriff
das Edle, und mein Eifer reinigt sich stets; ich verlange r
nach dem prunkvollen Auftreten als Reformator, nicht n
glänzendem Ruhmesschimmer, nicht mehr danach, die morsch
der jüdischen Religion einzureissen, sondern danach, in stille
dem mich der Herr bestimmt, die göttlichen Wahrheiten

öpfer und einem Lenker, von der Würde des Menschen, seiner
heit, seinen höheren Zwecken, von reiner, erhabener und uneigen-
iger Tugend in die Herzen einzugraben. Wenn ich auch viele
er Ideen selbst nicht begreife, wenn z. B. Freiheit und Vorsehung
er einzeln noch in ihrem Zusammenhang mir klar sind, so empfehlen
sich so sehr meinem Herzen, so erscheinen sie mir für das Be-
n der menschlichen Verhältnisse so förderlich und nothwendig,
ich mich gern bescheide. Habe ich dann geirrt, so habe ich
nicht aus Trägheit geirrt, sondern aus Liebe zum Guten. Die
erzeugung von der Beschränktheit der Einsicht des Menschen ist
in mir; aber zugleich die Gewissheit, dass dieses Schwanken,
es Streben und Mühen des Menschen Thätigkeit bedingt und ihn
n befriedigt.

Es ist traurig, wie die jetzige Jugend gott- und sittenlos in
sem Sinnenrausche dahinlebt und vorzüglich an solchen Orten,
die Liebe zu den Wissenschaften nicht Wurzel fasst. Kein Re-
nsunterricht, keine guten Beispiele, bloss Verspottung alles Guten
vollkommene Ignoranz. Dürften wir nur von freudiger Hoffnung
elt auf Israels jetzige und künftige Lehrer hinsehen, aber bei
en findet sich bald strenges Halten am Buchstaben, bald der
anke an eine gute Versorgung, bald die bilderstürmerische Wuth,
das Gemüth leer und den Verstand unaufgeklärt lässt. Wir sind
sieben Genossen vereint; unter diesen sucht Hirsch die positive
gion auf dem Wege der Spekulation zu begründen, lässt sich in
osophische Untersuchungen auf der Kanzel ein; sucht Ullmann
Gemüth zu packen, aber oft für Nichts; kann Scheyer bei recht
r Gesinnung nicht anregen; hat Hess keinen Begriff von einer
ligt; spricht Frensdorff zu gelehrt; ist Rosenfeld seicht und
orren. Wir entbehren begeisternder Muster und der Anlehnung
inen Meister, und wenn ich mir schmeichle es besser zu machen,
leicht kann dies ein eitler Wahn, eine leere Vorspieglung meines
ndünkels sein. Wenn doch einst ein jüdisches Seminar an einer
versität errichtet würde, wo Exegese, Homiletik und für jetzt noch
lmud und jüdische Geschichte in echt religiösem Geiste vorgetragen
den; es wäre die fruchtbarste und belehrendste Anstalt!

[28. 8. 30.] Ich bin jetzt so sehr mit meiner Abreise beschäf-
, dass ich äusserst wenig arbeite. Dr. Bobrik hat mir angeboten,
rend der Ferien mit Frensdorff und mir die Antinomieen in
t's Kritik der reinen Vernunft zu behandeln; ich werde mich

eilen, wieder hierherzukommen, um von dieser Güte noch Gebrauch zu machen. Ich freue mich sehr, diesen jungen geistreichen Mann kennen gelernt zu haben; bei ihm, der scharfsinnig und frei von allem Schulzwange ist, hoffe ich am Besten das zu erlangen, was ich am meisten wünsche: die Einführung in den philosophischen Gedankengang, ohne die Nöthigung einem Systeme schwören zu müssen.

Auch das Arabische freut mich sehr, ich habe nun durch Freytag's Hülfe schon soviel erlangt, dass ich schon beim Anblick einer Stelle den Sinn ahnen und mir leichter als früher aus dem chaotischen Gewirre der Bedeutungen heraushelfen kann.

[Coblenz, 30. 8. 30.] Der 28. verging mir unter Abschiedsbesuchen verschiedener Art. Freytag testirte mir vorzüglich und zeigte sich gegen mich äusserst freundschaftlich. Nachts hatte ich noch eine lange Unterredung mit Scheyer, in der wir uns über manche Misshelligkeiten der letzten Monate aussprachen und wenigstens äusserlich eine Freundschaft wiederherstellten, die innerlich sehr geschädigt ist. Am 29. reiste ich mit Ullmann zu Fuss fort, von Scheyer bis Godesberg, von Frensdorff und Rosenfeld bis Linz begleitet, in vergnügter Stimmung, bei herrlichem Wetter durch die schöne Gegend marschirend. Doch war mir der Weg von Linz nach Neuwied sehr beschwerlich. Den andern Tag, Montag den 30., besahen wir diese Stadt und gingen von dort aus in das preussische Lager, das zwischen N. und Coblenz für das Mannövre errichtet ist; von dort fuhren wir hierher. Mancherlei Interessantes begegnete uns, doch raubte mir Müdigkeit den grössten Theil des Genusses.

[St. Goar, 3. 9. 30.] Dienstag den 31. verweilten wir noch in Coblenz, besahen abermals das Lager, das in seiner romantischen Lage und in seinem lebendigen Getümmel dem Schaulustigen einen prächtigen Anblick gewährt. Den folgenden Tag fuhren wir mit dem Dampfschiff nach Boppard, gingen dann weiter, und kamen nach einem kurzen Aufenthalt in Herznacht in einem Ullmann befreundeten Hause in St. Goar an. Hier ergötze ich mich an dem Anblicke einer schönen wechselvollen Gegend, mache viele Spaziergänge, nach der Lorley und anderen nahen Punkten der Umgebung, arbeite auch, wobei mich die Muse der syrischen Sprache, wenn diese eine solche hat, zuweilen besucht. Die syrische Sprache, an sich arm und nicht mit orientalischer Eleganz ausgerüstet, ist zugleich von Schwulst und Ueberladung frei; sie ist die einfache Sprache eines Volkes, das sich nie durch politische Bewegungen erhoben hatte, immer unter-

und bloss durch religiöse Verschiedenheit von seinen Herrschern getrennt lebte, bei welchem die Phantasie wenig Spielraum besass und die wissenschaftliche Bildung in Folge des Mönchswesens geringe Fortschritte machte. An Greg. Barhebräus' Geschichtswerk hat man zwar keinen grossen Schatz für die Geschichtskunde, aber immer ein schönes Werk für die syrische Sprachkunde, durch welches das syrische Wörterbuch sehr bereichert werden kann. Die Leichtigkeit, die lockere Construktion der Sprache und eben die Möglichkeit, Zusätze und Bereicherungen zu geben, macht mir viel Vergnügen und zieht mich, ungeachtet der Trockenheit der Geschichte und der uninteressanten Darstellung an. Auch halte ich den Nutzen, der mir daraus für meine Mischnaharbeiten erwächst, nicht für geringe.

[Frankfurt, 7. 9. 30.] Am Sonntag fuhr ich von St. Goar ab, nachdem ich mich in den letzten Tagen in dem etwas bäurischen Kreise der dortigen Juden gelangweilt hatte. Die Fahrt von Bingen nach Mainz entzückte mich besonders. In Mainz erfuhr ich eine sehr unangenehme Nachricht von dem Tode meiner Stiefschwester, die in M. gelebt hatte. Dort traf ich Frensdorff, mit dem ich den Nachmittag angenehm verbrachte; gestern kam ich in Frankfurt an, wo ich die Meinigen durch meine Ankunft erfreute und überraschte. [8. 9. 30.] Manche meiner Freunde habe ich auch schon gesprochen, unter Anderen Dr. Stern, einen mir sehr lieben Menschen, dessen Talent und Geist sich ausserordentlich entwickelt hat. Bei ihm traf ich Dr. Benfey, einen jungen Philologen aus Göttingen, mit dem ich auch in einer grossen munteren Gesellschaft bei Herrn Adler zusammentraf. Heute war ich bei meinem Max; unser anfänglich inniges Zusammensein wurde aber bald durch unsre schon oft mündlich und schriftlich geführten theologischen Streitigkeiten gestört und verbittert. Die Meinung, welche ich vertheidigen wollte, war die, dass die Moral eine Stütze an der positiven Religion finde, indem sie an und für sich, theils durch die Beschränktheit der menschlichen Vernunft, theils durch Begierden gehemmt werden könne und fast bloss durch den auf eine Autorität gegründeten Glauben aufrecht erhalten werden könne, dass freilich unsere positive Religion unlauter und unrein sei, aber allmählich gereinigt und geläutert werden könne.

[21. 9. 30.] Ich habe seit einigen Tagen fast nichts gearbeitet, sondern fast nur Walter Scott's Romane mit grossem Genusse gelesen; um sie wahrhaft zu würdigen, muss man schon mehr in dem Alter sein, in welchem man mit männlicher Reife, nicht mit kindischer Neugier solchen Produkten entgegentritt.

[Bonn, 13. 11. 30.] Ich schreibe nun wieder aus der Universi-
tätsstadt, vergnügt in meinen Studien lebend. Die Wochen meines
Frankfurter Aufenthalts habe ich in jener gemischten Stimmung zu-
gebracht, die häufig den aus anderen Lebenskreisen in die Familie
Zurückkehrenden erfüllt, in jener Mischung von Pietät gegen ehr-
würdige und liebe Angehörige und von Abneigung gegen ihre engen
und beschränkten Ansichten. Wenige der Meinigen vermögen mein
freies, frohmuthiges Wesen zu begreifen oder zu würdigen, meine
Ansichten zu billigen; Manche, selbst meine Mutter, gehen so w
meine Gesinnungen zu verdammen und mich, weil ich todte Aeusse
lichkeiten nicht ehren kann, herb zu tadeln. Dagegen boten m
meine alten Freunde viel Vergnügen: Dr. Feibel's stets freundlich
und trauliches Benehmen, Adler's gutherzige Gemüthlichkeit, Joh
son's kalte, doch sich immer mehr zuneigende Offenheit, Fuld
geselliger, gesprächiger und belehrender Umgang, des greisen He
denheim traulich-gelehrte Gespräche und des alten Schloss le
haftes Geschwätze.

[14. 11. 30.] Die ersten Wochen meines Frankfurter Aufentha
brachte ich mit Besuchen und Nichtsthun zu, später las ich Scott'sc
Romane, endlich übersetzte und verfasste ich einige Abhandlung
über das Hebräische, für die ich einen Verleger zu finden hoffte, ei
Hoffnung, die aber wegen des ungeordneten Zustands der Abhan
lungen fehlschlug. Am 31. Oktober reiste ich von Frankfurt a
kam am 1. November hier an, nachdem ich auf dem Dampfschi
mit Scheyer und Ullmann zusammengetroffen war, welcher le
tere während der Ferien mit sehr günstigen Aussichten für die Z
kunft sich in Coblenz aufgehalten hatte. Ich langte hier an, m
dem festen Vorsatze, meine Studien mit Ernst und Eifer fortzuset
und mir eine echt wissenschaftliche Bildung zu verschaffen. Dem
gemäss habe ich viele Collegien gewählt und arbeite fleissig. V
den Collegien beschäftigen mich am meisten die philosophisch
weniger das physikalische: das Einzelne der Physik hat wenig
Interesse für mich, denn, wie ich leider bemerke, ist mein Geist nicht
jener vielseitigen Bildung fähig, so dass das Reich der Anschauung
und innern Beobachtung gleich kultivirt werden könnte.

[15. 12. 30.] Die Lectüre des Briefwechsels zwischen Schiller
und Goethe erregt mein grosses Interesse, bisher haben mich zwei
Briefe Schiller's über den Charakter Goethe's und seinen eigenen,
vorzugsweise über ihren Dichtercharakter am meisten entzückt. —

In früherer Zeit, vielleicht schon seit meinem 14. oder 15. Jahre war Herder mein Lieblingsschriftsteller und Ideal. Mein Geist, der schon damals eine ernstere Richtung genommen hatte und den schon damals praktisch-philosophische, sprachlich-ästhetische Ideen und Liebe zu orientalischer Bildersprache erfüllten, fand hier einen Mann, der in allen diesen Gebieten gleich ausgezeichnet war; seine Gegenstände beziehen sich alle entweder auf's Philosophische im Einzel- und Staatsleben oder auf die Literatur, seine Sprache hat das liebliche Bildercolorit des Morgenlandes, das jeden jungen Menschen, bei dem noch die Phantasie vorherrscht, vorzüglich den mit dem Orient Vertrauten anspricht. Seine Mängel dagegen wurden von mir nicht erkannt, erst heute bei der Lektüre eines seiner kleinen Aufsätze: Thiton und Aurora [Werke zur Philosophie und Geschichte. III, 1—28] leuchteten sie mir ziemlich klar ein. Mir scheint nämlich, als wenn bei Herder, wenigstens in diesem Aufsatze, die Schärfe und Präcision im Ausdrucke, die consequente Führung des Gegenstandes fast gänzlich fehlten, so dass auch der scharfsinnige Leser Mangel an Klarheit und Deutlichkeit empfindet, und nur der Unklare, dem allgemeine Ideen .dunkel vorschweben, sich befriedigt fühlt. Auch seine Ueberhäufung an Bildern, vielleicht aus derselben Quelle der Unklarheit herrührend, macht ihn für den, der ausser der Anregung der Phantasie Klarheit der Einsicht verlangt, nicht recht geniessbar. — Jedoch soll dies Urtheil mehr für den einen Aufsatz Herder's als für seine schriftstellerischen Arbeiten überhaupt gelten. Trotzdem ist mir das Erkennen grosser Mängel in Herder, die Nothwendigkeit, ihn als Ideal aufgeben zu müssen, äusserst schmerzlich. Indess setze ich mich über dies unangenehme Gefühl mit den Worten eben des Schriftstellers, der den Kampf erregte, in dem genannten Aufsatze hinweg: „Statt der auf Autorität, oder gar, wie Franklin erzählt, aus Höflichkeit angenommenen Meinungen soll Wissen aus Ueberzeugung, Vernunft durch eigene Prüfung bewährt und eine selbsterrungene Glückseligkeit unser Theil werden." Am Ende der Abhandlung steht ein Gedicht von Berkeley, durch Herder trefflich übersetzt, zum Ruhm Amerika's, wohin die Muse, müde der europäischen Veraltung, wo alles Gute und Edle vom Unkraute der Plattheit überwachsen ist, sich flüchtet; tief durchdringend ist es, wenn er von der Muse sagt:

Ein jüngeres Europa suchet sie,
Nicht das veraltende, mühselige,

Wo Hof, Gericht und Schulen, Kirch' und Staat
Ein einz'ger grosser Pedantismus sind.

Glücklicherweise hat Frankreich durch seine Revolution und Kriege ein neues Leben angefacht und hat durch seine jetzige abermalige edelmüthige Kraftäusserung gegen seinen Unterdrücker wiederum die Schranken der veraltenden Zeit durchbrochen, eine neue Periode begonnen, auch das übrige Europa mit angeregt und aus seinem matten Gange aufgeschreckt. In Deutschland wurden Braunschweig's Bewohner ihres Menschenwerths inne und entfernten den schlechte Fürsten, Hessen trotzte dem tyrannischen Fürsten und erzwang sic eine Constitution, die hoffentlich bald ans Tageslicht treten wird un Sachsen's protestantischer Glaube liess den vom König begünstigt Jesuitismus nicht aufkommen. In Belgien verband sich Fanatism mit einigen gegründeten Klagen und vernichteten die bloss an einzeln Stellen leidende Constitution, durch welche sie Holland angehörte Polens heldenmüthiger Adel und sein sich aufraffendes Volk versuc Russlands eisernes Joch abzuschütteln und der Schweiz friedlic Stamm macht dem engherzigen Aristokratismus in seinen Flur ein Ende. —

[21. 12. 30.] Zu meiner Sinnesänderung über Herder mag au der Umstand beigetragen haben, dass ich einige seiner Aufsätze ku nach Goethe's Briefen und Werken gelesen habe; gegenüber des grossartiger Ruhe und Klarheit vermag Herder's schwankende u trübe Anschauung nicht zu bestehn. Die Lektüre von Goethe's u Schiller's Briefwechsel beschäftigt mich noch immer. —

Mehrere hiesige Juden, durch die neuesten politischen Ereigni und durch den liberalen Sinn, mit dem in Frankreich unsere Brü behandelt werden, angeregt, hielten es für Pflicht, das Verfahr Preussens gegen dieselben in einer französischen Zeitung auseinand zusetzen; nach längerer Besprechung und Feststellung der Punkt die hervorgehoben werden sollten, wurde mir der Auftrag erthei unter dem Namen eines französischen Juden einen solchen Aufs in deutscher Sprache auszuarbeiten. Ich vollendete ihn bald, hatt aber in Folge der Bangigkeit der Auftraggeber nicht die Freude, ih gedruckt zu sehen.

[29. 12. 30.] Der Gedanke, der durch die Lektüre des Briefwechsels zwischen Schiller und Goethe ganz frisch in mir geworden, ist die Sehnsucht nach einem vielseitigen philosophischen und freisinnigen Freunde, der mich fördernd und von mir wiederum gefördert

zur Seite stände. Unter meinen hiesigen Freunden steht mir
Frensdorff am nächsten, der eine recht solide wissenschaftliche
ung, sehr schöne und gründliche Sprachkenntnisse hat, aber er
n philosophischer Hinsicht schwankend und in religiösen Dingen
ltgläubig. Ich fühle jetzt einen solchen Drang nach Herbeiführung
iöser Freiheit in mir, dass oft mehr das Bedenken, einen solch
gen und durch seinen gemüthlichen und edlen Charakter höchst
tzbaren und vielgeliebten Freund zu betrüben als Furcht vor
nnehmlichkeiten mich zurückhalten kann, mich kräftig und kühn
einen Predigten zu äussern. So habe ich in meiner letzten frei
ltenen Predigt (20. November) von der Wahrhaftigkeit, dem
en Bekennen der Ueberzeugung gesprochen, die unserm Stande
thue, und werde in meiner nächsten ein ähnliches Thema be-
eln.

[30. 12. 30.] Ich habe während dieser Zeit Manches gelesen,
auf mich eingewirkt und verschiedene Ideen hervorgerufen hat.
e's Schilderungen aus Paris lassen mich immer fester in meiner
ischen Meinung werden, dass der Deutsche und vorzüglich der
ldete Deutsche unter einer französischen Regierung nicht taugt,
eich jene Freiheit, die Frankreich geniesst, nach deutscher Indi-
alität umgeändert, ganz sicher auch für Deutschland passend ist.
r als jene geistreichen Bemerkungen Börne's regte mich Herder's
andlung über den Ursprung der Sprache zu ernstem Nachdenken
Ich komme vielleicht der Erkenntniss von Herder's Individualität
er näher, er steht ganz in der Mitte zwischen dem Poeten und
osophen, mehr jenem als diesem sich zuneigend. Er ergreift alle
ge mit jener wunderbaren Voraussicht, die überall das Richtige
und einige helle, klare Punkte inmitten des Weges gewahr wird;
e Gedanken sind daher alle richtig, aber ihm fehlt, was den
ter eigentlich erst recht ausmacht, der klare, ruhige, umfassende
tief eindringende Blick, der ohne lange Untersuchung die Sache
, von Nachbargegenständen geschieden, aber auch in allen ihren
len in gänzlicher Helle wahrnimmt, es schwankt ihm Alles um-
und er muss die Philosophie zur völligen Ordnung dieser ihm
ittelbar gegebenen Begriffe zu Hülfe rufen, gelangt aber trotz
Philosophie nicht zum Resultat, weil er den lebhaften Drang für
Resultat, das schon mit einer gewissen Bestimmtheit in ihm
usliegt, nicht fühlt. Doch ist diese Dunkelheit und dieses
wanken für den Leser insofern fruchtbar, dass er selbst Klarheit

und Deutlichkeit hineinzubringen versuchen muss und das mangel
philosophische Element zu ergänzen hat. Was Herder's Schri
ein so bedeutsames Interesse verleiht, ist der hohe Ernst, mit d
er auf die hehre Auffassung des menschlichen Lebens und der Ge
schichte dringt, der Adel der Gesinnung, mit dem er jedes Gemei
und Herabziehende abweist und Ahnungen von einem wahrhaft E
hebenden und Belebenden ausspricht. — Wenn er so in einem A
satze: „Auch eine Philosophie zur Geschichte der Menschheit" d
Entwicklung eines jeden Volkes für seinen Standpunkt und se
Bedürfnisse als genügend darstellt, ihre Vorzüge hervorhebt und
sie charakterisirende Herrliche zur Nachahmung und Aufnahme
uns anpreist, so sucht er hier eben sowohl gegen die Verachtu
mit der man frühere Zeitalter behandelt hat, — welche Verachtu
dann nicht jene Geschlechter, sondern die Natur des Menschen,
in sich nicht jene Vorzüge tragen würde, träfe — zu kämpfen,
wenn er, indem er die Sprache als Eigenthum und nothwendige
findung des Menschen, wenn dieser auch keine Lehre vom Th
erhält, sondern bloss durch den Zwang seiner Natur darstellt,
damals herrschende Meinung, die den Menschen bald durch thieris
Belehrung, bald durch blosse Nachahmungssucht, bald durch g
lichen Unterricht, der ihn als eine blosse Gnade nicht in höhe
Glanze zeigt, mit siegreichen Waffen zu Boden stürzt. Es ist
lebhafte Unwille, der ihn ergreift, wenn er eine Ansicht zu wi
legen sucht, die den Menschen als Maschine behandelt, der uns
ihm erhebt und ihm gerne folgen lässt. Freilich müssen wir grü
lich mitarbeitend einen jeden Schritt mit ihm wandern, wenn
einen wahrhaften Fortschritt in unseren Gedanken erlangen und ni
bloss ein Gefallen an der edeln Denkungsart geniessen wollen. U
dies ist es auch wahrscheinlich, was ihn einer verständigen Jug
der diese Gefühle viel gelten und die gern einen Flug mitma
höchst werth macht. So wäre ich denn wieder ausgesöhnt mit de
Freunde meiner früheren Jahre und ich muss ihn bloss mehr m
eigner Forschung begleiten, um das, was er geahnt, dunkel, we
auch lebhaft in seiner Seele gefühlt, mir klar und deutlich z
machen. —

[31. 12. 30.] Wahrlich mit grossen Begebenheiten schliesst
das Jahr. Frankreich hat im Laufe desselben seinen Unterdrücker
verbannt, einen neuen Stamm auf den Thron gerufen, die Freiheit
und Ordnung befestigt, aber wird auch das künftige Jahr solch

Rühmliches bringen? Schon scheinen sich in jenem Lande, das unaufhörlichen Bewegungen ausgesetzt ist, die Gemüther zum Extrem hinzuneigen und Freiheit hört man überall, aber an eine kleine Abtretung der Freiheit jedes Einzelnen für die Aufrechthaltung einer freien Gesellschaft denkt man immer weniger. Ist der Staat nicht wie eine jede Gesellschaft? Ein Jeder trägt etwas bei, damit gemeinsam dann der Nutzen sei; und nicht auf sich bloss darf gesehn werden, sondern auf die Gesellschaft; das Ganze ist der Zielpunkt; so muss auch Freiheit des ganzen Staates, nicht völlige Entfesselung seiner selbst der Gesichtspunkt sein, aus dem der Bürger das Gesetz betrachte. — Jedoch ist der Schein etwas trübe, so brauchen wir noch nicht gänzlich die Hoffnung aufzugeben und der durch Erfahrung belehrte und nunmehr gebildetere Sinn der Franzosen mag uns darin bestätigen. — An der Grenze jenes Landes ist ein andres aufgestanden, nicht nothgedrungen wie jenes, das seinen Namen behaupten will, das nicht einverleibt, sondern selbstständig dazustehn sucht, bei dem aber auch Fanatismus und Priesterherrschsucht das übrige beitrugen und das unwissende Volk aus ganz anderen Gründen aufreizten als die, denen Billigung und Achtung zu Theil werden kann. Die Belgier haben noch nicht die Idee der Freiheit gehörig erfasst, sie sind nicht durchdrungen von dem hohen, edlen Bewusstsein der Menschenwürde und darum ist niedrer Ehrgeiz und Plünderungssucht oft im Spiele und verhindert sicherlich oft die besten Pläne der Besseren und Edleren unter ihnen. Das gebildete Europa und vorzüglich Frankreich und England suchen seine Angelegenheiten so zu leiten, dass die Ruhe erhalten werde und die verderbliche Hydra der Zwietracht und des Krieges nicht wiederum, Wohlstand und Bildung zerstörend, aufstehe. Auch hier sind es noch Hoffnungen, die wir mitnehmen für's künftige Jahr, und dem Lenker der Schicksale vertrauen wir wiederum die dort ausgestreuten Keime. — Im Osten hat ein andres grosses, einiges und glühendes Volk sich erhoben, es will die Schmach, unter dem despotischen Scepter Russlands zu stehen, auslöschen. Kein Band ist im Innern gelöst, Gesetze und Ordnung werden geachtet, ja alle neuen Einrichtungen tragen weit mehr den Charakter einer beschränkten constitutionellen Monarchie an sich als den einer Republik, den bei den früheren beiden Revolutionen die Sachen trugen, obgleich sich dann bald die Stimmung für die Monarchie zeigte. Der erste Akt war gleich die Wahl eines Dictators, dem nun wiederum die Gewalt übertragen wurde. Unruhen

im Innern sind hier nicht sehr zu besorgen, aber felsenfest steht ein Macht ihnen gegenüber, die lieber alle ihre ergiebigsten Quelle austrocknet, ehe sie den Verlust eines Haarbreits Landes erträgt. Doch vertrauen wir auch hier dem Menschen, der in seiner wahre echt moralischen Kraft, der durchdrungen von einer Idee, mit feste Blicken auf die Erreichung seines edeln Wunsches die Hindernisse die ihm mannichfaltig in den Weg gelegt werden, zu überwinde weiss. — In der Mitte steht Deutschland, wünschend, hoffend, fürchtend zagend und wenn Ruhe der Zustand heisst, in dem nicht thatsächlich grosse Erregungen vorfallen, so muss man es ruhig nennen; wenn aber Ruhe heisst, Gemüthsruhe, wenn die Wünsche eines Volks grösstentheils gewährt sind und es dann, aus Liebe zum Vaterland und auf seine Kraft vertrauend, muthig die Eingriffe, die ein fremd Volk in seine Unabhängigkeit zu thun gesonnen ist, abzuwehren weis dann muss man sie ihm absprechen. Jedoch ist es auch nicht ga ohne Veränderungen hier vorübergegangen, Braunschweig hat sein Despoten weggejagt, Kurhessen denselben eingezwängt, Sachsen sein schlaffen Jesuiten aufgeregt und ihm einen kräftigen Hellsehenden be gesellt. Und immer mehr wird sie auch unter uns Fuss fassen, di Freiheit, und wird dann fester stehn als in irgend einem Lande. — Di Schweiz, auch sie hat wiederum ihren alten Kampf erneuert und de Aristokratismus, der immer fester und fester Wurzel fasste, erschütter — Auch England hat sich mehr Liberalität angeeignet und steht a ein feuriger Cherub zur Beschützung der Freiheit da. — Die übrige Länder blieben mehr oder weniger ruhig, wenn auch Alle Interes an den Begebenheiten nehmen und an Befestigung der Freihe denken. — Frägt man sich, was ist aus den Juden politisch geworden ertheilt man ihnen nun endlich die jedem Menschen gebührende Rechte, werden sie nun endlich durch freie bürgerliche Stellung fähi gemacht, ihre rühmlichst begonnene Revolution im Innern ihre Herzens, in ihren religiösen Ansichten zu beendigen? — Da mus man freilich achselzuckend immer **bloss** der Zukunft vertrauen, da die Gegenwart immer noch nicht viel Erfreuliches bietet.

[11. 1. 30.] Ich arbeite sehr fleissig. In der letzten Zeit habe ich das erste Buch der Annalen des Tacitus, die Reden Cato's und Caesar's in Sallust's Catilina, das erste Buch des Herodot gelesen, cursorisch den Jeremias, die 20 ersten Capitel des Deuteronomium mit Benutzung der Commentare und der Massorah, die chaldäischen Stücke im Daniel, mit der besondern Absicht, mir Collectaneen zu

r biblisch-chaldäischen Grammatik zu machen; jetzt habe ich meine Mischnahstudien wieder aufgenommen.

[16. 1. 30.] Schon lange hat mich das elende Treiben der chen Theologen in Heidelberg und in Würzburg, besonders an rem Orte, wo ich es aus 'eigner Anschauung kennen gelernt , angeekelt, so dass ich stets Lust hatte, eine öffentliche Betung desselben erscheinen zu lassen. Durch einen neuern Vor- angeregt, wurde der Vorsatz zur That; heute habe ich den atz an den Hofrath Paulus in Heidelberg geschickt, mit der , ihn im „Sophronizon" zu veröffentlichen [Br. 16. Jan. 1831]. te Gott, dieser Aufsatz verfehlte seine Wirkung nicht.

[29. 1. 31.] In den letztvergangenen Wochen war ich mit herlei Arbeiten beschäftigt: ich setzte die grammatischen und alischen Arbeiten über die Mischnah fort und dachte über einen hlich-philosophischen Gegenstand nach. Veranlasst durch die eines Mitgliedes unsres Rednervereins, der das Wort „verstän-n" falsch gebraucht hatte, suchte ich mir den Unterschied der tlich rückbeziehenden Verba im Deutschen und der uneigentlichen . . mich mit) klar zu machen und begann eine Abhandlung ber zu schreiben.[1])

[16. 2. 31.] Ich lese jetzt viel: Belletristisches und allgemein sophisches; leider ist aber solches bei mir immer Zeichen einer beherrschenden Unthätigkeit. Lessing's Laokoon belebt und at mich ganz besonders; ich habe nach der Lektüre versucht, schriftlich die Gedanken zusammenzustellen, welche von Lessing deutet und ausgeführt sind.

[22. 2. 31.] Ein noch grösserer Genuss wird mir jetzt zu Theil: ese nämlich Lessing's theologische Schriften, die mir durch Stil, und Scharfsinn erfreulich und lehrreich sind. Freilich dient r Scharfsinn mehr zur Hülle: Lessing wendet ihn an, eine Mei- zu vertheidigen, die er nicht gehabt, wie aus vielen nach seinem erschienenen Fragmenten hervorgeht, aber die Gelehrsamkeit, hm hierzu zur Grundlage dient, belehrt und die Art und Weise s Verfahrens hat mir eigenthümliche Gedanken erweckt über Wirksamkeit, die man auf eben diese Art in der jüdischen logie erlangen könnte. — Ferner ergötze ich mich an Herder's ung des Laokoon und wenn ich auch wohl erkenne, dass Herder

[1]) [Ueber die Bedeutung der mittelbar rückbeziehenden Zeitwörter; handschrift-m Nachlass.]

Lessing Ansichten unterschiebt, die dieser nicht ausgesprochen hat, schaue ich doch mit dem grössten Interesse auf den Kampf di beiden Männer, die, wie wenige, mit dem Alterthum bekannt vertraut waren. — Verflossenen Samstag habe ich in unserm Red verein über das Verfahren bei der Wahl eines Berufes gesproche

[1. 3. 31.] Im Gegensatz zu den ernsten Beschäftigungen früheren Wochen habe ich die letzten Tage dem Vergnügen ge met; ich war zur Purimsfeier ins Casino eingeladen und erin mich kaum, einen Abend so vergnügt zugebracht zu haben, wie die

[15. 3. 31.] Ich habe, durch eine Behauptung Delbrüc die deutsche Sprache habe ein Mittelwort der vergangenen Thätig veranlasst, einen Aufsatz über das deutsche Mittelwort abgefasst dasselbe vorzugsweise durch Vergleichung mit dem griechischen, teinischen und französischen Particip erläutert. Vor einigen T habe ich den Aufsatz Delbrück gegeben, dessen Urtheil ich keineswegs unterwerfe und von dem ich missverstanden zu we fürchte.

[25. 3. 31.] Ich erlabe mich an den Ferien, die nun in vo Glanze erschienen sind, fühle aber keine Erschlaffung, sondern winne immer mehr Kraft zu reger Thätigkeit, freilich mehr Selbstthätigkeit als zum Aufnehmen von Anderen. In den vergang Monaten habe ich besonders zwei Felder bearbeitet: Philosophie den semitischen Sprachstamm und freue mich namentlich me zunehmenden Klarheit in philosophischen Dingen.

[8. 4. 31.] Das Schriftchen von Riesser [Ueber die Stel der Bekenner des mosaischen Glaubens in Deutschland, Riesser's Schr. II, S. 1—90] übte eine zündende Wirkung auf mich aus; schrieb darüber an Hirsch [Br. 6. April 1831], Hamburge Hanau, Ullmann in Coblenz, die letzteren bittend, in ihrem K für Verbreitung des Schriftchens und Ausführung seiner Ideen th zu sein.

[29. 4. 31.] In den Ferien, die nun fast zu Ende sind, ich Manches aufgearbeitet, das mir während der Vorlesungen n klar genug geworden war und ausserdem mit zwei Bekann Nauwerk aus Strelitz und Redepenning aus Stettin, nunm Repetent bei der hiesigen evangelisch-theologischen Fakultät, die ersten Suren des Koran gelesen. Letzteres besonders auf Anrat Freytag's, der mir die Lektüre umsomehr anempfohlen hatte, er wünschte als Preisaufgabe die Untersuchung „über die jüdisc

Quellen des Koran“ aufzustellen, eine Arbeit, die ihm gerade für mich sehr geeignet schien. In der That habe ich zu dieser Arbeit grosse Neigung und darf für diesen Zweck eine ziemlich reiche Ausbeute erwarten, da sich überall Anklänge an das Judenthum und zwar an das durch die Rabbinen und die märchenhafte Grillenfängerei morgenländischer Juden gestaltete finden. — Auch den More Nebuchim habe ich nunmehr durchgelesen, freilich nicht in der Absicht, über die von ihm behandelten Gegenstände belehrt zu werden, sondern mehr aus sprachlichen und historischen Gründen; u. A. habe ich mir ein Verzeichniss der von ihm benutzten Schriften zusammengestellt. — Durch solche historisch-sprachliche Studien angeregt befreundete ich mich auch wieder mit der Zunz'schen „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums“, schrieb einen Brief an den Herausgeber [ob. Bd. I, S. 305—307], und begann Jost's Geschichte aufs Neue. Mit der syrischen Literatur beschäftigte ich mich gleichfalls, indem ich einen Theil des Barhebräus wieder las; meine mischnaitischen Arbeiten wurden wenig gefördert.

[5. 5. 31.] Ich habe ein sehr interessantes Buch „Nachträge zu Heine's Reisebildern“ gelesen. Trotzdem in diesem Buche Freiheit, Vaterland, Religion nicht mehr wie in den früheren Bänden desselben Werkes nur dazu da sind, um Gegenstände der Witzelei zu sein, sondern ein ernsterer Sinn vorherrscht, gesunde Poesie und wahrhaft künstlerische Darstellung z. B. englischer Verhältnisse erfreut, so sind mir doch Börne's Schilderungen mit ihrer begeisterten Liebe zur Freiheit, ihrem wuchtigen Ernste uud ihrem kräftigen Hasse sympathischer.

[7. 6. 31.] Sehr Verschiedenartiges hat mich in der letzten Zeit beschäftigt. Theilnehmend an allen Schritten, die für oder gegen Juden geschehen, suchte ich auch soviel wie möglich selbst mitzuwirken, richtete demgemäss briefliche Aufforderungen an meine Freunde und war kurze Zeit entschlossen, selbst gegen Paulus[1]) aufzutreten. Doch da ich in dieser Sache mehr theologisch als politisch gestimmt bin, so schrieb ich lieber einen Aufsatz über jüdisches Schul- und Rabbinerwesen, schickte ihn an Rossel nach Aachen für seine Monatsschrift[2]) und erhielt von ihm am 26. Mai die Antwort, dass er ihn

---

[1]) [Die jüdische Nationalabsonderung nach Ursprung, Folgen und Besserungsmitteln von H. E. G. Paulus. Heidelberg 1830.]

[2]) [Die Abhandlung ist wohl gedruckt worden, doch ist mir gerade der betr. Band der Rossel'schen Monatsschrift für Erziehungs- und Unterrichtswesen nicht

mit grossem Vergnügen aufnehmen werde und die Aufforderung mit meinen Sendungen fortzufahren. Durch diesen guten Erfolg ermuntert und erfreut darüber, etwas von mir gedruckt zu sehn, schickte ich ihm am 30. Mai einen zweiten Aufsatz ein, der die Beantwortung der Frage: „Sollen die Juden ihre Kinder in christliche Schulen schicken oder eigne errichten?“ [1]) zum Gegenstande der Betrachtung hat. Ich begleitete die Sendung mit einem Briefe an den Herausgeber [Br. 30. Mai 1831], der mir vorzüglich nöthig schien wegen der ziemlich judenfeindlichen Gesinnungen, die dieser in seinem Schreiben an mich aussprach.

[24. 9. 31.] Meine letzten Reden im Rednerverein waren 23. April: über den Grad der dem Alterthum gebührenden Achtung; 28. Mai: über den Messias, in welcher ich bei aller Frömmigkeit den Messiasglauben so darstellte, dass Niemand etwas National-sonderndes darin finden konnte; 9. Juli: über den Gedanken Gottes; 13. August: über die beim Eintritt ins thätige Leben vorzugsweise darzulegenden Eigenschaften des jüdischen Geistlichen; 24. September: über die Betrachtung des Lebens, mit Rücksicht auf die auftretende Cholera, besonders gegen Lebensverachtung und Lebensüberschätzung.

[Frankfurt, 15. 7. 32.] Ungefähr seit einem Jahre hat mein Tagebuch keine rechte, d. h. gerade für ein solches passende Nahrung bekommen [2]); ich will daher Einiges aus früherer Zeit nachholen. Im November v. J. äusserte meine Familie aufs Bestimmteste den Wunsch, dass ich nach Hause kommen sollte; ich gab nach und reiste Ende November nach Frankfurt, wo ich grade zur Hochzeit meines Bruders Jakob ankam. Nun äusserten sich mehrere Freunde ungünstig darüber, dass ich, ohne zu doctoriren, die Universität ver-

---

zugänglich gewesen; in den folgenden Bänden, die ich gesehen habe, wird G. unter den Mitarbeitern genannt.]

[1]) [Ist nicht gedruckt worden; eine andre pädagogische Arbeit aus dieser Zeit: über den Religionsunterricht in der Schule handschriftlich im Nachlass.]

[2]) [Viele Seiten des Tagebuchs sind nun mit critischen Bemerkungen über und gegen Maimonides, mit Urtheilen über die Schriften des Saadias und Bechai, mit Vergleichung des S. und M. mit Clemens und Tertullian, und besonders mit Auszügen aus und Bemerkungen zu Spinoza's theologisch-politischem Traktate angefüllt. Letztere bilden auch im Folgenden den Hauptinhalt des Tagebuchs. Diese Bemerkungen, welche auch den Hauptgegenstand der damaligen von Frankfurt aus geführten Correspondenz an die Bonner Freunde ausmachen, schienen, obgleich sie durch Originalität und Gelehrsamkeit ausgezeichnet sind, zum Abdruck an dieser Stelle ungeeignet.]

ätte, und dies gab meinen Brüdern Veranlassung, mich noch-
eselbe besuchen zu lassen. Da nun mein eigentlicher Zweck
toriren sein sollte und mich ausserdem die Bearbeitung der
wähnten (S. 38) Preisfrage beschäftigte, so sollte auch Alles,
diesen beiden Zwecken nicht in Verbindung stände, ausge-
werden, und mein Tagebuch musste dasselbe Schicksal theilen.
December kam ich zu meiner Freude und zur Freude aller
Freunde und Bekannten in Bonn an, verlebte dort den schön-
eil meines Lebens bis zum 12. Juni d. J. und glaube schwer-
s so bald wieder eine Zeit kommen werde, die mich so ganz
. —

Preisarbeit, die zum 3. Mai eingereicht werden musste und
ht wurde, hatte in Betreff des Inhalts völlig meinen Beifall,
in der Form, da sie lateinisch geschrieben werden musste,
tet unerquicklicher Mühe meinerseits und vieler Hülfe meiner
Hertz, Frensdorff u. A. nicht nach Wunsche aus. Ihr galt
auptbeschäftigung; durch zu vieles Sitzen zog ich mir aber
es körperliches Uebel zu, das mich etwas verstimmt machte.
olung gewährte mir die immer grössere Bekanntschaft mit
nern, das in Bonn bestehende Casino und vorzüglich die
Befreundung mit der Familie Oppenheim. An wohlgesinnten
tvollen Freunden fehlte es mir auch nicht; ausser Frensdorff
sich Heinrich und Salomon Hertz[1]) sehr eng mit mir,
Elias Grünbaum[2]) aus Rheinbaiern, ein philosophischer
t ernstem Willen und grossem Eifer für theologische Studien;
ai kam auch J. Dernburg[3]) aus Mainz, ein sehr liebens-
Mensch mit trefflichen Anlagen und vorzüglichem Charakter.
ich, trotz der kurzen Zeit unseres Zusammenseins, mich
befreundete.

Bestreben, auch in Bonn etwas zu wirken, ergriff mich und
n „Verein zur Beförderung der Bildung unter der hiesigen
Jugend" hervor, dessen Vorsteher ich wurde und dessen
ich mich mit voller Liebe hingab, wodurch ich später mit
n Zeloten in Streitigkeiten gerieth. In dieser Zeit wurde
binatsstelle in Hanau durch den Tod des dortigen Rabbiners

---

ben jetzt beide in Köln.]
tzt Rabbiner in Landau.]
embre de l'Institut und Professor des hébreu rabbinique an der Ecole des
des in Paris.]

erledigt und die Zeitungen brachten eine Aufforderung, sich mit genügenden Zeugnissen zu melden. Ich meldete mich, erhielt die Einladung auf den 16. Juni, predigte daselbst und lebe nun hier, eine Entscheidung in dieser Angelegenheit erwartend, in wehmüthiger Erinnerung an die schöne Bonner Zeit.

[3. 8. 1832.] Heute erhielt ich für meine Arbeit den Preis.

[Die Aussichten in Hanau zerschlugen sich, Geiger erschien den Hanauer Juden nicht fromm genug; er selbst konnte ihnen, die in Leben und Gesinnung durchaus dem Alten ergeben waren, keinen Geschmack abgewinnen. Doch schneller, als er gehofft hatte, bot sich Gelegenheit zu einer praktischen Thätigkeit; von dem Frankfurt benachbarten Wiesbaden aus wurde er zu einer Probepredigt eingeladen; schon am 21. November 1832 wurde er dort zum Rabbiner gewählt und trat alsbald sein neues Amt an.

Aber bereits in Bonn hatten sich wichtigere Lebensbande geknüpft. Geiger verkehrte mit mehreren seiner obengenannten jungen Freunde in dem Hause des Kaufmanns Is. Oppenheim (gest. 1875), dessen Frau Henriette (gest. 1877), eine durch reichen Verstand und tiefes Gemüth ausgezeichnete Frau ihr Haus zu einem Mittelpunkt anspruchsloser und fröhlicher Geselligkeit zu machen gewusst hatte. In diesem Hause lernte er die beiden Schwestern des Hausherrn Emilie und Franziska kennen, zwei junge Mädchen, die durch liebliche Anmuth, Empfänglichkeit für Bildung und unversiegbare Fröhlichkeit ihn und seine Genossen mächtig anzogen. Emilie wurde seine Gattin, die bis zu ihrem Tode (6. December 1860) aufs Innigste mit ihm verbunden war, Franziska seine Freundin, die ihm und später seinen Kindern in fröhlichen und traurigen Zeiten zur Seite gestanden, und unermüdlich aus dem reichen Born ihres edlen Herzens Labung und Erquickung gespendet hat.

Wenige Monate nach der Uebernahme der Stelle in Wiesbaden, am 6. Mai 1833 bot Geiger Emilie seine Hand an, am 25. Mai fand die Verlobung statt. Sieben Jahre dauerte der Brautstand; die Ehe konnte erst am 1. Juli 1840 geschlossen werden, theils weil die Stelle in Wiesbaden zu schlecht besoldet war, theils weil die Judenordnung von Frankfurt nur eine bestimmte Anzahl jüdischer Ehepaare jährlich gestattete. Der während des Brautstandes eifrigst geführte Briefwechsel ist vollständig vernichtet.]

Briefe.

1.

An Dr. M. A. Stern in Göttingen. Bonn, 12. December 1830.

Noch ehe ein neues Jahr beginnt, wünsche ich Dir die Versicherung meiner nie veraltenden aber immer durch neuen Zuwachs gestärkten und befestigten Freundschaft zu geben. Es kann eigentlich von dieser im wahren Sinne des Wortes erst dann die Rede sein, wenn der Charakter sich gestählt, wenn die Grundsätze nicht mehr umherflatternd und Bilder der Phantasie sind, wenn vielmehr das ganze Wünschen und Wollen, die ganze geistige Thätigkeit und die ganze aus ihr abgeleitete Handlungsweise ernst und fest auf einen Punkt sich richtet und das Bestreben, in dem sich die verschiedenartigsten einzelnen Neigungen vereinigen, klar und deutlich vor das Bewusstsein tritt. Nur dann erst, wenn die Hauptpunkte im menschlichen Gemüthe nicht mehr der Wandelbarkeit unterworfen sind, kann auch von einer unwandelbaren Liebe die Rede sein, da sie sich nicht auf Zufall und Gelegenheit, auf äussere Anlockungen mehr stützt. Diesen Punkt glaube ich nun erreicht zu haben, immer mehr consolidirt sich mein ganzes Wesen und rundet sich zu einem Gleichartigen; die verschiedensten Neigungen und Bestrebungen nähern sich einander und befreunden sich, ich sehe einen Zielpunkt vor mir und suche meine Beschäftigungen hauptsächlich zur Erreichung desselben einzurichten. Wenn also früher bald dieses Gefühl durch den Umgang mit diesem angeregt wurde und bei dem Uebergewichte desselben in damaliger Zeit auch jener Freund den Vorrang behauptete, zu einer andern Zeit anders; so ist es jetzt, wo bei angestrebter innerer Harmonie auch Gleichheit und Unveränderlichkeit in der Freundschaft versprochen werden kann. Und so zeigte mir der zwar kurze Umgang während dieser Ferien mit Dir, dass wenn ich früher bloss gern mit Dir zusammen war, mich jetzt ein innigeres Sehnen Dir anschliesst, wärmere Gefühle mit Dir verknüpfen.

Die praktisch philosophische Seite, die seit meiner Jugend in meinem Innern vorherrschend war, und deren Theile, freilich abgerissen nnd unsystematisch, mich immer in meinem Denken beschäf-

tigten, klar zu ergreifen und aufzufassen, ist nun mein Hauptstreben, und durch ihre Erkenntnisse einst im Leben für Verbreitung wahrer Religion und Tugend, Verbannung falscher Ansichten, Unterstützung echter Gewissensfreiheit und Ausrottung jener schädlichen Auswüchse, die sowohl im Mittelalter als auch in unserer Zeit das Leben so manches wackern Mannes wegen seiner Geburt von einer jüdischen Mutter verkümmerten, wenn auch nur Geringes wirken zu können, welch ein herrlicher Lohn würde dies für mich sein. Philosophische Erkenntniss der Moral, worunter auch Politik und Religion mit ihren Hülfswissenschaften, Kenntniss des jetzigen und früheren Zustandes (wahrlich auch in der jüdisch-deutschen Bedeutung!) der jüdischen Religion, als deren Hülfswissenschaften die Orientalia eine grosse Stelle einnehmen, sind daher neben den für allgemeine Bildung nothwendigen Studien meine vorzüglichste und wahrhaft erquickende Beschäftigung. Demnach habe ich mir folgende Collegien für dieses Semester ausgewählt: Metaphysik, Physik, Rhetorik, arabische Sprache, Geschichte der Philosophie und Psychologie und alle belehren und erfreuen mich wahrhaft. — Ausserdem lese ich mit Scheyer, der mich darum ersucht, eine Einleitung in die Philosophie nach Herbart, beschäftige mich ungefähr 7 Stunden der Woche in Verbindung mit Freunden mit Thalmud und gebe einigen Unterricht, theils aus Freundschaft, theils zur Verbesserung meiner pecuniären Verhältnisse. Du kannst Dir denken, dass ich auf diese Weise meine Zeit als das höchste Gut betrachten muss und sie also aufs Beste anzuwenden bestrebt sein werde, und ich darf es auch wohl sagen, dass ich bis jstzt mit grossem Fleisse, der mir durch innige Liebe zum Studium angenehm war, gearbeitet habe, indem ich auch den Anbau auf dem Felde der Sprachkenntniss, sowohl des Classischen als auch des Hebräischen und Syrischen keineswegs vernachlässige. Du kennst ferner meine Gesinnungen zu gut, als dass Du glauben solltest, wissenschaftliche Bestrebungen könnten mir die Ereignisse der Zeit aus den Augen rücken, und Du wirst wohl überzeugt sein, dass die Regungen gesetzlicher und auf Ordnung ruhender Freiheit und gesteigerter und endlich mehr und mehr zum Bewusstsein gebrachter Würde des Menschen nicht kalt und spurlos an mir vorübergehen, dass vielmehr ein jedes ruhige und besonnene Wort, das aus dem Munde eines edeln freien Mannes hervorgeht, mich entzückt und helle Flammen in mir auflodern lässt, dass die immer noch in ihrer Verblendung einherkeuchenden, mit Aktenstaub und Kanzleistreusand überschütteten deutschen

tsmänner sowohl, die immer noch in zaghaftem Misstrauen
egen den nicht mit von ausgestatteten oder mit dem heiligen
der Taufe hochgebenedeiten Menschen, theils aber aus schlechter,
r, engherziger und selbstsüchtiger Gesinnung eine geisttödtende
e edle Herzensregung unterdrückende Knechtschaft aufrecht
n bemüht sind, als auch die Zügellosigkeit einer bald durch
yrannei empörten, bald durch fluchenswerthe Jesuiten unter
eine der Freiheitsliebe verführten Menge jene Unvollkommen-
den irdischen Dingen und jenes schwere Geschäft, den Mittel-
ftig zu betreten und zu behaupten, mir deutlich vor Augen
Und hier mit eingreifen zu können, hier durch Wirksamkeit
Gemüther, durch Hinweisung auf die scharf begrenzte Linie
ch muthiges Beispiel sich ein bleibendes, wenn auch von den
unberücksichtigtes und übergangenes, Denkmal in der Ge-
setzen zu können, welch eine Seligkeit, welch ein unvergäng-
ohn! Und einer solchen Zeit, in der solches Wichtige vorfällt,
solche Umgestaltung und solches Fortschreiten sichtbar ist,
dig zu machen, so zu wirken, dass, wenn wir im Alter noch
höneren, edler belebten Richtung gewahr werden, wir sagen
auch ich habe nicht müssig die Hände in den Schooss ge-
ich ich habe vielleicht Dies und Jenes angeregt, diesen und
eim gepflegt, dieses und jenes Bemühen unterstützt, diese und
e That ins Leben gerufen — sollte dies nicht das Streben
len nicht ganz von der Natur Vernachlässigten sein? sollte
ne kräftige Jugend, mag ihre Richtung auf diesen oder jenen
ehr und hauptsächlich gerichtet sein, darin ihren Vereinigungs-
inden und sich dazu eifrig und kühn verbinden, dahin zu
nach Kräften und nicht durch kleinliche Sorgen des Lebens,
rch engherziges Bemühtsein um irdisches eigenes Wohl, nicht
nkämpfen gegen Gemeinheit und Gleichgültigkeit, die sich
gegen jene wichtigen Angelegenheiten eines jeden Menschen
in diesem Bestreben zu erschlaffen? — Und wenn ich dann
dass ich noch fern von einem jeden Einflusse lebe, dass ich
rbereitend für künftige Wirksamkeit arbeite, dann erweitert
rkt sich mein Eifer, mich auszurüsten mit allen denjenigen
die mir jenen Krieg erleichtern und in jenem Lebenskampfe
hützen. —

tärkt an Körper und Geist füge ich nun noch Einiges hinzu.
mgang ist nicht sehr ausgebreitet, was mir auch meine

Ochserei gebietet; ausser der jüdisch-theologischen Fakultät und einigen jüdischen Medicinern kenne ich auch einige christliche Studenten recht genau und freue mich ihrer liberalen und vorurtheilsfreien Gesinnung. Bei allen unseren jüdischen Theologen findet sich, bei einigen sogar mit strenger jüdischer Religiosität, die theils aus Beschränktheit, theils aus Begriffen, die sie mit der jüdischen Religion zu verbinden sich gewöhnt haben, herrührt, verknüpft, ein freier philosophischer Anflug, der sie doch auf Bedürfnisse der jetzigen Zeit aufmerksam macht. Du wirst wohl nicht zweifeln, dass ich, soweit es mir meine Umstände und Behutsamkeit erlauben, das Meinige beizutragen suche, um der Aufklärung Raum in ihren Gemüthern zu verschaffen, und so habe ich erst neuerdings durch einen Vortrag in unserem Privatrednerverein über die Pflichten des jetzigen Geistlichen, die Pflicht, die Wahrheit unumwunden herauszusagen und nicht unverzeihliches Misstrauen gegen die Geistesfähigkeiten des gewöhnlichen Menschen zu hegen, indem die wahrhaft religiösen Ideen einer jeden menschlichen Brust eingegraben sind, vorzugsweise hervorhebend, [oben S. 33] gewaltigen Rumor in der Fakultät angefangen und sicherlich manches Schlummernde angeregt. Und so können wir auch wohl von dieser Seite der schönen Hoffnung leben, dass es endlich in Israel tagen wird und dass auch die jüdischen Geistlichen die Zeitendlich würdigen werden. — Arabische Sprache beschäftigt mich auch ziemlich und ich glaube sie dieses Mal mit rechtem Nutzen zu betreiben; wir lesen etwas ziemlich Schweres und es geht mir, Gott und meiner jüdischen Abkunft sei Dank, recht gut darin. So viel musstest Du von mir über mich hören; aber ich halte dies eben für das wahre Zeichen echter Freundschaft, Alles, was im Herzen sich regt, Wünsche, Hoffnungen, Bestrebungen und Gesinnungen einander mitzutheilen.

2.

An Hofrath Paulus in Heidelberg. Bonn, 16. Januar 1831.

Hochwürdiger, hochwohlgeborener Herr! Die Ueberzeugung, dass nur eine wahre, vernunftgemässe religiöse Bildung das Glück einer Gemeine gründen, dass diese nur durch Anregung und kräftige Förderung der Geistlichen Statt finden könne, hat mich stets so durchdrungen, dass ich in allen Lagen meines Lebens auf diejenigen unter meinen Glaubensgenossen, die theils schon geistliche Stellen

ten, theils sich zur Uebernahme solcher vorbereiteten, meinen
arf, ihre Gesinnungen und ihr Streben prüfend, ob nach Ver-
des Lichtes oder nach Stützung des Eiteln sie sich sehnten,
fand ich leider, dass fast Alle, bald aus verkehrten Ansichten,
s Mangel an gründlicher Wissenschaft, bald sogar aus eng-
, kleinlichen Absichten alle Gewalt, die ihnen verliehen wurde,
wendeten, das Herkömmliche ohne Unterschied zu erhalten. So
e ich mich vorzüglich, als ich im Sommer 1829 die Universtät
erg besuchte, dort jüdische Theologen zu finden, die so in
iss wandelten und kaum eine Spur von der belebenden Nähe
chwürden zeigten. Weniger Heuchelei als wirkliche Verkehrt-
d Unwissenheit leuchtete mir als der Grund entgegen und das
der Theologie selbst wurde mir durch den Gedanken, einst
vielen Hindernissen, die mir von solchen Geistlichen in den
legt werden würden, kämpfen zu müssen, verbittert, und ich
mich den orientalischen Sprachen zu, immer mit Kummer
s herrliche, nun mit Disteln überzogene Feld heilsamer Wirk-
hinblickend. Jedoch hatten mich am Ende dieses Sommers
andere Umstände, als auch die praktische Richtung meines
genöthigt, wiederum auf der Universität Bonn einer Aus-
für den Beruf des Theologen nachzustreben, und wie erfreut
, als ich hier auf Mitstudirende traf, die ein reger wissen-
cher Eifer und ein rühmliches Streben nach der Wahrheit
. Da ward ich wieder mit neuem Muthe begabt und nicht
cken konnte mich mehr die Seichtheit vieler jüdischer Theo-
m Badenschen Lande, aber wohl schmerzen. — So neuerdings
m angeregt, konnte ich den Wunsch nicht unterdrücken, die
die so schön in Formen sich darstellt, in ihrer wahren Gestalt
cken und auf ihre Blössen hinzuweisen. Da ermuthigte mich
er Gedanke an Sie, leuchtendes Vorbild und würdiger Ver-
r der Wahrheit und des Lichts, dass Ihnen bei dem Streben,
das Gute zu befördern und das Wahre zu vertreten, selbst
lche Aufdeckung lieb sein und es Ihnen vielleicht gefallen
, diesen Aufsatz in Ihrem Sophronizon einzurücken. Grosser
dem zu nahen es mir einst vergönnt war, ich bitte Sie, um
he der unterdrückten und sehr irregeleiteten Menschheit willen,
en Sie denselben einer Stelle in Ihrem trefflichen Werke, und
Sie einiges Anstössige darin finden, so möchte sich vielleicht
üte auch dahin erstrecken, dasselbe wegzuräumen und zu ver-

bessern, bedenkend, dass ich jung auf die Kampfbahn getreten bi
und einzig und allein mich der innige Trieb zur Beförderung de
Wahrheit dorthin gerufen. Ueberzeugt von der Gewährung dies
Bitte, wage ich noch diese, dass Sie mir das Blatt, worin diese Be
leuchtung eine Stelle findet, gütigst zusenden möchten. Gestützt a
Ihre Güte und durchdrungen von Gefühlen der Ehrfurcht und u
begrenzten Hochachtung unterzeichne ich mich

Ew. Hochwürden ergebenster

Abraham Geiger.

N. S. Ich erlaube mir noch die Bitte, weder dieses Brie
noch meines Namens erwähnen zu wollen, da dieser Aufsatz, vie
Missdeutungen ausgesetzt, mir manche Unannehmlichkeiten zuzie
möchte.

3.

An Rabbiner Hirsch in Oldenburg. Bonn, 6. April 183

Das Schriftchen von Riesser [oben S. 38] haben Sie wahrsche
lich gelesen, wo nicht, so eilen Sie ja es zu lesen, denn es ist e
kräftige Erweckung für den immer mehr sinkenden Gemeinsinn. Wa
scheinlich auf seine Ermunterung haben (wie mir ein Freund a
Frankfurt schreibt) „die Juden in Frankfurt, Karlsruhe, der Pf
und noch anderswo Vereine gebildet und sich kein geringeres Z
gesetzt, als die völlige Emancipation der Juden in Deutschl
zu erringen.“ Schnell nun war die Nachricht unter den hiesig
Juden verbreitet und Eskeles hat sich nach Frankfurt gewan
um genauere Kunde davon einzuziehen und, wenn sich die Sa
bestätigt, was nicht zu bezweifeln ist, werden sich die hiesig
anschliessen. Auch sind die Badenschen Juden schon beim Gro
herzoge mit der Bitte um völlige Gleichstellung eingekommen. –
Sie, ein Hort Israels und gewiss nicht der Letzte, der den Jud
endliche Befreiung von den drückenden Fesseln wünscht, die ja bl
allein die geistige Entwicklung fördern und zum wahrhaft geistig
Leben führen kann, werden Sie nicht auch sich der Sache annehm
wenigstens auch das Anschliessen Ihrer Gemeinde bewirken, dam
endlich der sittenverderbende Wucher ausgetilgt werde, dass endlic
wahre Bildung eindringe und jenes elende, seichte Wesen, das sowol
durch Gleichgültigkeit gegen alles Höhere bei einem blossen Handels-

s auch durch Mangel an Gelegenheit zu gediegener Ausbildung
, aufhöre und Israel sich seiner würdigen Bestimmung nähern
Ihre Gemeinden haben gewiss geringe Mühe mit Erlangung
llen Rechte, da der Grossherzog sowohl einen sehr liberalen
s auch sehr viele Milde gegen die Juden beweist. Möchten
Juden des ganzen Deutschlands endlich ihrer schmählichen
chaft durch Bemühungen jeder Art ein Ende machen, und
sie können es in der jetzigen freisinnigen, sich kräftig ent-
len und voranschreitenden Zeit! Halten Sie diese Angelegen-
ht für weltlich und Ihrem Stande nicht angemessen, denn
icht geistige und körperliche Freiheit auf's Genaueste zu-
und hat uns nicht die Geschichte in ihrer Hinweisung auf
the der Juden in Spanien und auf die mittelalterliche
iss derselben in Deutschland hinlänglich belehrt? Wenn Sie
Scherflein dazu beitragen können, welch ein Lohn wartet
. . . . —

rzüglich ist eine grössere Richtung zum Philosophischen
die Betrachtung aller Dinge von diesem Standpunkte aus
s mir dieses Semester brachte. Es hat sich dadurch eine
sowohl in meinem Gemüthe, als in meinen Arbeiten ergeben,
t anders als fruchtbringend sein kann. Nicht wahr, liebster
Sie müssen mich bei unserm ersten Zusammentreffen, da ich
die Fesseln philologischer Kleinigkeitsjagd geschlagen war,
ft für sich ausgelacht haben. Freilich hat sich nun das
e hieran gar nicht verloren, aber Alles ist doch einem höhern
untergeordnet und die kleinste Bemerkung in der Sprache
neues Leben durch Zurückgehen auf ihren Ursprung aus dem
ichen Geiste und wie hierin sich gerade die eigene Ansicht
ge und des Lebens bei jedem Volke abspiegelt. — Frensdorff
leben im schönsten Einklange und vergnügter Freundschaft
rimmigen Disputen über ein Chatef segol u. ä. zusammen.
d dieser Ferien lesen wir zusammen die Kant'sche Kritik bei
rik, ich lese mit zwei meiner Mitarbeiter im arabischen Wein-
en Koran, habe für mich wieder den More Nebuchim begonnen,
mit vielem Vergnügen (in literarisch-historischem Sinne) fast
nde des ersten Theils gelesen. — Dr. Lövy, Rabbiner in Ulfeld,
er dem Streite zweier Partheien mit dem grössten, fast un-
iblichen Pompe zum Rabbiner in Fürth eingesetzt worden,
en Sie in Fürth! — Unser Privat-Rednerverein blüht herrlich

fort, obgleich er noch keinen Zuwachs erhalten, und theils in frei
theils in geschriebenen Reden übt sich die oratorische Muse Ihr
Freunde und zum grossen Theile fangen letztere wieder an, die Ob
hand zu gewinnen.... Was ich mit der „Realisirung einer Hoffnung
gewollt, weiss ich wirklich jetzt nicht, aber Sie, Bester, wissen j
dass meine Hoffnung sich jetzt gar nicht auf die Erlangung ein
Stelle und wahrscheinlich bloss auf irgend eine Befähigung sich be
zieht.... Ich habe vor einigen Tagen mit einer ganz eigenen A
von Vergnügen ein Buch gelesen, dessen Lesung ich von Ihnen wo
auch wünsche. Es heisst: „Philosophie der Geschichte oder über d
Tradition. Frankfurt a. M. Verlag der Hermann'schen Buchhan
lung. 1827." Es ist, wie ich weiss, von Prof. **Molitor** in Frankf
Man bekommt durch dasselbe eine so merkwürdige Anschauung v
mystischen Treiben der neuern Zeit und es hat nach meiner viell
in diesem Punkte am meisten von Ihnen verschiedenen Ansicht e
so auffallende Nebeneinanderstellung tiefer und würdiger Ideen neb
barocken Geistessprüngen, dass es gewiss psychologisch merkwür
ist. Leben Sie wohl.

4.

An Schulrath Rossel in Aachen. Bonn, 30. Mai 18

Hochgeehrtester, wohlgeborener Herr! Ihre werthe Antwort v
24. l. M. hat mich zu sehr und zu tief schmerzlich und freudig
gleich ergriffen, als dass ich mir nicht erlauben sollte, Ihnen
Wirkung, die sie auf mich hervorbrachte, mitzutheilen. Es ist lei
sehr wahr, dass alter Sauerteig und neue Gemeinheit unter den Ju
schlechte Folgen haben; aber ich glaube nicht, dass Sie es auch
einem Dienen des Götzen Vortheil oder einer blinden Vorliebe
meinen Stand zuschreiben werden, dass die völlige Rücksichtslosigk
auf die Wahl tüchtiger, d. h. echt wissenschaftlich gebildeter Rabbin
grossentheils daran Schuld habe. Bedenken Ew. Wohlgeboren do
wenn ein Rabbiner, ganz vom bösen, altthalmudischen Geiste b
sessen, ganz abgewandt vom wissenschaftlichen Streben, der einz
geistliche Vorsteher ist, die Gemeinde aber, theils durch Leic
sinn, theils auch durch einige, wenn auch halbe Wissensch
lichkeit, wie man sie bei dem gewöhnlichen Manne nicht and
erwarten kann, jene Gesetze als albern belächelt und so, von all
Religionsunterrichte entblösst, heranwächst: ist es da zu verwunder
wenn Leichtfertigkeit und Gleichgültigkeit gegen Religion und Sitt

einreisst? — Freilich ist dies nun bei Männern von ge-
wissenschaftlicher Bildung nicht so sehr zu befürchten, aber
lte ein Jude dazu gelangen, da ihm die Wege, durch Ge-
eit eine Stelle zu erhalten, erschwert sind, und wie Wenige
die, ohne von Jugend an den Weg der Wissenschaft zu
einen solch' innigen Trieb in sich verspüren, der ihnen alle
ten und alle pekuniären Verhältnisse ausser Augen zu setzen
ja, wie Wenigen gestatten es ihre Umstände, und diese
, wie oft hängen sie nicht von ihrem eigenen Willen ab! —
dazu den Staat bewegt, dass er Männer, die sich tüchtige,
ie Gelehrsamkeit erworben haben, wegen ihrer Religion nicht
rten Aemtern gelangen lässt, ist mir wahrlich unbegreiflich.
Juden in wissenschaftlicher Hinsicht viel leisten können, dess
Spinoza, der Glasschleifer, Mendelssohn, der Commis sein
dess zeugen die vielen getauften Juden, die Professuren an
hen Universitäten haben, und ich brauche Ihnen wohl bloss
sten Gans, den Orientalisten Benary in Berlin, den Ge-
orscher Leo in Halle, den Historiker Löbell an hiesiger
ät zu nennen; und wie Viele nun, die vielleicht Zierden der
haft geworden wären, müssen, da sie entweder bei der Taufe
t zu Glaubensmeinungen bekennen wollen, denen ihr Herz
, oder weil Rücksichten für Familie und Freunde sie zurück-
mit gebrochenem Herzen den geliebten Musen ein Valet sagen,
ihnen verhassten Handel sich zuzuwenden. Dass dieses so
nte ich Ihnen mit vielen Beispielen belegen. Erlauben Sie,
auch mich anführe. — Seit meinem dreizehnten Jahre, da
eklärtere Religionsansichten gewann und den Stand eines
Theologen bloss von der lästigen Seite zu betrachten mich
, war ich fest entschlossen, Orientalist zu werden, welchen
ss ich meiner Familie verbergen musste; in Heidelberg, wo
Sommer 1829 zubrachte, hatte ich mich fast ganz der
e abgewandt. Dank dem Rathe der Vorsehung, die meine
ng änderte und mir anrieth, den wüsten Steppen Arabiens
entziehen und dem heiteren Reiche der Philosophie und
r Wirksamkeit mich zuführte! Aber gesetzt, ich hätte mich
tschliessen können, Theologe zu werden, die Schwierigkeiten
ir zu bedeutend gewesen: was hätte ich anders thun können,
eder in den Schooss der auf Erden allein selig machenden
überzugehen, oder, was wahrscheinlicher ist, zu handeln und

zu schachern? Freilich hätte die Wissenschaft dabei Nichts verloren, aber eine Menschenseele wäre zu Grunde gegangen, und diese diene bloss als Beispiel für Andere, die der Welt in manchem Kreise mehr nützen könnten. — So lange man wahre Sittlichkeit und Religion nicht durch gebildete Rabbiner, Wissenschaftlichkeit nicht durch Unterstützung jüdischer Gelehrter emporhebt, nun so lange wundere man sich auch nicht über den Mangel dieser, im Gegentheile, man bewundere die sittliche und geistige Würde des Menschen, wenn uns ein Jude begegnet, der, von tiefer Sittlichkeit durchdrungen, mit Wissenschaften vertraut ist, man bewundere den Schöpfer solcher Würde! Dass aber auch ungeachtet der Zurückgesetztheit in Deutschland solcher Juden, vorzugsweise in grossen Städten, wie Berlin, Hamburg, meiner Vaterstadt Frankfurt, nicht wenige sind, darf ich ohne Furcht sagen. — Sehen Sie hin auf die Juden, die in Spanien unter den Mauren lebten! Da blühte Kunst und Wissenschaft in hohem Grade, da lebten Männer, von echt philosophischem Geist beseelt, und wären nicht Ferdinand und Isabella, jene grausamen Verbreiter der Religion der Liebe, so lieblos gegen sie verfahren, sie wären zu einem Punkte gelangt, der dem Namen der Juden ewige Achtung verschafft hätte. Selbst jetzt noch zeichnen sich die Nachkommen jener Vertriebenen, unter dem Namen der portugiesischen Juden bekannt, durch einen schönen Culturstand aus. Geben Sie also Ihre Ansicht nicht auf; wirken Sie vielmehr dahin, dass jene Missbräuche von Seiten des Staates aufhören und Sie werden dann gewiss mit Freuden die Früchte Ihres edeln Strebens erkennen. — Ich lasse wieder einen kleinen Aufsatz beifolgen [vgl. oben S. 39, A. 2], und bitte Ew. Wohlgeboren sowohl um dessen Aufnahme, als auch um das Heft, in dem er seinen Platz findet.

5.

An Herrn Salomon Geiger in Frankfurt. Bonn, 4. Juni 1831.

Es freut mich recht sehr, dass Du im letzten Briefe einen Punkt berührt hast, auf den ich ohnedies nunmehr in einem der nächsten Briefe gekommen wäre, wenn auch in einer etwas verschiedenen Art. Schon seit einiger Zeit nämlich hatte ich den festen Entschluss, nach Beendigung meiner Studien an der hiesigen Universität, die wohl nicht vor Ende des nächsten Semesters eintreten wird, nicht nach Frankfurt, als meinem Aufenthaltsorte, zurückzukehren, sondern mir

andere grosse Stadt, die mir zugleich für Bildung jeder Art
förderlich werden könnte, auszuwählen, etwa Berlin, München,
aris. In einer solchen durch Empfehlung vermittelst einer
erstelle und Privat-Unterrichts ein Auskommen zu finden,
nicht für sehr schwer, und ich hätte dabei, ausser dem zu
Bekanntsein in der Vaterstadt, auch noch den Nutzen einer
Entwicklung meiner Gesinnungen. In einer jeden grossen
det jetzt natürlich ein Conflict der Meinungen Statt, in
sich für eine Parthei zu entscheiden die Fremde nicht
vohl aber die Vaterstadt, wo ein jeder Schritt mehr beobachtet,
Wörtchen mehr gedeutet wird, unumgänglich macht. Eine
tscheidung aber ist theils bei Erreichung eines Mittelwegs
Partheien ungenügend, theils auch ist sie für einen solchen,
im Leben wirksam aufzutreten sucht, vor dem Dasein eines
kreises nicht sowohl in politischer Hinsicht schädlich, als
späteren Wirksamkeit in den Weg tretend. Es muss nicht
tritt eines Amtes von vorn herein eine gewisse Anzahl mit
len gegen den Charakter und die Denkart des Antretenden
sein; vielmehr sollen die Erwartungen gespannt sein, so dass
ann vielleicht gelingen könnte, eine solche Partheisucht ganz
und beide Theile nachgiebig und milde mehr eine Ver-
ng, als einen Sieg ihrerseits und gänzliche Niederlage von
s Andern wünschten. — Freilich wäre nun das unmittelbare
en von der Universität in eine Stelle aus diesen Gründen
um so viel wünschenswerther, und ob ich gleich meine
n nur zu gut fühle, so traue ich mir doch auch wohl die
durch beharrlichen Fleiss die Lücken auszufüllen, wozu mir
e Musse genug bieten würde. — Mein Entschluss ist dem-
weder, wenn es gelingen sollte, plötzlich von der tiefsten
mkeit hervorzutauchen oder mich an einen andern Ort zu
— Aus einer Deiner Aeusserungen erkenne ich, dass Du
zwar noch nicht bestimmt ausgesprochenen Wunsch zu
billigst. Zwar ist der Doctortitel in der jetzigen Zeit
hen grosser Gelehrsamkeit, aber theils verlangt es nun ein-
re Zeit, theils ist der Titel an unserer Universität nicht so
ass mir ein gutes Examen um so grössere Freude und be-
ren Vortheil verschaffen würde.

6.

An Herrn L. Braunfels in Frankfurt. Bonn, 14. Juni 18

Ich habe den Gedanken einer Zeitschrift, die das Wohl der J sich zur vorzüglichen Aufgabe macht, gleich als ich ihn hörte — Anfange dieses Semesters — mit der grössten Begierde aufge und da mir Hochstädter davon schrieb und die DD. Creizen und Weil als Redaktoren nannte, so bot ich meine Hülfe für j Angelegenheit solcher Art an, indem ich ihm zugleich einen Auf über das Badensche Rabbinerwesen [vgl. oben S. 47] beilegte. ich höre, dass Du Haupthahn sein sollst, biete ich nochmals m Küchleinsmithülfe mit der grössten Bereitwilligkeit an, bloss um Freiexemplar bittend.

7.

An Rabb. Ullmann in Coblenz. Bonn, 20. Sept. 18

Im Ganzen sehe ich es jetzt ein, und Deine Nachrichten stätigen es klärlich, dass, wenn das jetzige Judenthum mit al seinen Gliedern einer Reform entgegengebracht werden soll, dies den leisesten, bedächtigsten Ameisenschritten geschehen darf, was sollten endlich diese kleinen Aeusserlichkeiten nützen? Geli ein Schritt nicht, den ich Dir später mittheile, so ist das Ga was sich thun lässt, bloss Folgendes. Der Geistliche hat sowohl der Kirche, als in der Schule immer positiv zu wirken, d. h. richt Einsichten zu verbreiten, Wahrheiten gangbar zu machen und Sinn der Juden aufzuklären, ohne hiermit das negative Princip verbinden, d. h. ohne zerstören zu wollen; er lasse diese Gegens die von ihm verbreitete Wahrheit nämlich und den bestehenden thum, in den Gemüthern der Einzelnen im Kampfe sein, und ge es nicht, dass der letztere wirklich Irrthum sei, bis er gegründ Hoffnung hat, dass eben dieser Gedanke schon von selbst im Ko eines Jeden angeregt wurde, und dann trete er bloss bestätigend Aber selbst hiergegen welch ein unmässiger Widerstand lässt si selbst wenn diese Gemeinde einmal auf diesen Wankzustand gebra ist, vielleicht von anderen orthodoxen Rabbinern denken, die d sehr leicht dies Spiel entdecken, errathen und die noch unstäten G müther auf die Folgen, mit denen sie sich noch befreundet hab aufmerksam machen können! Vorzüglich ist dies zu befürchten,

solche mit Kenntnissen ausgerüstet, zugleich mit der genauen Einsicht in die Bestrebungen des neuen Rabbiners versehen, auftreten können; Hirsch, Frensdorff, selbst Hess, würden vielleicht gegen uns keine Schritte thun, weil sie zu uns Zutrauen haben, aber lassen sich auf anderen Universitäten keine solchen denken? Jedoch darf dies nicht entmuthigen, und diese Muthlosigkeit kenne ich gewiss am Wenigsten, denn ist einmal mein Spiel verrathen, dann mögen sie es fühlen, dass es verrathen ist und sie mögen es dann bedauern, mich zu diesem Schritte der Entlarvtheit und der unmehrigen Entlarvung ihrer gezwungen zu haben. — Ich glaube aber, es giebt einen anderen Weg, und wenn ich meine Gesinnungen behalte, so wird, diesen zu verfolgen, die Aufgabe meines Lebens sein. Dieser heisst: Trennung. Die Sache ist nämlich diese: Die Juden eines ganzen Staates, die sich im Herzen vom Thalmud losgesagt haben, sollen auch laut dasselbe thun und von ihrem Staate die Erlaubniss zur Bildung einer besonderen Gemeinde fordern. Halte diesen Plan nicht für abenteuerlich, er ist sehr einfach und leicht ausführbar. Ich habe einen Aufsatz hierüber geschrieben und denselben einem Blatte, das ein guter Freund von mir [Braunfels, oben S. 54] unter dem Titel: „Volks- und Anzeigeblatt für Mitteldeutschland“ redigirt, zugesandt; sobald ich es zugeschickt bekomme, werde ich Dir die Nummer, welche denselben enthält, mittheilen. Wenn wir diesen ungestalten und uns entstellenden Koloss abgelegt haben, dann können wir auf religiöses und bürgerliches Wohl mit gerechter Hoffnung warten. Um Dich noch mehr vom Gedanken der Abenteuerlichkeit abzubringen, den ich sehr in Dir befürchte, theile ich Dir noch Folgendes mit: Ich war vor einigen Tagen mit meinem Aufsatze beim Dr. Wolf, sprach mit ihm hierüber fast zwei Stunden; er, der dem Taufen nicht so abgewandt ist, wie ich es bin, kann freilich nicht diese Wärme dafür haben, aber dennoch bemerkte er, dass, wenn er diese Ueberzeugung hätte, dass diese getrennten Juden begründete Hoffnungen auf bürgerliche Gleichstellung hätten, er dazu kräftigst mitwirken würde. Er rieth mir deshalb, den Eindruck, den der Aufsatz in Frankfurt hervorbringen würde, abzuwarten, ebenso in den constitutionellen Staaten, wo die bürgerliche Gleichstellung leichter durch die Kammern erobert werden kann, als von dem pietistischen Könige von Preussen, den vielleicht bloss das Beispiel Anderer ermuntert. Auch ich bin sehr begierig, ob die Sache einen Fortgang haben kann; willst Du mein Verbündeter werden? Ein Aufsatz der

Art, der die Nachtheile hervorhebt, welche die gewaltsame Verbindung dieser zwei so ganz getrennten Theile hervorbringt sowohl in Beziehung auf das religiöse und sittliche, als auch bürgerliche Leben der nichtgläubigen Juden, jedoch letzteres in geringerem Maasse beachtet, weil es dann fast blosser Eigennutz und nicht wahrhaft religiöses Streben scheinen könnte, ein solcher Aufsatz, sage ich, in ein Mainzer Blatt eingerückt, wird gewiss auch seine Wirksamkeit nicht verfehlen. Ich werde Dir meinen Aufsatz im Manuscript einschicken; es steht dann bei Dir, ob Du ihn oder einen andern, ihm an Inhalt ähnlichen einsenden willst.

8.

An Stud. El. Grünbaum in Bonn. Frankfurt, 4. Juli 1832.

. . . . . Meine vorzüglichste Beschäftigung ist jetzt, neben einem fleissigen Lesen des Thalmud, das — o, geschähe dies auch bei Allen! — mit Stillschweigen übergangen werde, Spinoza's Tractatus theologico-politicus, und es ist mir dies eine sehr lehrreiche und angenehme Beschäftigung. Die nächste Veranlassung zu diesem Werk scheint mir in seinen äusseren Umständen gelegen zu haben; Spinoza hatte sich von den Juden abgesondert, ohne sich dem Christenthume durch einen äusseren Schritt zugewandt zu haben. Nun war freilich in Holland völlige Glaubensfreiheit und sein Leben war vom Staate aus nicht bedroht, aber Anstoss musste es bei allen Partheien erregen, einen solchen Wandel zu führen. Dies schien ihn nun genöthigt zu haben, die Ungültigkeit des Judenthums für jetzige Zeiten beweisen zu müssen, und zwar, wie es die Zeit erforderte, aus der heiligen Schrift selbst. Mit dem Vorhandensein eines gewissen äusseren Zweckes, d. h. mit der Nothwendigkeit, zu einem gewissen Resultat zu gelangen, entsteht nothwendig selbst bei dem klarsten und aufrichtigsten Geiste, der es sich nicht verzeiht, eine Deutung in gewisse Stellen hineinzutragen, die nicht wirklich darin liegen, selbst bei dem bestimmtesten Streben, bloss immer aus dem Vorliegenden zu entwickeln, entsteht nothwendig, sage ich, und unwillkürlich eine gewisse Befangenheit; das Resultat, das sich am Anfange durch verschiedene Stellen herausgestellt hat, wird in uns so fest und scheint uns wirklich so unabweisbar entwickelt, dass alles Andere danach erklärt werden muss, ja, dass uns die Erklärungen alsbald auf diese Weise einfallen, ohne dass wir den Zwang, den wir gewissen Stellen

gar ahnen. Daher kommt es auch, dass Spinoza, ungeachtet an manchen Stellen gegen Maimonides, der in seinem Streben, ische nugae, wie er sich ausdrückt, mit der Heiligen Schrift lang zu bringen, der Schrift Zwang angethan und sie sagen was niemals ihre Absicht war, recht hart auslässt, selbst zu- n diesen Fehler verfällt. Hat nun auf der einen Seite die Lage Spinoza's und das dadurch gewünschte und von ihm rklich vielleicht zu voreilig als fest angenommene Resultat eben Spinoza's, sich rein auf dem biblischen Standpunkte, zu ntgegengearbeitet, so hat auch andererseits eine andere Eigen- n ihm, nämlich dass er strenger Dogmatiker war und immer lles bloss mit dem Lichte seines Systems beleuchtete, nicht auf dieses Werk eingewirkt, indem er hier immer seine tze vorausschickt und, so sehr er auch rein biblisch sein will, mer das, was seinem Systeme nicht zusagt, schlechtweg be- nd immer mit Zugrundelegung gewisser Ansichten, die aus ubjectivität flossen, beginnt. Mag nun aber auch dies Alles in, so ist es doch ein Werk, das die vorzüglichste Berück- ng verdient, und aus dem die vorzüglicheren Einleitungen e Testament ihre meisten und philosophischsten Ideen ent- ben, ein Werk, das von dem schönsten Scharfsinne und von ematischen Behandlungsweise Zeugniss giebt und das auf aufmerksam macht, die man sehr leicht übersieht. Noch adel habe ich vergessen, nämlich die Bibel ist ein Convolut vielen verschiedenen Verfassern, dann aber auch von Leuten ben, die selbst ihre Ansichten nicht klar und deutlich genug cht hatten, so dass eine Ansicht aus ihnen zu entwickeln ine gefährliche Sache ist und mit der grössten Behutsamkeit en muss, ja eben gezeigt werden muss, wie wenig die An- ch fest ausgebildet, sie vielmehr im Schwanken und Schweben war. Spinoza nun, der dies nicht thut, bestimmte An- ihr beilegt, muss daher oft auf Schwierigkeiten stossen und so, wie mir scheint, zuweilen in Widersprüche. — Dies mein ges Urtheil über ein höchst schätzbares Werk, von dem ich t erst den vierten Theil gelesen habe.

9.

An Grünbaum. Frankfurt, den 1. August 1832.

Sowohl mit Deiner Anempfehlung der Behutsamkeit, einem
Schriftsteller und vorzüglich einem so bedeutenden, wie Spinoza ist,
einen äusseren Zweck unterzuschieben, als auch mit Deiner Aus-
einandersetzung, als sei die Idee des auserwählten Volkes das all
alttestamentlich biblischen Büchern zu Grunde Liegende, stimme i
vollkommen überein; nur finde ich Folgendes dazu zu bemerken. I
Bezug auf Ersteres habe ich wirklich die Sache reiflich überlegt u
glaube dennoch in der Hauptsache dieselbe Meinung festhalten
müssen, wenn auch im Einzelnen Abänderungen daran nothwe
sind, die ich wahrscheinlich an Dernburg ausführlicher mitthei
werde. In Bezug auf Letzteres aber habe ich Dich auf Folgen
aufmerksam zu machen. — Zuerst sprach ich in meinem vori
Briefe nicht von Ansichten, die dem ganzen Wesen des biblisch
Judenthums zu Grunde liegen sollen, sondern bloss von der Art
Weise, wie auch anderswo üblicher Gedanken in der Bibel geda
worden, z. B. aus einzelnen Stellen zu entwickeln, was Prophezei
sei, was ein Wunder, wie Fürsehung sich äussere u. s. w., und hie
Einklang in den verschiedenen biblischen Büchern, ja selbst in v
schiedenen Stellen eines Buches finden zu wollen, fand ich als Gru
satz aufzustellen für unräthlich. Dann ist es merkwürdig, wie ge
diese Ansicht Spinoza, freilich auf eine ganz gezwungene Weise,
aber theils durch sein System, theils durch seinen Zweck ihm
gegeben worden, aus der Bibel zu entfernen sucht (Kap. III). Endl
aber halte ich dafür, dass alle, wenigstens alle alten, Völker die V
stellung der Auserwähltheit in sich trugen, was ja von Griechen
Römern bekannt genug ist, nur dass bei diesen Alles mehr Be
auf weltliche Herrschaft und wissenschaftliche und kunstgemässe A
bildung des Geistes, bei den Hebräern hingegen auf Gott und d
Nahestehen zu ihm Bezug erhielt. — Uebrigens hat mich d
religiöse Lebhaftigkeit, mit welcher Du am Ende Deiner Entwick
lung Dich aussprachst, recht sehr angesprochen und gefreut. —
Herbart's Metaphysik kann ich zwar für jetzt nicht studiren, theils
weil ich mir zu viele andere Gegenstände vorgenommen, theils wei
ich es hier nicht leicht bekomme; jedoch wird eine Mittheilung
Deiner Zweifel und Ansichten über sie doch schon dadurch möglich

sein, dass mir die Hauptpunkte derselben noch ziemlich klar durch Bobrik's Vorlesungen sind, die mich zwar damals nicht völlig befriedigt haben.

10.

An S. Frensdorff in Bonn. Frankfurt, 15. Aug. u. 24. Sept. 1832.

Dr. Pinner, von dessen Project, den Thalmud zu übersetzen, Du wohl schon früher in der preussischen Staatszeitung gelesen hast, ist nun hier mit seinem als Einleitung erschienenen Werke: „Compendium des babylonischen und jerusalemischen Thalmud" u. s. w. — Ich habe ihn besucht, wo er mir dann dieses Buch zur Durchsicht übergab; aber was fand ich darin? Das Werk eines allerdings sehr verbesserten Löb Heymann! Ein Mann, der keine hebräische Grammatik versteht, denn dies zeigen auf die schimpflichste Weise seine Einleitungen, der also noch weniger genügende Sprachkenntnisse zu einer wissenschaftlichen Bearbeitung des Thalmud (wie er sie im Sinne hat, indem er an den Rand immer die Etymologie geben will, in welcher wirklich die erbärmlichsten Schnitzer vorkommen) hat, der aber auch nicht Thalmud genug versteht, was einige abgeschmackte Fehler hinlänglich darthun, der keine Kritik besitzt, was einige Polemik gegen Jost zeigt, wo dieser offenbar Recht hat, der von geordneter Wissenschaftlichkeit keinen Begriff hat, was Verworrenheit im Stile und in der Anordnung auf das Unwidersprechlichste beweist. Und dennoch hat er Kenntnisse und dennoch hat er viel gesammelt, viel wohl auch im Thalmud gelesen, aber er ist ein Polack. — Etwas Grossartiges hat das jüdische Leben in Frankfurt doch immer und im Ganzen ein recht zu billigendes, wenn auch hier und da Manches dem Ernsteren Anstoss giebt. Es geht wohl Nichts im ganzen Bereiche der Judenheit vor, es ist wohl kein Mann unter den Juden, der sich irgend auszeichnete, es erscheint keine auf das Judenthum sich beziehende Schrift, wovon nicht nähere Kunde hierher dringt. Von den drei Stücken, die ich Dir hier erwähnt, werde ich Manches mitzutheilen suchen. — Der österreichische Kaiser hat den Vorstehern der jüdischen Gemeinde in Wien die Weisung gegeben, sie sollten darauf sehen, dass die Würde des Sabbath nicht verletzt werde. Du kannst Dir denken, dass diese Nachricht die verschiedenen Gemüther auf die verschiedenste Weise berührte; aber leider habe ich alle die Urtheile bloss von dem religiösen Gesichtspunkte aus

fallen hören, da hier bloss rechtlich gefragt werden darf: kommt es dem Staatsoberhaupte zu, auf das Innere der Religion, insofern dieses nicht auf den Staat einwirkt, seine befehlende Aufmerksamkeit zu lenken? was ich verneinend beantworten würde. — Mannheimer aus Wien war hier, und ich glaube, nach seinen Aeusserungen und seiner religiösen Richtung, soviel ich aus einer kurzen Unterhaltung und aus von Anderen mir gemachten Mittheilungen schliessen kann, ihn gewiss für einen sehr guten jüdischen Prediger halten zu dürfen. Er excerpirt selbst zu seinem eigenen Gebrauche den Thalmud und die Midraschim, um sie in seinen Predigten verwenden zu können, er nimmt Interesse an Allem, was in der Judenheit vorgeht, er hat sich über den Indifferentismus gar manches Ortes, den er nun bereist, sehr geärgert, er hat Anstoss genommen daran, dass das Ganze des Gottesdienstes hier in zwei Hälften, die zwar nicht getrennt wie in Hamburg, aber doch nicht vereint wie in Wien dastehen, zerspalten ist, so dass sie nicht ein organisches Ganzes bilden. — Riesser's Zeitschrift [„Der Jude"] geht von nun an ihren Gang rascher und hält sich immer noch in ihrer schönen Tendenz; doch weiss ich nicht, ob ich recht bemerke, wenn ich glaube, dass sein Aufenthalt in Frankfurt ihn etwas von der ganz neutralen Stellung in Bezug auf religiöse Ansichten, die früher zum grossen Aergerniss vieler Hiesiger sich bis zur Vertheidigung des ganzen Ceremonialgesetzes, natürlich bloss in politischer Hinsicht, verleiten liess, abgebracht hat. — Auch die Sulamith vegetirt noch fort und ich habe dieser Tage die drei neuesten Hefte gelesen. Diese Zeitschrift geht grösstentheils in ihrem alten Schlendrian fort; den rein apologetischen Zweck, der sie hervorrief, hält sie immer noch fest, bedenkt aber nicht, dass es jetzt nicht mehr an der Zeit ist zu sagen: sehet ihr lieben christlichen Männer, wir jüdischen Kinder betragen uns auch gut, wir sind nicht mehr so unartig wie früher, wir bekommen tagtäglich mehr Verstand und ahmen Euch hübsch nach! Will man jetzt von Religion innerhalb des Judenthums sprechen (und nicht das Gebiet der zu erlangenden Rechte vorzüglich betreten, wie es Riesser thut), so ist es jetzt nicht mehr genug an dem faden aufgeklärten Gewäsche, jetzt gilt es ein wissenschaftliches Verfahren, und eine Zeitschrift, in der dies vorwaltet, die alles wissenschaftlich Vorgetragene aufnimmt, ohne sich darum zu bekümmern, welches Resultat sich aus den einzelnen Aufsätzen herausstellt, die sich keine Tendenz als ihren Zweck stellt, die vielmehr erst ihre einstige Tendenz

von wissenschaftlicher Beleuchtung der verschiedensten Ansichten in der Gegenwart erwartet, eine solche thut Noth, und als deren Mitarbeiter wirst Du Dich doch hoffentlich betrachten. — Das Werk von Salvador: „Institutions de Moise et du peuple hébreu" habe ich nun im Lesen; es liest sich leicht und angenehm, ist aber fern von wissenschaftlichem Gehalte, hat eine apologetische Tendenz, was bei der Geistesrichtung des Verfassers (er ist nicht offenbarungsgläubig) und der Freiheit, deren die Juden ja schon unter der vorigen Regierung theilhaftig waren, recht wunderbar ist. Er scheint sich daran gewöhnt zu haben, alles in der Bibel Enthaltene aus einem höheren Gesichtspunkte zu betrachten, und er hält nun hieran fest, obgleich sowohl der Grund dies zu thun (der Glaube, dass dieselbe von Gott herrühre), für ihn verschwunden ist, als auch die Bestimmtheit des Gesichtspunktes, der früher bei ihm der religiöse war, sich verloren hat, vielmehr ein anderer, der ihm nun als der höhere erscheint, nämlich der, dass der Zweck aller Staatsgesetze die Erreichung der Freiheit, Einheit und Gleichheit sei, an dessen Stelle treten musste. Die drei genannten Principien will er selbst im Decaloge finden. Mir sagt das Buch nicht zu, oder besser, da es mir namentlich wegen seiner Nettigkeit und Leichtigkeit gefällt, es bereichert mich nicht und befriedigt meine wissenschaftlichen Anforderungen nicht. Derjenige Theil, der dem Buche am meisten Ruf brachte und dem Verfasser auch Verfolgungen von Seiten einiger fanatischen Geistlichen zuzog, ist die Darstellung des über Jesus gefällten Urtheils als eines nach gesetzmässigem Gange des jüdischen Prozesswesens gefällten, gegen welche eine Widerlegung vom berühmten Dupin d. Aelt. erschienen ist.

11.

Stammbuchblatt für Frl. Emilie Oppenheim. Bonn, 6. Juni 1832.

Wenn zu des Aeussern strahlend mildem Glanz
Des Herzens Adel sich gesellet;
Wenn aller Tugenden vereinter Kranz
Das Inn're schmückt, das Aug' erhellet;
Wenn auf der klaren Stirne rein und zart
Sich des Gemüthes Sanftmuth offenbart: —

Es ist Ihr Schattenriss, von schwacher Hand
Entworfen, der fern nur Ihnen gleichet.
Denn wie der Farben buntester Verband
Des Pinsels Zeichnung nie erreichet,
Der Rosen Pracht, das Weiss der Lilien,
So auch das schwache Wort — Emilien.

Mögen diese Worte zum freundlichen Andenken dienen an Ihren Sie innig schätzenden Abraham Geiger.

12.

An Fräul. Emilie Oppenheim in Bonn. Wiesbaden, 6. Mai 1833.

Schlicht und einfach wie ich bin, nahe ich Ihnen, der lieblich Einfachen. Wenn ich bis jetzt ernsten Sinn mit heiterem Scherz verhüllt habe, so glaube ich jetzt, jenen ganz unumwunden zeigen zu dürfen.

Mit Entzücken und sehnsüchtiger Freude erinnere ich mich der schönen in Bonn verlebten Zeit und vorzüglich der letzten dort zugebrachten Monate; und frage ich mich, was mir als Glanzpunkt in dieser Erinnerung erscheint, so muss ich mir unbefangen gestehen, dass Sie es sind, liebe Emilie! Und sollte da nicht der Wunsch in mir rege werden, dass diejenige, welche, als sie mir ferne gestanden, bloss durch ihre anmuthige Freundlichkeit und Güte mir so viel Liebliches in den Kranz jener schönen Zeit geflochten, dass mir diese auch in der Zukunft näher stehen und mich mit Ihrer Milde sanft durch das Leben begleiten möge? Liebe ist das Erste, was ich Ihnen biete, ein stilles, bescheidenes Loos das Zweite, das Sie mir aber zum beneidenswerthesten machen würden; und eine kleine Zuneigung von Ihrer Seite — können Sie mir diese Selbstsucht verargen? — ist das Einzige, was ich von Ihnen erbitte. Liebes Mädchen! Mein ganzes Wesen, sowie der mit diesem übereinstimmende Stand, dem ich mich gewidmet und den ich auch schon betreten, versprechen Ihnen keine glänzenden und rauschenden Freuden; vielleicht wird Ihnen gar manches unschuldige Vergnügen versagt sein, das Ihnen recht sehr zusagt und das Sie ungerne vermissen. Aber sollte ich glauben, dass meine Emilie (verzeihen Sie diese vertrauliche Sprache!) hierauf mehr Gewicht legt, als auf ein stilles, häusliches Glück, als auf die reinen Freuden gegenseitiger Liebe und Achtung, die von Ihnen zu verdienen

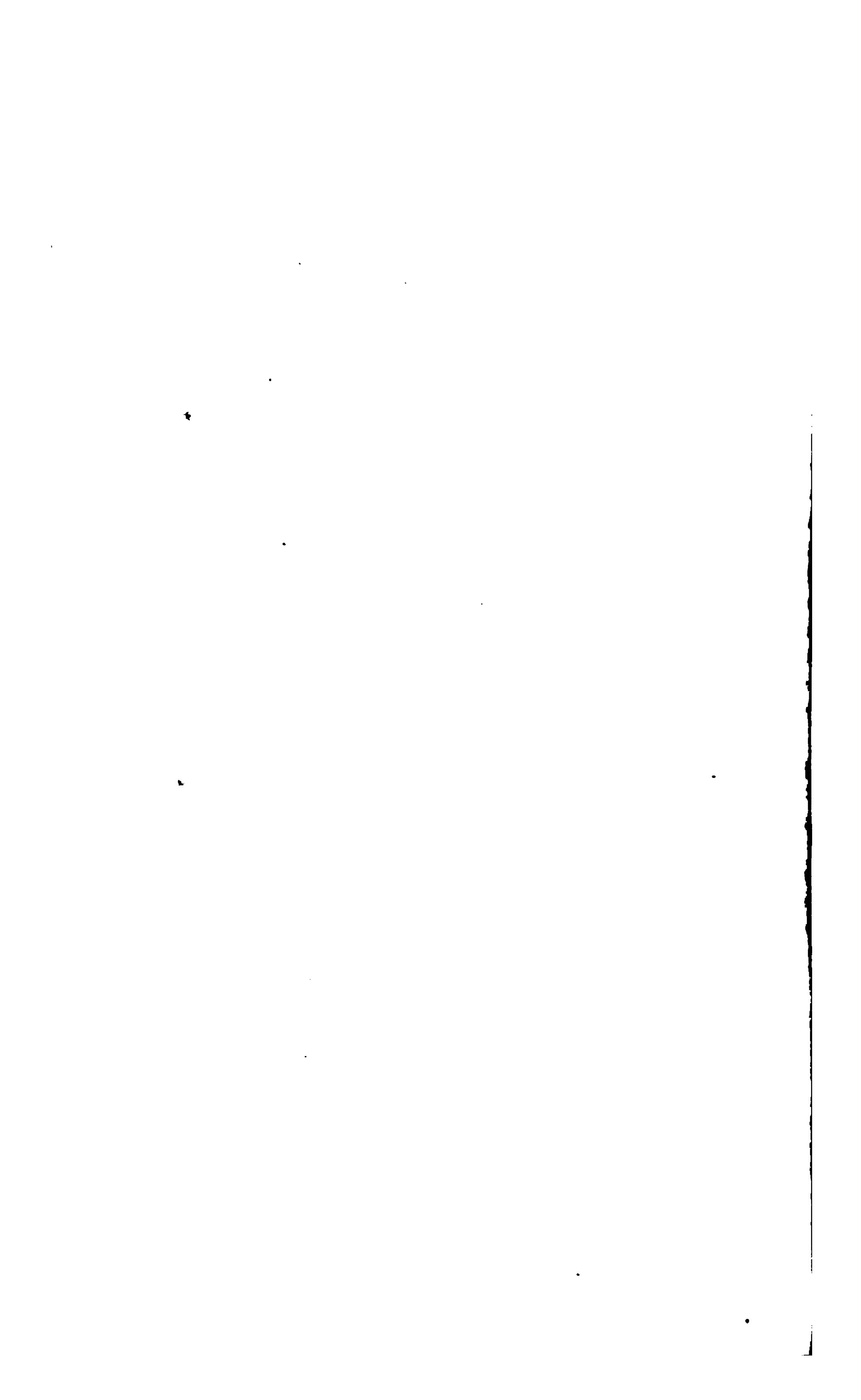
mein höchstes Bestreben sein wird; ja, wäre es nicht beleidigend für Sie, wenn ich, der ich einige Zeit in Ihrem Umgange zuzubringen das Vergnügen hatte, Sie so wenig hätte begreifen, wenn ich eben jene reine, sanfte Einfachheit und Häuslichkeit hätte übersehen sollen?

Das Einzige also, was mir schon um Ihres Glückes willen zur Gewissheit werden muss, ist, dass ich wirklich so glücklich bin, ein, wenn auch ganz kleines, Plätzchen in Ihrem Herzen einzunehmen, dass auch Sie glauben, einst vergnügt an meiner Seite durch's Leben wandeln zu können. Ich ehre Ihr Zartgefühl zu sehr, als dass ich ein solches Bekenntniss von Ihnen verlangen sollte, aber ich glaube, einen Ausweg gefunden zu haben, wobei diesem nicht zu nahe getreten, mein Wunsch aber doch erfüllt wird. Schon lange sehne ich mich danach, wieder einmal Bonn zu besuchen; es hängt von Ihnen ab, ob ich das liebe Städtchen den ersten Pfingsttag wiedersehe. Schreiben Sie mir also hierüber bloss eine kleine Andeutung, aber eigenhändig; Ihr Zartgefühl wird hierdurch auf keine Weise verletzt, und dass meiner Emilie Ziererei und Klügelei gänzlich fremd sind, bin ich fest überzeugt. Also setzen Sie mich gütigst hiervon in Kenntniss, ob es Ihnen nicht unangenehm ist, wenn ich Pfingsten nach Bonn komme, und sagen Sie mir dies nach Ihrer einfachen Weise, so ganz wie es Ihnen Ihr Herz und Ihr richtiges Gefühl eingibt, ohne dass hierbei der Rath selbst einer genau abwägenden Schwester, ob man sich mit diesem oder jenem Worte nichts vergebe, zugezogen werde.

Liebe Emilie! Ich sehe mit banger Erwartung Ihrer Antwort entgegen und werde selbst im unglücklichen Falle die Hand küssen, die mich fern hält, dann nur noch den einzigen Wunsch hegen, dass ein Würdigerer treten möge an die Stelle

Ihres Sie hochschätzenden und liebenden

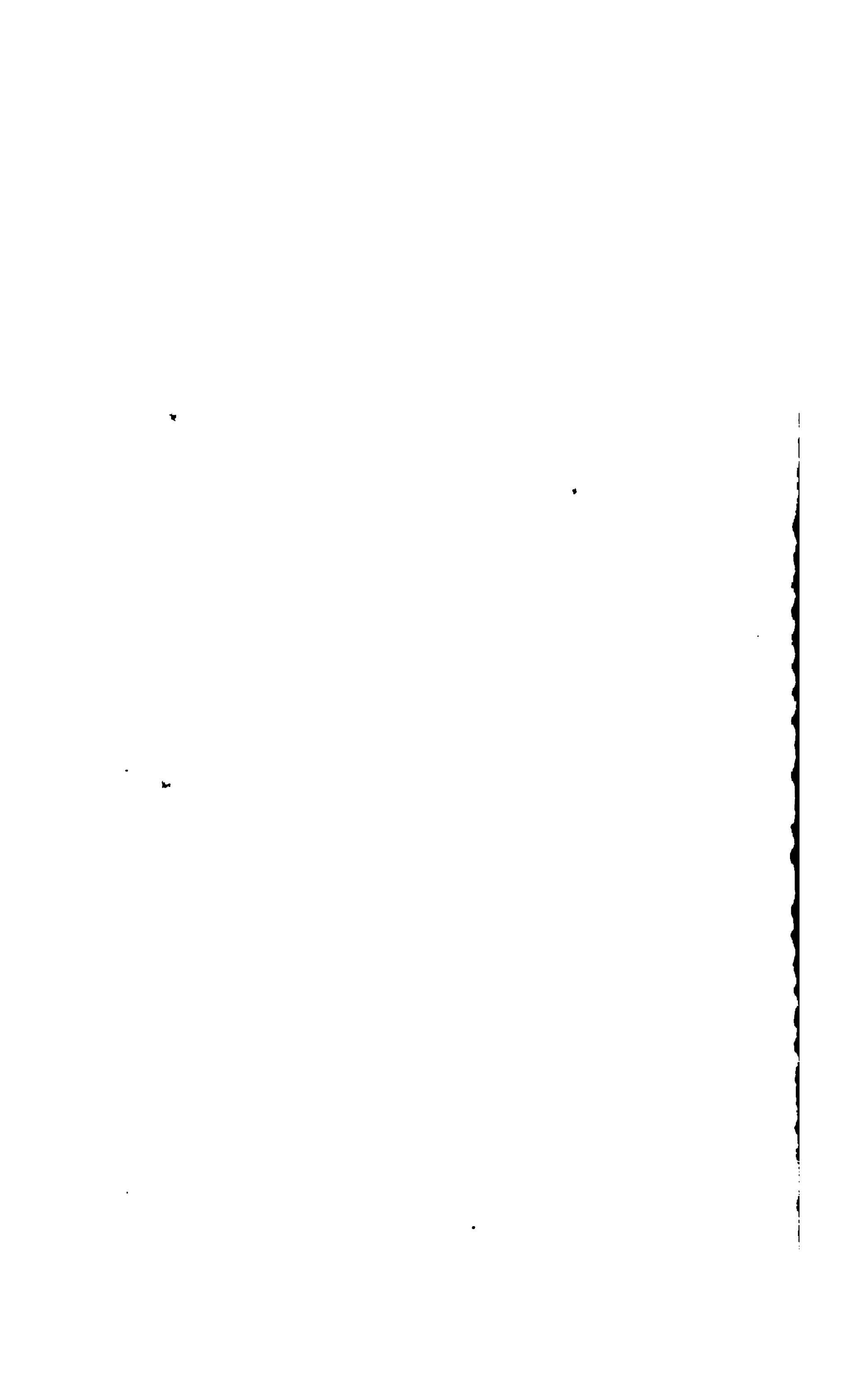
Abraham Geiger.



Zweiter Abschnitt.

Wiesbaden.

1832—1838.



Als Geiger in Wiesbaden seine selbst für jene Zeit schlecht (mit
Gulden) dotirte Stelle antrat, fand er eine kleine Gemeinde vor,
es aber weder an einigen wohlhabenden noch an intelligenten
gliedern fehlte. Er hatte nicht nur in Wiesbaden selbst zu
digen, die übrigen geistlichen Funktionen zu verrichten, den Re-
onsunterricht an die erwachsenen Kinder zu ertheilen und den von
m Unterlehrer gegebenen Elementarunterricht zu beaufsichtigen,
dern auch an benachbarten Orten Trauungen vorzunehmen und
rdigungen zu halten. Ein eigentliches Landesrabbinat bekleidete
aber nicht; dass ihm ein solches, trotzdem es ihm von der Re-
rung, die seinen Ansichten und seinen Bestrebungen wohlwollte,
Aussicht gestellt war, nicht übertragen wurde, war einer der
nde, welche ihn nach einigen Jahren bestimmten, Wiesbaden zu
assen.

Den Obliegenheiten seines neuen Amtes unterzog er sich mit
ude, Eifer und Erfolg; durch seine Predigten machte er bei den
wachsenen grossen Eindruck und versuchte auch, die Frauen wieder
das Gotteshaus zu gewinnen, durch seinen Religionsunterricht,
lchen er in der ersten und letzten Zeit ganz allein ertheilte, und
Confirmation, welche denselben abzuschliessen bestimmt war,
elte er die Jugend an sich. Durch eine von ihm verfasste Syna-
genordnung versuchte er Uebelstände des Cultus zu heben; gegen
belstände in der politischen Stellung der Juden kämpfte er durch
ne Bemühungen, die veraltete, abgeschmackte Form des Judeneids
vernichten.

In der schweren Arbeit des Tages stärkte ihn die Liebe zu seiner
aut, die Freundschaft mit seinen Genossen. Mit diesen und jener
rde ein eifriger Briefwechsel unterhalten, mit den Frankfurter

Freunden und Verwandten Zusammenkünfte gehalten, theils in Frankfurt oder Wiesbaden selbst, theils in Höchst, dem zwischen beiden Orten gelegenen Städtchen, das zu Fuss leicht zu erreichen war.

Eine dieser Zusammenkünfte, bei welcher Creizenach und J. S. Adler aus Frankfurt, Dernburg aus Mainz, Flehinger aus Darmstadt, Geiger und Auerbach aus Wiesbaden sich trafen, blieb den Theilnehmern bis in ihr späteres Alter in angenehmer Erinnerung. Sie waren des Abends zusammengekommen, beriethen verschiedene das Judenthum betreffende Fragen, verkehrten dann noch bis spät in die Nacht hinein in heiterster Weise mit einander und machten sich mit Tagesanbruch wieder auf, um an ihren Wohnort und zu ihrer Beschäftigung zurückzukehren.

Zwei der Genannten hatten nach einander mit Geiger zusammen in Wiesbaden gelebt, als Lehrer, die ihm einen grossen Theil des Religionsunterrichts abzunehmen und nöthigenfalls als Vikare zu fungiren hatten. Zuerst B. H. Flehinger (jetzt Rabbiner in Merchingen), ein Mann von biederem Charakter, ein gründlicher Thalmudist, bekannt als Verfasser zweier Lehrbücher der biblischen Geschichte [unten S. 75], sodann[1]) Jakob Auerbach (geb. 1810, lebt in Frankfurt), ein feinsinniger Schriftsteller und bedeutender Pädagoge, der damals in Wiesbaden und später in Frankfurt durch seine herzlichen und einsichtsvollen Rathschläge dem Freunde zur Seite stand und in unwandelbarer Freundschaft, die später durch verwandtschaftliche Bande noch mehr befestigt wurde, mit ihm vereint blieb; endlich B. Wechsler (geb. 1808, gest. 1874), ein freisinniger, gesinnungstüchtiger Mann, der sich durch langjähriges gedeihliches Wirken als Rabbiner in Birkenfeld und Oldenburg einen geachteten Namen erwarb und durch treue, verständnissvolle Antheilnahme an Geiger's praktischen und wissenschaftlichen Bestrebungen und durch ermunternden Zuspruch stets als wahrer Freund bethätigte. Auerbach hat in einem Briefe vom 19. November 1857, einem Glückwunschschreiben zu Geiger's Jubiläum, das gemeinschaftliche Leben in Wiesbaden mit folgenden Worten geschildert:

Theurer Freund!

Indem ich diese Zeilen an Sie richte, die am 21. November in Ihre Hand gelangen sollen, fühle ich mich in die schöne Zeit unseres

---

[1]) In der Zwischenzeit versah L. Dukes provisorisch die Stelle.

Zusammenlebens in Wiesbaden versetzt und es ist mir, als wären wir erst gestern von einander geschieden. Ich bin im Augenblicke bei Ihnen im Sabel'schen Hause und sehe Sie im grauen Schlafrocke, wie Sie die Pfeife stopfen, mir einen eben fertig gewordenen Aufsatz für die Zeitschrift vorlesen, der zu lebhaften Erörterungen Anlass giebt, oder mir einen der eingelaufenen Briefe mittheilen, aus dem wir neue Begeisterung für das grosse Werk, das wir im Sinne haben, schöpfen. Vielleicht ist aber auch gerade heute ein Tag der Entmuthigung; Sie liegen auf dem Sopha und lesen die evangelische Kirchenzeitung oder — ein Buch aus der Leihbibliothek, und da halte ich es für gerathen, Sie nicht zu stören. Ist es aber Samstag Abend, nun dann wissen wir, was da kommt. Der grosse Brief, der auf die allerliebenswürdigste Weise überall vollgeschrieben ist, wo nur die Geliebte — Emilie heisst sie — noch einen Raum finden kann, der sich verwerthen lässt, dieser lange vorher mit Unruhe erwartete Brief erfüllt mich auf's Neue mit Staunen über das Wunder redseliger Liebe, die regelmässig von Woche zu Woche so viel zu sagen hat. Der Brief wird wohl von Ihnen vorläufig im Dämmerlichte durchflogen, um dann ordentlich studirt zu werden, und einige, wenn auch ganz wenige Mittheilungen über den Inhalt fallen zuletzt auch für mich ab. An welchem Tage die Antwort abgeht, weiss ich nicht mehr zu sagen; sie liegt aber schon in der Mappe, und es vergeht wohl kein Tag, ohne dass an derselben geschrieben wird. Dazwischen bleiben auch die Plackereien nicht aus; aber wir sind in der Hauptsache doch immer gutes Muthes, denn der Himmel hat uns — meinen Freund nämlich — mit jener glücklichen Mischung des Ernstes und leichten Sinnes ausgestattet, die dazu gehört, um etwas Tüchtiges zu wagen und zu vollbringen, deren Werth wir erst im spätern Leben recht erkennen, wo es uns kaum noch gelingt, durch Vorsatz in uns zu bewirken, was ein glückliches Naturell von selbst hat. — Kommt nun an einem Tage gar noch des Besuch eines Freundes, wie Dernburg oder Frensdorff, so ist dies ein Festtag. Einmal sogar marschiren wir in glühender Sonnenhitze mit aufgespanntem Regenschirme nach Höchst und halten dort die erste Rabbinerversammlung ab. Oder Sie gehen auf einige Tage nach Frankfurt und kommen dann vollgepackt mit Neuigkeiten und auch wohl mit einigen Büchern zurück.

Aber amtliche Thätigkeit und freundschaftlicher Verkehr ver-
mochten Geiger nicht zu genügen; als wahre Ergänzung musste vi
mehr die eifrige Lektüre bedeutender Werke, z. B. des Lebens J
von D. Strauss, selbst scheinbar entlegener Schriften: Roussea
Selbstbekenntnisse, Börne's Briefe aus Paris, Pückler-Muskau's Tu
Frutti, vor Allem aber die wissenschaftliche Arbeit hinzutreten. M
den Freunden Dernburg, Frensdorff und Ullmann wurd
Verabredungen zur Bearbeitung der jüdischen Philosophen des Mitt
alters getroffen, im Verein mit mehreren Gesinnungsgenossen
nah und fern der längst gehegte Plan einer „wissenschaftlic
Zeitschrift für jüdische Theologie" ausgeführt. Von dieser Zeitsch
die von den bedeutendsten jüdischen Gelehrten durch Beiträge un
stützt, aber freilich zum weitaus grössten Theile vom Herausge
selbst geschrieben wurde, erschienen von 1835—38 drei Bände
die zwei ersten Hefte des 4. Bandes, die beiden ersten Bände in
Sauerländer'schen Verlagshandlung in Frankfurt, mit welcher
später Zwistigkeiten eintraten, die beiden letzten durch Vermittl
Berthold Auerbach's, welchem Geiger durch Jakob Auerba
Berthold's Vetter und Freund, nähergetreten war, bei Brodhag
Stuttgart. Die ersten Hefte der Zeitschrift trugen Geiger's Na
nicht, mit Rücksicht auf die Verwandten, welche fürchteten, er wü
sich durch Nennung desselben ins Verderben stürzen. Die Zeitsch
welche Geiger mit Zunz in immer engere Verbindung brachte,
ziehungen zu Rapoport anknüpfte, die sich freilich bald lösten,
in ihrer Art, durch die Vereinigung wissenschaftlicher Arbeit
praktischer Thätigkeit, durch die Zusammenstellung streng geleh
Untersuchungen, scharfer Kritiken, Abwehr von Angriffen gegen Ju
und Judenthum, und Versuchen zur Reform jüdischen Lebens
Gottesdienstes, durch ihre kühnen Angriffe gegen hochgestellte G
lehrte wie A. Th. Hartmann (oben S. 16) und eng verbund
gewesene Freunde wie S. R. Hirsch (oben S. 18 f.) die erste,
ward für Viele von nachhaltigem Einflusse.

Noch bevor das erste Heft der Zeitschrift erschien, war di
Bonner Preisarbeit: „Was hat Mohammed aus dem Judenthume au
genommen?" (Bonn 1834) veröffentlicht worden, welche sehr lobend

[1]) Gegen Hartmann: W. Z. I, 52—67. 340—357. II, 78—92. 446—473 u. a.;
gegen Hirsch: II, 351—359. 518—548. III, 74—91. IV, 355—381. Die meisten
nicht unterzeichneten Artikel der W. Z. rühren von G. her. Einige dieser Aufsätze
oben Bd. I, S. 445—504.

Besprechungen Sylvestre de Sacy's und Anderer veranlasste, den literarischen Ruf des Verfassers begründete und ihm seitens der Universität Marburg den Doktortitel eintrug (Juni 1834); während des Erscheinens der Zeitschrift entstanden nur einige Aufsätze, die theils in der Darmstädter Universal-Kirchenzeitung, theils in anderen Journalen Verwerthung fanden.

Unter den Aufsätzen der Zeitschrift verdient einer besondere Hervorhebung: „Ueber die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät", welcher auch separat gedruckt wurde und einen Gedanken ausführte, dessen Verwirklichung Geiger schon in seiner Jugend gewünscht hatte (oben S. 27), aber erst nach mannigfachen vergeblichen Versuchen und herben Täuschungen in seinem Alter (1872) erleben sollte.

Glücklicher ward er durch die Erfüllung eines andern Gedankens, der ihn gleichfalls während seines ganzen Lebens nicht verliess, des nämlich, die Rabbiner Deutschlands zu vereinigen, um durch gemeinsame Verhandlungen eine zeitgemässe Reform des jüdischen Cultus herbeizuführen, ein energisches Zusammenwirken für allgemeine jüdische Angelegenheiten zu ermöglichen. Auf seine Aufforderung hin vereinigten sich 1837 in Wiesbaden mehrere meist jüngere Genossen, die durch ihre Besprechungen sich persönlich näherten und eine erhöhte Theilnahme für die gemeinsame Angelegenheit anbahnten, welche freilich erst in späteren Jahren recht lebenskräftig werden sollte.

Aber diese vielseitige, auch des Erfolges nicht entbehrende Thätigkeit vermochte die Sehnsucht nach einem grösseren, lohnenderen Wirkungskreis nicht zu verbannen. Um einen solchen zu erhalten, meldete er sich (1835), freilich nur mit Widerstreben sich entschliessend, Deutschland zu verlassen, nach Gothenburg, konnte aber trotz der thätigen Verwendung einiger Freunde die dortige Rabbinerstelle nicht erhalten, da die Gemeinde theils an seinem von Gosen in Marburg ausgestellten Rabbinatszeugnisse, theils an seinen freisinnigen religiösen Ansichten, die durch Denunciationen orthodoxer Gegner als überaus ketzerisch dargestellt wurden, Anstoss nahm. Mit gesinnungstüchtigen Männern aus der Gemeinde Gothenburg entwickelten sich aber aus jenen Verhandlungen dauernde freundschaftliche Beziehungen.

Drei Jahre nach der Meldung zur Stelle in Gothenburg gab er sein Amt in Wiesbaden auf, wo sich in der letzten Zeit einige orthodoxe Gegner rührig gezeigt hatten (oben Bd. I, S. 3), aus dem einzigen Grunde, entweder in Breslau, wo sich günstige Aussichten

für ihn eröffnet hatten, oder anderwärts eine seinen Fähigkeiten entsprechende Stellung zu suchen. Das Verhältniss zu seiner ersten Gemeinde blieb aber dauernd ein inniges: verläumderischen Angriffen gegenüber erhielt er von dem Gemeindevorstand und der Regierung die günstigsten Zeugnisse (Bd. I, S. 46 f. 49); bei der Errichtung des Landesrabbinats das Anerbieten, dasselbe zu bekleiden; bei seinem Jubiläum (21. November 1857) ein schönes Geschenk, begleitet von aufrichtigen Versicherungen dauernder Anhänglichkeit; bei der Errichtung einer neuen Synagoge (1869) die Einladung dieselbe einzuweihen, welcher er auch Folge leistete (Bd. I, S. 434—444).

Am 2. Juli 1838 verliess er Wiesbaden, nur wenige Wochen nachdem er den Aufsatz: „Der Schriftsteller und der Rabbiner" vollendet hatte (Bd. I, S. 492—504), welchen man theils als eine Rechtfertigung seines bisherigen Wirkens, theils als ein Programm für die schweren Kämpfe betrachten kann, welche ihn nun erwarteten.

Briefe.

13.

An S. Frensdorff. Wiesbaden, 3. December 18…

.... Soviel habe ich gesehn, dass man sich für's Praktische nicht vorbereiten kann; eine kernhafte Bildung und Geschmeidigkeit und Biegsamkeit des Charakters sind die einzigen Bedingungen, natürlich vorausgesetzt, dass ein guter Wille da ist. Sprödigkeit und das Behaupten einer stolzen Erhabenheit zerstören Alles. — Ueber den Plan einer Zeitschrift, an die ich für den Augenblick noch gar nicht denke, hast Du Dich, wie mir scheint, nicht angemessen geäussert. Soll also wirklich das Judenthum wissenschaftliche Beleuchtung scheuen? Soll dem gebildeten Laien, der eine gewisse theologische Bildung besitzt — denn bloss ein Solcher würde eine rein wissenschaftliche Zeitschrift zur Hand nehmen können und wollen — die Prüfung ganz verschlossen sein, ja, soll er auf das Wort seines Rabbiners schwören? O, das wird er nicht, eher auf das Voltaire's. Glaubst Du ferner, dass eine wissenschaftliche Behandlung gemeine Katzbalgerei zulässt und ich da die Pforte öffnen wollte für jeden

unedlen Kampf der Leidenschaft? Ferner sprichst Du so, als gäbe es weiter keinen Stoff für diese Zeitschrift als immerfort das rein Dogmatische — denn wenn wir auch keine Dogmen anerkennen wollen, so lässt sich doch immer das von den einer Religion zu Grunde liegenden Ansichten Handelnde so nennen — und die vielen Hülfswissenschaften, die auch noch so sehr im Argen liegen und die sich bloss des einen Bearbeiters, des wackern Zunz, bis jetzt rühmen können, jene, die völlig sine ira et studio behandelt werden können und auch werden, weil sie kaum ins Praktische überstreifen, würden gar keinen Raum darin finden? — Aber ich kannte ja diese zitternde Bänglichkeit, die lieber Alles über sich hingehn lässt, als selbst auch einen Schritt thut, weil sie fürchtet, sie möchte hiermit ein Stückchen, das im Wege liegt, zertreten — echt wertherisch! O nein! ein solches Betragen stellt unsere Zeit nicht zufrieden; wer im Lehnsessel sitzen will und superklug die Bewegung mit ansieht und sich nicht mit hineinstürzt, hier aufhält, dort fördert, der geht in ihr unter und geht trotz aller seiner Fähigkeiten spurlos vorüber, ja mit traurigen Spuren, da ihm Platz zum Wirken eingeräumt wird und er das Feld brach liegen lässt, die widerstreitenden Elemente nicht zur Reinigung, die gährenden Stoffe nicht zur Beruhigung zu bringen sucht.

14.

An E. Grünbaum. Wiesbaden, 29. December 1832.

In einem neuen Stande, aber mit denselben Gefühlen, Ansichten Bestrebungen und Beschäftigungen wende ich mich nun wieder zu Dir, meinem Freunde und dem Freunde der guten Sache, und auch Dieses zugleich in mir. Du glaubst nicht, wie wohlthuend auf mich Dein Schreiben wirkte, wie wohlthuend selbst Deine in mich gesetzten Zweifel, da sie mir noch immerfort den biederen, wackeren und strengen Freund recht klar vor Augen führten. Es hat gewiss von mancher Seite viel Gutes, wenn man in seinem früheren Leben unumwunden, ohne bängliche Besorgniss seine Meinungen geäussert hat, ohne Rücksicht zu nehmen auf etwa daraus entstehende Verdächtigungen, natürlich gegen Leute, deren Charakter man achtet und deren Gesinnung man für erprobt hält. Wenn es auch weiter Nichts wäre, als dass man an ihnen dann später strenge Mahner hätte und Leute, die dem der Bequemlichkeit und der Selbstsucht zu Liebe so gerne

vergesslichen Gedächtnisse zu Hülfe kommen. Jedoch schmeichle ich mir, dass dies bis jetzt wenigstens noch nicht mit Bezug auf mich gesprochen sein solle. Siehe, lieber Fr., zwar geht es bei theologischen Dingen so wie bei politischen; so lange man nicht selbst ans Ruder gekommen, bildet man die Opposition und hat immer bloss das letzte Ziel vor Augen, und die Huldigung, die der Verjährung und der Gewohnheit gebracht wird, ist ein Greuel; ist man aber einmal selbst ans Ruder gekommen, da identificirt man sich mit den Wünschen des Princips, zu dem man sich bekennt, was aber bloss zum Theil richtig ist. Wahr ist, dass, da man nun einmal dahin gelangt ist, die Gewalt in Händen zu haben und aus dieser Gewalt Aussichten sich eröffnen zur Realisirung der Wünsche, man auch streben muss die Gewalt zu befestigen, damit man auch *Mittel* bleiben könne zu diesem höchsten Zwecke; aber nicht wahr ist es, dass nun schon durch das Erlangthaben der Gewalt Alles geschehen sei, und Alles *bloss* darauf ankomme, diese Gewalt zu behaupten. Hiernach richtet sich nun auch durchaus meine Wirksamkeit; allerdings trete ich bedächtig auf, aber entschieden, und huldige durchaus keinem Aberwitze, sondern das Gelindeste ist, dass ich ihn ignorire. — Jedoch um nicht zuviel zu theorisiren, da Dir ja auch meine Meinungen schon längst als solche bekannt sind und Du bloss begierig bist, wie diese auf die Praxis übertragen, sich wohl gestalten, erzähle ich Dir die Begebenheiten, die in Bezug auf meinen jetzigen Standpunkt sich zugetragen, von dem ersten Werden an bis jetzt ganz genau. — Hierher berufen, ohne dass ich mich im Geringsten um die Stelle beworben hätte, hatte ich den Vortheil, schon hierdurch ziemlich zu imponiren, so dass ich nun leichter zum Streben, mir die Liebe der Gemeinde zu erwerben, übergehen konnte, da die Achtung auf diese Weise schon ziemlich begründet war; und ich kann wohl sagen, dass ich beides in hohem Maasse besitze. Eine Gemeinde wie die hiesige, die sich selbst ihres Willens gar nicht bewusst ist, da sie wirklich keinen hat, und zu diesem Schritte bloss durch den Mangel eines geregelten Jugendunterrichtes im jüdischen Fache und durch den Antrieb des Herrn *Dernburg* in Mainz geleitet wurde, ist nun natürlich sehr leicht zu lenken, nur mit der Voraussetzung, dass man nicht geradezu ihre Vorurtheile, an denen sie so ungeheuer reich ist wie überhaupt eine jede Landgemeinde und die in ihrer Unwissenheit die unüberwindlichste Stütze finden, antastet, dass man sie im Gegentheile mit Schonung und Achtung behandelt, aber sie nicht allein

in der Jugend, die, so Gott will, kaum etwas davon erfahren wird, untergräbt, und hierin bin ich unablässig bemüht. Ich halte jeden Samstag Predigten, die mit dem grössten Enthusiasmus aufgenommen werden und die ihnen zugleich Deutschsprachübungen sind, ich halte sie jeden Samstag, nicht bloss weil sie mir nicht die geringste Mühe machen, da ich sie durchaus nach immer kürzer werdenden Dispositionen halte, sondern auch und vorzüglich weil ich die Predigten als einen nothwendigen Theil des Gottesdienstes betrachtet wissen will, weil ich meine Gemeinde zum Geschmacke daran und an einem vernünftigen Gottesdienste erziehen will. Trauungen nehme ich in der Synagoge vor und bevorworte oder vielmehr beantworte sie mit einer Predigt, die bei solchen Gelegenheiten noch weit mehr die Gunst des Publikums sich erwerben. Ich habe im Laufe meiner hiesigen Anwesenheit — und dies ist seit dem 21. November — schon sieben Predigten gehalten, sechs sabbathliche und eine bei einer Trauung, und noch ausserdem verflossenen Mittwoch, den 26. d. M., eine in Mainz auf Ansuchen des dortigen Vorstandes zur Feier des Geburtstages des Grossherzoges, die einen stürmischen Beifall — wenn man von einer Predigt so sagen kann — einerntete. Du glaubst nicht, wie mir das Predigen jetzt so leicht wird; mit einer Stunde Zeit zur Vorbereitung will ich Euch eine stundenlange Predigt halten und sie soll dem Wunsche der Zuhörer entsprechen (ich denke, Du wirst mich keiner Prahlerei anklagen; in freundschaftlichen Briefen ist sich frei zu äussern erlaubt). Ausserdem aber ist es nun der Jugendunterricht, der mich sehr beschäftigt und der auch vollständig organisirt ist. Die hiesigen Kinder gehen, wie dies wenigstens in kleinen Gemeinden nicht anders sein kann und soll, in christliche Schulen und es ist daher bloss der Religionsunterricht mit seinem bei uns gar mannigfaltigen Zubehöre, der einzurichten ist. Den höhern, d. h. den mehr systematischen habe ich selbst übernommen, alle die hebräischen Vorbereitungssachen aber sammt biblischer Geschichte und Bibelsprüchen hat H. Flehinger, eigentlich ein badischer Rabbinatscandidat, der aber eine recht ehrenvolle Ausnahme von diesem Geschmeisse macht, der sich zufällig damals in Frankfurt aufhielt und mich zu meiner grossen Freude zugleich als Lehrer und Gesellschafter hierher begleitete, übernommen. An Raschi ist natürlich nicht zu denken, hingegen erlernen sie das Hebräische sprachgemäss, die Uebersetzung der Gebete u. s. w. In einer kleinen Gemeinde ist ferner nun der Rabbiner nicht bloss dieses, sondern auch Vermittler in Privatstreitig-

keiten, Anreger und Begründer wohlthätiger Verbindungen[1]), kurz hier ist er im wahren Sinne Seelsorger, und dieses zu sein bestrebe ich mich mit aller Kraft und darf mir auch schmeicheln, schon Manches der Art beigetragen zu haben, was auch nebenbei zur Befestigung meines Ansehens sehr wohlthätig wirkt. — Aeusserliche Reformen kannst Du natürlich von hier aus nicht erwarten, sowie überhaupt die Umänderung der Form erst mit der Umänderung des diese hervorrufenden und erhaltenden Geistes heilsam eintreten kann; freilich wirkt die Form auch wieder auf den Geist zurück, aber doch weit weniger und schwächer als dieser auf jene, da ja dieser jene nothwendig nach sich zieht. Dies Verwerfen einer früheren Form oder die Annahme einer neuen, ehe der Geist eine andere Richtung erhalten, wird immer den grössten Anstoss erregen, und dies ist es eben, worin mir es die reformirenden Rabbiner Baiern's versehen zu haben scheinen.

15.

An S. Frensdorff. Wiesbaden, 25. Januar 1833.

Preussens Benehmen gegen die Juden würde ungeheuer viel und auch vorzüglich hier zu Lande einwirken, da es allen deutschen Fürsten und Regierungen, die doch auch sagen wollen, dass sie mit dem Geiste der Zeit fortschreiten und doch die liebe Herrschaft sich nicht gerne aus der Hand winden lassen wollen, als Muster dasteht. — Die neuesten Blätter von Riesser [„Der Jude"] sind sehr interessant; vorzüglich ist ein Aufsatz von Steinheim höchst lesenswerth. Dieser zeigt sich hierdurch nicht bloss als gemüthlicher Dichter, sondern auch als gründlicher, geistvoller Denker. — Jost's neueste „Geschichte des irsaelitischen Volkes" in zwei Bänden, die nicht als Auszug seines grösseren Werkes zu betrachten ist, da sie mit dem Beginn der Geschichte anfängt und bis 1830 fortgeführt ist, auch überall neue Forschungen angestellt sind, habe ich mir gekauft und sie sagt mir im Ganzen recht sehr zu. Der Ton ist würdig und ruhig, die Sprache verständlich und gefeilt, so dass man einen sehr erfreulichen Fortschritt in seinen Leistungen bemerkt. — Offen gesagt kommt mir jetzt meine Schrift [oben S. 70] ziemlich entbehrlich vor,

[1]) [Im J. 1835 begründete G. einen isr. Männerkrankenverein, der 1860 bei der Feier seines 25jährigen Bestehens sich mit einer Glückwünsch- und Dankdepesche an G. wandte.]

ohne welche die Welt sehr gut glücklich und fruchtbar werden könnte. Trotzdem will ich sie herausgeben, aber nur als ein Zeichen, dass ich einmal fleissig gewesen bin und dass ich, wenn ich fleissig sein will, auch etwas nicht ganz Schlechtes zu Tage fördern kann.

16.

An Hn. J. Dernburg in Bonn. Wiesbaden, 19. Februar 1833.

Ich bin wirklich ein recht sonderbarer Mensch, aber diese Sonderbarkeit ist so sehr in mein ganzes Wesen verflochten, dass sie mir noch manches Unangenehme bereiten wird. Ich thue mir immer in Bezug auf öffentliche Wirksamkeit zu wenig; daher ein beständiges Drängen und Treiben schon auf der Universität, dem dazu gar nicht geeigneten Orte, daher auch jetzt meine Unzufriedenheit mit mir. Ich darf aufrichtig sagen, dass ich so viel thue, als in meinen Kräften steht; ich predige jeden Samstag, und zwar, wie ich schon aus manchen Beispielen erfahren, mit gutem Erfolge, ich gebe täglich Religionsunterricht und dies auch gewiss zum besten Frommen der Kinder, ich beaufsichtige das übrige jüdische Schulwesen mit Gewissenhaftigkeit, ich repräsentire überall die Gemeinde so würdig wie möglich, ich greife überall zu, in Angelegenheiten der Gemeinde mit der Regierung, in Privatverhältnissen, kurz ich thue mein Möglichstes —: aber auf der anderen Seite sehe ich auch noch eine solche Masse von Missbräuchen, ich muss so Vieles, wenn auch bloss durch Stillschweigen, billigen, was ich recht bitter tadeln möchte, ferner ist Alles so kleinlich, wohin ich wirken kann, dass ich mir dennoch gestehen muss: viele Mühe für geringen Erfolg.

17.

An S. R. Hirsch. Wiesbaden, 24. März 1833.

Dass sich auch eine gewisse Bangigkeit in diese Freude mischt [in die Freude über Geiger's Anstellung] — wer wollte Ihnen dies verargen. Wer nicht von jener kalten, blassen und leblosen Gleichgültigkeit ergriffen ist, wer auf das religiöse Leben nicht mit jener superklugen Verachtung hinabsieht und dasselbe nicht als die schönste Blüthe, sondern als eine Aeusserung der Schwäche des menschlichen Herzens betrachtet — wie sollte der gleichgültig sein darüber, wie und auf welche Art gewirkt wird? Der möchte noch eher

mit Ruhe, wenn auch mit Verdruss, auf jene Nichtsthuer, die Alles seinen eigenen Entwicklungsgang gehen lassen, hinsehen; aber von solchen, deren kräftiger Willen ihm bekannt ist, möchte er gerne auch zuerst die feste Zusicherung haben, dass sie nach dem Wahren wirken, nicht gewaltsam ausreissen, nicht gewaltsam erhalten, nicht gewaltsam aufbauen. Ob jedoch diese Bangigkeit nicht zu weit bei Ihnen geht, ob sie nicht zu einem unüberwindbaren Misstrauen führt, ob Sie nicht zu sehr auf die Richtigkeit Ihrer Ansicht pochen und die Andersgesinnten geradezu als schlechte Hirten verwerfen, möchte ich Ihnen zu bedenken geben. Schön ist es für seine Ansicht kämpfen, schön ist es, wenn des Menschen Geist und Gemüth so verschmolzen ist, dass seine Gedanken auch zugleich seine Gefühle sind und jeder Zwiespalt in ihm ausgesöhnt ist, löblich ist es, den Leichtsinnigen und Willensschlechten, die sich in die Wirksamkeit eindrängen, die Larve zu entreissen und ihnen ihre Gehaltlosigkeit oder ihren, hinter Verbreitung des Guten versteckten Eigennutz zu zeigen; aber überall, wo ein reiner, guter Willen entgegenkommt, da heisse ich ihn willkommen; ist ja unser Aller Endziel eines, so denke ich dann, wollen wir Alle ja das wahre Gute befördern, ist es ja ein ernstes Streben, das von ernstem Sinn und religiösem Gemüth herstammt, und da wird auch das wahre religiöse Gefühl geweckt, genährt und gestärkt werden. Mag die Richtung auch gar oft eine verschiedene sein, ist nur jenes begründet, was die einzig wahre Richtung ja erst erzeugen muss, so wird auch diese folgen. Dass ich im wirksamen Leben Jenem näher stehe, der in seinem ernsten Bemühen auch zugleich meine Ansicht theilt, der dasselbe nächste Ziel im Auge hat, dieselben Mittel zur Erreichung desselben anwendet — wie wäre dies anders möglich? Die Wirksamkeit des Andern, der mit rüstiger Kraft, jedoch nicht mit gleichen nächsten Absichten, handelt, bemerke ich mit Betrübniss, sowie ich den Freund bedaure, für den nicht auf die gerechte Weise gesorgt wird, nicht wegen der Schlechtigkeit, sondern der Kurzsichtigkeit des Fürsorgens, aber hege dann doch die unerschütterliche Hoffnung, dass irgend ein Gutes aus dieser Sorgfalt entspringt, wenn auch gerade nicht das gewünschte. So sehr mir auch meine persönliche Ueberzeugung nicht blosse Verstandessache, sondern innig verwachsen mit meiner Persönlichkeit ist, so sehr ein entgegengesetztes Streben mich manchmal recht sehr kränkt, so bleibt mir doch immer dieser Trost: es entspringt Gutes aus dem guten Willen. Aber Jene, die mit verruchtem Leichtsinn sich an

das Erhabenste wagen, die mit bodenloser Schlechtigkeit und mit schlau berechnendem Eigennutze das Heiligste zur Sicherstellung ihres kleinlichen Vortheils entweihen, diese möchte ich mit scharfer Geissel züchtigen. — Dass jetzt die Jugend zu Stellen des reifen Alters berufen wird, Freund, es ist wahr, es hat manches Betrübende, und vorzüglich dies, dass Leute des reifen Alters so ganz und gar nicht dazu taugen; aber hingegen ist die uneigennützige Hingebung auch in diesem Alter gerade zu finden. Noch voll von seinem Streben und mit ganz ungeschwächter Kraft geht er jetzt an's Werk, von dessen Hindernissen nicht überwältigt zu werden das lebendige Feuer der Jugend, mit der Bedächtigkeit des Mannes gepaart, nöthig ist. Glauben Sie mir, dass auch ich mich ernstlich geprüft und mich vorzüglich gefragt, ob mir diese zwei unerlässlichen Bedingungen nicht fehlen; da ich sie nicht ganz vermisst habe, nahm ich freudig den Ruf an, der mir geworden; wenn ich daher gewiss auch nicht mehr Recht zur Beseitigung des Misstrauens gegen mich habe als Sie, so ist es doch die Verschiedenheit der Ansicht, die mir diesen Schritt leichter machte als vielleicht Ihnen, ich war mir eines guten Willens bewusst, hatte mir einen Weg vorgezeichnet, und nun sollte ich prüfen, ob die Wirklichkeit alle meine Hoffnungen nicht Lügen strafe. Und, Gottlob, sie straft sie nicht Lügen! Ich glaube, die wenigen Monate nicht unnütz hier zugebracht zu haben, und wenn auch in unscheinbaren Keimen und im winzigen Kreise alle Hoffnungen noch vergraben liegen, so hege ich doch die Hoffnung, dass die Keime bei gehöriger Pflege, die ich gewiss nicht unterlassen werde, hervorsprossen und auch Blüthen und Früchte an's Tageslicht fördern. Sie sagen vielleicht: ja, wer mit so vielem Leichtsinn an die Sache geht, wer ein so grosses, sich überschätzendes Selbstvertrauen mitbringt, der wird natürlich auch überall Resultate seiner Wirksamkeit zu sehen glauben. Sie würden mich sehr falsch beurtheilen, wenn Sie dieses dächten. Leichten, fröhlichen Sinn habe ich, Gott sei Dank, aber wo es dem Ernst gilt, bleibt dieser nicht aus; selten mag es auch Einen geben, der mit einem grösseren, inneren Misstrauen gegen sich verfährt, wenn auch dieses nicht immer äusserlich sich darstellt; und was die schmeichelhaften Vorspiegelungen betrifft, die ich mir von den Erfolgen meiner Bemühungen mache, so giebt es gewiss wenig nüchternere Menschen als ich bin, die sich nicht einbilden, das Wort müsse in das Herz gedrungen sein, die Lehre müsse gewirkt haben.

18.

An Salomon Geiger. Wiesbaden, 19. April 1833.

Hast Du Dr. Levi's Schriftchen: „Beweis der Zulässigkeit de deutschen Choralgesangs mit Orgelbegleitung bei dem sabbathliche Gottesdienste der Juden“ gelesen? es ist in einem sehr würdige wissenschaftlichen Tone geschrieben und scheint mir die Zulässigke unzweifelhaft und unwiderlegbar darzuthun. Aber was hilft es? S lange diejenigen Leute, denen man Zutrauen schenkt, sich gleic gültig für jede neue gute Einrichtung oder gar feindlich gegen di selbe zeigen, so lange kann wenig gewirkt werden; denn die jung Rabbiner geniessen das Zutrauen bloss so lange, als sie Alles hübs beim Alten lassen. Das ist eine schöne und würdige Aufgabe jen unabhängigen, als fromm anerkannten Gelehrten, dass sie durch ih Unterstützung des Guten das Böse desto kräftiger abweisen können. — Uebrigens darf man weder Orgelbegleitung, noch deutsches Gebet dem äusseren Aufputz des Gottesdienstes rechnen, es sind vielme Einrichtungen, die über kurz oder lang zur Ausführung komme müssen und fast allein fähig sind, die aus allen Synagogen ge schwundene Andacht wieder zu erwecken und die in ihnen eingeriss gröbliche Unordnung und höchste Unangemessenheit des Betrage zu verbannen.

19.

An M. A. Stern. Wiesbaden, 6. Mai 1833.

Seit meiner Wirksamkeit als Rabbiner darf ich mir wohl da Zeugniss geben, als solcher mit angestrengter Thätigkeit und manchem recht guten Erfolge gearbeitet zu haben, muss aber auch gestehen, dass in wissenschaftlicher Hinsicht mein Fleiss nicht dem in früherer Zeit gleichkommt. Mangel an Umgang und das Eingehen in kleinliche Verhältnisse, das mir als Seelsorger der beschränkte Sinn meiner Gemeinde auferlegt, mögen vorzüglich dies herbeigeführt haben; aber schon gilt dieser mir selbst gemachte Vorwurf von der letzten Zeit bei Weitem nicht so sehr wie von der ersten Zeit meines Hierseins. Meine Preisschrift ist unter der Presse; sie wird 14 bis 15 Bogen stark, wovon jetzt 9 gedruckt sind, und sie wird bis Anfangs Juli beendigt sein. Ein anderes kleines Schriftchen, das mehr eine praktisch-

theologische Tendenz hat, beschäftigt mich jetzt ebenfalls, worüber ich Dir aber noch nichts Näheres sagen kann. Noch zwei Plane gehen mir durch den Kopf. Zuerst möchte ich eine wissenschaftlich-jüdisch-theologische Zeitschrift gründen, die keiner bestimmten theologischen Ansicht huldigen soll, im Gegentheile für eine jede wissenschaftliche Verfechter aufzeigen soll; ich denke, wenn ich erst einmal literarisch bekannt bin, eine hinlängliche Anzahl Mitarbeiter zu finden, ich würde Dich zur Theilnahme einladen, wenn ich hoffen dürfte, dass Du diesen Studien nicht gänzlich den Rücken gewandt. Ein anderer ist, die jüdischen Philosophen mit Anmerkungen und Uebersetzung herauszugeben, an welche sich dann noch viele andere in der Zukunft reihen. Meine praktische Laufbahn freut mich sehr, Einzelheiten sind nicht viele mitzutheilen, da sie zu sehr lokal und oft zu kleinlich sind, aber ich glaube, dass ich auf alle Klassen einen sehr heilsamen Einfluss übe, den jüngeren Leuten den Sinn erwecke und die Jugend zu vernünftigen, guten Menschen heranbilden werde . . . . In der jüdischen Literatur sind zwei sehr bemerkenswerthe Werke erschienen: Jost's (neue) „Geschichte des israelitischen Volkes“ in 2 Bänden, die das frühere Werk sowohl in der Zeitdauer (da es die biblische Geschichte, und dies sehr lichtvoll und von echt historischem Standpunkte aus, enthält und die spätere bis auf unsere Tage fortführt), als auch in gehaltenem wissenschaftlichen Tone und gefeilter Sprache übertrifft; ferner des höchst gelehrten Zunz: „Die gottesdienstlichen Vorträge der Israeliten, historisch entwickelt“, aus welchem Titel man aber doch nicht die herrlich geordnete Fülle darin ausgebreiteter Gelehrsamkeit ahnen kann. Letzterer ist gewiss der bedeutendste jüdische Gelehrte unserer Zeit. Auch Dr. Herxheimer [in Bernburg] hat ein kleines gutes Schriftchen über die israelitische Schule geschrieben, obgleich ich seine Ansicht nicht vollständig theile.

20.

An Grünbaum. Wiesbaden, 31. Juli 1833.

Dass ich mich im Besitze meiner Emilie glücklich fühle, dass mich bloss dieser Gedanke auch trotz Manchem, was mich mit Recht hätte abhalten können, zu dieser Verbindung angetrieben hat, — was brauche ich Dir dies weitläufig mitzutheilen? Bei meinem damaligen Aufenthalte in Bonn [oben S. 42] war ich auch so ganz in Liebe auf-

gegangen, dass er mir weiter Nichts brachte und ich kaum etwas Anderes hiervon zu berichten hatte, ich ging mit den Freunden wenig um, sie hatten sich über manche Vernachlässigung von meiner Seite zu beklagen, die sie aber nachsichtsvoll vergaben. Meine Emilie ist ein gar liebes, zartes, einfaches Mädchen, das ganz in mir lebt, und dessen ganze Denk- und Empfindungsweise sich der meinigen anbequemt, anders — nenne es Egoismus, aber ich besitze ihn nun einmal — hätte ich auch niemals lieben können; die Art und Weise, wie meine Verbindung sich jetzt entwickelte, da ich in gar keiner Liebesberührung mit Emilien stand, mag dem Freunde zu wissen allerdings ganz interessant sein, obgleich die Sache dadurch jetzt gar nicht geändert wird, aber es sind zu viele, noch dazu mannigfach zu erklärende Einzelheiten, die also einem einstigen Wiedersehen aufbewahrt sein mögen . . . . . . Der Moreh-Nebuchim-Plan liegt weit in der Ferne, eigentlich ist er so: Frensdorff, Dernburg und ich haben uns verabredet, die jüdischen Philosophen insgesammt herauszugeben, ganz gemeinschaftlich; ich habe die Redaction des Moreh-Nebuchim zuerst übernommen, wo aber dann doch gemeinschaftlich Alles behandelt werden müsste, jedoch habe ich bis jetzt noch nicht einmal etwas angefangen. Ich habe neulich Frensdorff geschrieben, der Plan solle so gemacht werden: wir drei und du sollten die gemeinschaftliche Redaction aller Werke besorgen, ich arbeite den Moreh-Nebuchim, Frensdorff den Kusari, Du die Milchamoth-Adonai, Dernburg den Emunoth wedeoth, unter unserer Aufsicht ferner Ullmann den Choboth halvovoth, Flehinger, der unterdessen hier bei mir lebt, den Ikarim; ich habe noch keine Antwort darauf. Munk in Paris will den Moreh-Nebuchim arabisch herausgeben, mit einer Uebersicht der damaligen Philosophie; ich werde suchen ihn auch in unseren Kreis zu ziehen. Weiter brauchen wir aber keinen.

21.

An Dr. L. Zunz in Berlin. Wiesbaden, 12. August 1834.

Es freut mich sehr, Ihnen nun die Ankündigung[1]) meiner Zeitschrift zuschicken zu können, und ich hoffe, dass Sie mit dem Geiste, der in ihr herrschen soll, zufrieden sein werden. Ich habe die Un-

---

[1]) [Sie war in einem Briefe vom 13. Oktober 1833 in Aussicht gestellt worden.]

parteilichkeit, die sie behaupten soll, indem sie als Dienerin der Wissenschaft auch eine jede Auffassungsweise derselben vertreten muss — wie ich dies, freilich etwas zu stark, in meinem Briefe von Bonn [s. oben S. 39] aus Ihnen auseinanderzusetzen die Ehre hatte — nicht genugsam hervorgehoben, den dringenden Vorstellungen mehrerer Freunde, die für das Aufkommen derselben fürchteten, nachgebend, werde aber als Herausgeber, freilich nicht als Mitarbeiter, diese mir zum Gesetze machen . . . . . . Zugleich folgt aber meine nochmalige ergebenste Aufforderung, nun aus Ihrem reichen Vorrathe Manches ausarbeiten zu wollen, damit ich mit solchen gediegenen Arbeiten würdig die Zeitschrift eröffnen könne. Wollten Sie nicht vielleicht manches Wichtige aus handschriftlichen, Ihnen zu Gebote stehenden Werken, auch aus Ihren karäischen Manuscripten Einiges, mittheilen? Mein projectirtes Wörterbuch soll sich seinem Plane nach über die Mischnah erstrecken, die anderen älteren Werke scheinen doch wohl in ihrer Sprache schon eine etwas spätere Färbung zu haben; es könnte sich diesem etwa ein Wörterbuch über die Baraithas anschliessen. Auch steht die Mischnah an Bedeutsamkeit den anderen Werken zu sehr vor, als dass sie nicht eine gesonderte Behandlung verdienen sollte. — Die Anzeige über Ihr ganzes Werk, sowie dann eine besondere des 5. Kapitels, werde ich nun für die Zeitschrift versparen, weil ich hier mit grösserer, dieser wichtigen Erscheinung entsprechenden Ausführlichkeit referiren kann . . . . . . Und Rapoport will eine hebräische Zeitschrift redigiren? Eine so grosse Verehrung ich vor diesem würdigen, scharfsinnigen und geistvollen Gelehrten habe, und so sehr ich mit Begierde Alles lese, was von ihm kommt, so habe ich doch gegen dieses Unternehmen sehr viele Bedenken. Warum denn hebräisch, so dass ein so beschränktes Publikum mit den dortigen Verhandlungen bekannt gemacht wird, so dass kein freisinniges Wort der Feder entschlüpfen kann, so dass ästhetisches Geschreibsel von den Herren Bernhard Schlesinger u. Comp. eindringt und verwässert? Ich werde mich an diesen hochzuverehrenden Mann ebenfalls wenden und ihn zur Theilnahme an meiner Zeitschrift zu bewegen suchen. Und Sie erlauben gewiss auch die Frage, was Sie dazu bewogen hat, Ihr Buch vollständig in's Hebräische zu übersetzen? Denken Sie vielleicht an Polen? Ich glaube doch, bei diesen Leuten muss erst durch die Grundlage der Elementarbildung die Rinde, die sich um Herz und Geist gelegt hat, gesprengt werden; auch sie müssen den Durchgangspunkt der Aufklärung erst haben, ehe sie der wahren

Ich habe mich, seitdem ich meinen Beruf in meinen Vorbereitungs-
jahren klar vor Augen habe, nicht bloss als einen Rabbiner der alten
Zeit, einzig und allein dem Entscheiden in Gewissensfragen geweiht,
ebensowenig bloss als einen Prediger oder Religionslehrer betrachtet,
sondern, soweit es meine Kraft vermochte, diesem dreifachen Auf-
trage des Standes zu genügen versucht. So versorgte ich daher das
herkömmliche Fach des Rabbiners, predigte jeden Samstag, gab
selbst ausser dem Confirmandenunterrichte sechs wöchentliche Stunden
im höheren Religionsunterrichte und besuchte die israelitische Reli-
gionsschule, die ein von mir angestellter Lehrer unter meiner Auf-
sicht zu besorgen hat, fleissig; und ich darf mir schmeicheln, dass
ich mir die Liebe und Achtung meiner Gemeinde, sowie die wohl-
wollendste Gesinnung von Seiten meiner Behörde erworben habe. —
Sie wollen wohl auch Etwas über meine theologische und wissen-
schaftliche Befähigung erfahren; ich hoffe, billige Wünsche durch d
Zeugnisse, die mit diesem Briefe zugleich durch den Packwagen a
gehen werden, zu befriedigen. Ich würde diesen gerne auch d
Preisschrift, deren in einem derselben Erwähnung geschieht, beilegen;
vielleicht ist es Ihnen möglich, hierüber die recht günstigen Urthe
des Herrn Professor Ewald in Göttingen in den „Göttingischen g
lehrten Anzeigen", 1834, No. 44, und des Herrn Professor Hartma
in Rostock in der „Allgemeinen Kirchenzeitung", 1835, No. 9 u.
sich zu verschaffen. Ich muss sowohl dieses, als auch einige Au
sätze in einer pädagogischen Zeitschrift, die 1831 erschienen, so
eine kleine sprachliche Abhandlung, die im Jahre 1834 erschien
ist[1], zurücklassen wegen des Porto's. — Vielleicht ist Ihnen jed
die Ankündigung einer wissenschaftlichen theologischen Zeitschr
bekannt geworden, die ich in Verbindung mit mehreren jüdisch
Gelehrten herausgeben werde, und von der, so Gott will, das ers
Heft nun sehr bald erscheint.

Es ist eine traurige Nothwendigkeit, in einem Sollicitatio
schreiben an Männer, deren Bekanntschaft man nicht geniesst, üb
sich mehr sprechen zu müssen, als es wohl einerseits das Selbst
gefühl, als auch andererseits die Schwäche der Leistungen, als blosse
Versuche, gestatten möchte. Aber da ich mich einmal entschlossen
habe, diesen Schritt zu thun, so will ich ihn auch so thun, dass
dieser eine Brief Ihnen vollkommen sagen möge, was ich zu leisten

---

[1] [Ueber beide s. o. S. 38 u. S. 39, A. 2]

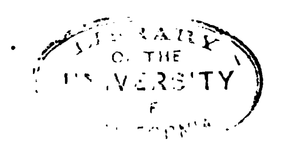
fähig und Willens bin. Ich muss daher bemerken, dass vielleicht die Herren DD. Salomon und Kley in Hamburg, welche mich mit ihrer Freundschaft beehren, Ihnen einige Auskunft über mich geben möchten, vielleicht auch mehrere Herren daselbst. Herr Dr. Wolff in Kopenhagen kannte mich in früherer Zeit recht gut; ob er sich noch meiner erinnert, kann ich nicht bestimmen.

So habe ich Ihnen denn, hochgeehrteste Herren, offen und freimüthig Alles dargestellt, wie ich es denke und fühle; sollten Sie nach reifer Erwägung gefunden haben, dass ich ein Mann bin nach Ihrem Sinne, so möge Gott seinen Segen dazu geben, wo nicht, so lassen Sie es mich denn gefälligst bald wissen.

23.

An M. A. Stern. Wiesbaden, 31. März 1836.

. . . . . Zunz wird jetzt sehr fleissig an der Zeitschrift mitarbeiten, und ich freue mich dieser gediegenen Arbeiten sehr. Er steht mit mir auf einem ausserordentlichen Fusse, was bei dem sonst etwas schroffen Manne viel sagen will; er hat nun auch eine Recension über Sachs' Psalmenübersetzung eingesandt, in welcher er ganz den rechten Ton trifft [s. den folgenden Brief]. Ich hatte ihm geschrieben, dass wir den kecken Ton und das, wie es scheint, beabsichtigte Cliquenwesen desavouiren müssen, und er thut dies auf schonende und immer anerkennende Weise. Du hast wohl auch die Recension in der Jenaer Literatur-Zeitung über dieses Buch gelesen; solche Radomontaden habe ich noch nie gesehen. Mir scheinen Fürst, Delitzsch und Sachs, und auch Arnheim in Glogau sich verbunden zu haben, um einander auszuposaunen. Wenn die Leute — Delitzsch ist Christ und Schüler Fürst's — keine Juden wären, so kümmerte es mich nicht; aber so missfällt es mir . . . . . Die Leute stellen sich alle in gutes Einvernehmen zu mir; Sachs hatte mir, obgleich er Zunz' Versprechen für eine Recension in der Zeitschrift hatte, seine Uebersetzung zugeschickt, und ich habe ihm ganz offen meine abweichenden Ansichten mitgetheilt und auch geglaubt, sie in Bd. II. S. 202 ff. andeuten zu müssen. Ich habe ihm nicht gehuldigt und glaubte nun schon, dass er Nichts mehr von mir wissen wolle; aber da meldet mir mein Zunz, dass er mich grüssen lasse und nächstens etwas Exegetisches einsenden werde. —



Fürst giebt ausser der Concordanz auch noch die Uebersetzung von Daniel, Esra, Nehemia heraus; hat Ewald nicht Recht, ihn einen Vielschreiber zu nennen? Er ist mit Frensdorff, der die Heidenheim'sche Concordanz zur Bearbeitung besitzt, in Unterhandlung getreten; ich weiss nicht, wo die Sachen halten. Mache ich überhaupt so kein Wesen aus dieser Concordanz und kann ich auch meinen Theil Schande, die sie mir, als einem Gliede der wohllöblich deutschen Judenheit vermachen soll, mit vollem Gleichmuthe tragen: so halte ich auch Fürst in diesem Punkt nur sehr wenig gewachsen, und Frensdorff ist etwas langsam. — Mit Steinheim's Offenbarung hast Du Recht, wenn auch nicht mit dem Stile, der im Gegentheile, die Charlatanerie abgerechnet, Schönheiten hat; Du wirst mit dem ersten Artikel, einer Recension in diesem Hefte von Herrn B. H. [Jakob Auerbach] gewiss vollkommen zufrieden sein [W. Z. II. S. 359—367]. Aber irre bist Du, wenn Du meinst, Steinheim flüchte sich als Dichter in das alte Judenthum. Gottlob, wir haben es so weit in der Schlemihligkeit gebracht, dass kein Denkender und Fühlender, wenn er einmal aus derselben herausgekommen, trotz aller Sehnsucht und allem Schmerze über Kahlheit und Zweifel, sich wieder da hinein finden kann. Poetisch kann das alte Judenthum nur dem sein, der es in einem daran hängenden Gemüthe anschaut, in dem subjectiven Glauben, der überall Poesie ist; aber die objective Gestalt desselben, Ansichten und Aeusserungen im Leben, können nur abstossend wirken bei einem poetischen Gemüthe, und deshalb haben wir auch nicht im Geringsten die Folgen einer mittelalterlichen Romantik zu fürchten. Bei uns kann bloss der Kampf Genüge leisten, niemals die Rückkehr. Wohin der Kampf führt, danach frage ich für jetzt noch nicht sehr viel; die Auflösung der einzelnen beschränkten, durch Schmutz aneinander gekitteten Massen muss der durch Wahrheit zu vollziehenden Einigung der grösseren Massen vorangehen, nur muss bei dieser Auflösung doch immer die Würde des Menschen und seine sittliche Kraft nicht untergraben werden, indem sie gerade, nicht die sogenannte Entgötterung der Natur und das darauf basirte Streben nach Rehabilitation des Fleisches, ein aus dem Kampfe gegen pietistisch-christlichen Unsinn, aus niedrig sinnlicher Gier und dem Bewusstsein, dass die Stützen für unsere Zustände fehlen und daraus herfliessendem voreiligen Bemühen, eine Grundlage aufzustellen, den Kampf zu führen hat, weil man sie durch unwürdige Fesseln und gedankenloses Glaubens- und Thunsgebot an ihrer Entfaltung

gehindert hat. Billige ich die Ursachen des sogenannten jungen Deutschlands daher vollkommen, erkenne ich seine Sehnsucht an, so sind mir die Tendenzen seiner Repräsentanten, die mit einer geilen Wuth gegen die Ehe hergefallen sind, mit einer wahrhaft satanischen Schadenfreude, wie z. B. in der Wally, alle edlen Gefühle der Menschenbrust verleugnet und zersetzt haben und sie als ein bloss niedriges Ergebniss menschlicher Schwäche und Beschränktheit hingestellt haben, durchaus zuwider. — Ich glaube noch, dass die Frauen am besten unsere Lage charakterisiren und begreifen können, und soviel ich von der Rahel durch Mundt's Recension in den Berliner Jahrbüchern erfahren habe, so begriff diese sehr wohl die Unbehaglichkeit der Zeit. Uebrigens wirst Du aus dem ersten Aufsatze des neuesten Heftes, namentlich aus dem Fragmente [„Neues Stadium" vgl. oben Bd. I, S. 464 ff., besonders 468—473] — das in einer wehmüthigen Stunde aus ganzem Herzen geschrieben war — erkennen, dass ich den neueren Richtungen nicht so ganz ferne stehe. — Mein sehnlichster Wunsch ist, dass überall jetzt, aber mit würdigem Ernste, gerüttelt werde und so in allen Wissenschaften das Bewusstsein von der Nothwendigkeit einer Umgestaltung hervortrete; ich denke mir, dass Strauss dies im Christenthume thun wird. Dies spricht mich auch an den Arbeiten Ullmann's an, der zwar auf halb orthodoxen Standpunkt hinführen will, aber die Zeit begreift, und deshalb meine Auszüge und Hinweisungen. Auch darin stimme ich mit Dir vollkommen überein, dass die Frage unserer Zeit unter den Juden nicht „Emancipation", sondern „Reform" ist, obgleich freilich erstere einen zu bedeutenden Einfluss übt auf den Zustand der Intelligenz und Wissenschaft, als dass ohne sie eine gründliche Reform, die doch der sie vorbereitenden und der sie aufnehmenden Personen bedarf, vollständig gehofft werden kann . . . . . Von der Fakultät lässt sich bis jetzt noch nicht viel sagen; die Württembergische Regierung und sogar auch die Tübinger Professoren haben ihre grosse Bereitwilligkeit zur Unterstützung des Unternehmens gezeigt; würden die Frankfurter Gelehrten nur ein wenig Ernst zeigen, so wäre gewiss ein Anfang da, aber da steht Jost zögernd und hindernd, und Creizenach lässt sich von ihm bestimmen, und so soll bis zur Ankunft der Rothschilde in Frankfurt gewartet werden, um mit ihnen den Anfang zu machen . . . Ja, wenn Du Theologe wärest! dann wollten wir vereint recht wacker fechten; ich wollte, ich hätte einen Solchen, es ist noch entsetzlich

viel zu thun. Die geschichtliche Gesetzentwickelung, das Wichtigste, ist noch kaum begonnen. Die Alten wissen nicht bloss nicht, was Freiheit heisst, sondern verstehen auch nicht, was Wissenschaft heisst. So hält sich, um von Anderen nicht zu reden, Jost, dessen Eifer ich schätze, nur an Aeusseres, Zunz aber ist zu rein gelehrt, geht auch zu wenig auf innere Entwickelung im religiösen Leben ein [vgl. unten S. 154], und ich — habe zu wenig Zeit und besonders zu wenig Musse.

24.

An Zunz. Wiesbaden, 4. April 1836.

Sie haben wahrscheinlich jetzt auch schon vier Abzüge der Analekten [W. Z. Bd. II, S. 303—330] erhalten und das Heft wird auch nicht lange auf sich warten lassen. Sie sehen daher auch, dass die Recension über Sachs' Psalmenübersetzung erst dem 3. Hefte zu Gute kommt [W. Z. II, S. 499—504]. Sie haben freundschaftlich und milde, aber doch gerecht geurtheilt, und ist mir eine jede Arbeit von Ihnen lieb, so ist mir in dieser Angelegenheit ein ernstes Wort von Ihnen um so erwünschter gewesen. Sie grüssen Herrn Dr. Sachs wohl gefälligst in meinem Namen und sagen ihm, dass ich seinen exegetischen Arbeiten mit Vergnügen entgegensehe. — Julius Fürst hat mir seine Grammatik und Chrestomathie zugesendet; aber in letzterer wimmelt es von Sprach- und Verständnissfehlern. Es thut mir herzlich leid darum; da werden Irrthümer immer weiter verbreitet und noch dazu in solchem Tone. So viele hohle Theorien und tönende Phrasen und arrogante Verspottung fremder Verdienste und concretes Erfassen — nirgends! Ich streite Fürst gewiss nicht vielseitige Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Fleiss ab; aber er hat sich schnell ein Systemchen gemacht und kennt die Baustücke gar zu wenig. Ich werde mit Schonung, aber mit Ernst seine Fehler rügen [s. den folgenden Brief].

25.

An Dr. Julius Fürst in Leipzig. Wiesbaden, 27. April 1836.

Mit herzlichem Vergnügen und Dank habe ich nun gerade vor einem Monate — 26. März — Ihre Schriften und Ihr Schreiben erhalten, und dieses ist es, was ich Ihnen zuerst anzeigen wollte. Die

Werke waren mir nicht unbekannt; die Grammatik besass ich schon seit längerer Zeit und ich hatte sie schon durchgegangen, und die „Perlenschnüre" erwartete ich täglich vom Buchhändler; jedoch mit dem geehrten Verfasser selbst bekannt zu werden und meine schwachen Leistungen auf dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft anerkannt zu sehen, war es, was mir das Geschenk um so werther machte. Ich werde nicht ermangeln, die Werke, soweit ich ein Urtheil darüber habe, in der „W. Z." anzuzeigen, da der Gegenstand, den sie behandeln, eine Besprechung in derselben sehr verdient und schon seit langer Zeit eine meiner Lieblingsbeschäftigungen ist. Freilich des Sanskrit bin ich durchaus nicht kundig und fürchte auch, nicht in die Lage zu kommen, mir die Kenntniss desselben je anzueignen; hier muss ich nun als Laie das Wahrscheinliche, das Ihre Bemerkungen an sich tragen, welches überhaupt mit meiner Ansicht von Sprache, als dem menschlichen Bewusstsein Anhaftenden und mit den Bestrebungen der neueren Zeit im Gebiete selbst des Semitismus — sowie auch Gesenius in der neuen Ausgabe seines Wörterbuches häufig auf die Uebereinstimmung aufmerksam macht — auf's Innigste zusammenhängt, bloss anzeigen. In dieser Ausdehnung hat allerdings noch Keiner den Versuch einer Nachweisung gemacht, am Wenigsten bei grammatischen Formen, zumal im Aramäischen; habe ich nun auch hiergegen einige Bedenklichkeiten, indem ich für die Grammatik eines Idioms gerade das Charakteristische von diesem hervorgehoben zu sehen wünschte, Vergleichungen selbst mit innig verwandten Sprachen nur zum richtigen Verständnisse, wo dieses aus der einzelnen Sprache nicht hervorgehen möchte, beschränkt sehen möchte, während die Vergleichungen im Allgemeinen, welche nicht die einzelne Sprache erklären, sondern ihren Zusammenhang mit anderen und ihren gemeinsamen Charakter nachweisen, allgemein sprachlichen Untersuchungen überlassen bleiben sollten, halte ich ferner das Aramäische, wie es vorliegt, zu sehr zersetzt mit Ingredienzen aus den verschiedensten Sprachen, so dass diese durch besondere Umstände eingedrungenen Elemente nicht dem Semitismus als solchem zu eigen betrachtet werden dürfen: so ist dieses eine vielleicht subjective Ansicht, die ich wohl bemerken, aber doch nicht urgiren darf. Desto mehr werde ich jedoch in's Einzelne eingehen, wo es die selbstständige Betrachtung des Aramäischen gilt, und hier wird sich freilich manche Abweichung finden bei der innigsten Anerkennung eines sorgfältigen Fleisses um tiefere Erkenntniss der aramäischen Eigenthümlichkeit.

Wer in sich das Bewusstsein einer tüchtigen Leistung trägt, kann auch mit würdiger Ruhe manche Abweichung, die sich dann leicht in der Form eines ruhigen Tadels ausspricht, ertragen, und Sie haben selbst die Güte gehabt, eine „unparteiische“ Beurtheilung von mir zu verlangen. Sie werden mir daher es nicht übel nehmen, wenn ich vorzüglich in den „Perlenschnüren“, deren geschmackvolle Anordnung auszeichnendes Lob verdient, gar Manches als unrichtig punktirt und erklärt in Anspruch nehmen werde; ich weiss zwar sicher, dass Sie bei ferneren Arbeiten über Rabbinisches mehr auf die Quellen zurückgehen werden und dass Sie meiner Berichtigungen wohl dann nicht bedürfen, jedoch wird das Buch eine zu grosse Verbreitung erlangen, als dass es gleichgültig wäre, auf Stellen aufmerksam zu machen, die mir anders gelesen und aufgefasst werden zu müssen scheinen. — Ich werde sehr bald die Recension wenigstens beginnen, und diese wird zugleich den Oheb ger von Luzzatto und die Abhandlung über die Targume von Zunz mit umfassen. [Vgl. W. Z. III, 255—267.] Ich werde in derselben Nichts über einen Punkt sprechen, den Sie mir im Briefe freundschaftlichst zu berühren erlauben; ich meine nämlich die sogenannte Richtung. Sie nennen die Ihrige in der Linguistik die „analytisch-historische“; verstehen Sie darunter, dass aus den einzelnen Erscheinungen der Sprache das Gesetz „entwickelt“ werde und ferner dass die Stufengänge der Sprache, welche sie im Laufe der Zeiten durchlief und die auch auf den Bau der Sprache Einfluss übten, sorgfältig gesondert werden, so ist dies ein Verlangen, dem alle Sprachlehrer der neueren Zeit nicht bloss ihren Beifall schenken, sondern auch ihre Kräfte widmen; nur wie weit man die Analyse verfolge, die Geschicklichkeit, mit welcher man aus dem Besonderen das Allgemeine zu erfassen geeignet war, die Erkenntniss der Abschattungen der Spracheigenthümlichkeit in den verschiedenen Epochen ihres Lebens war verschieden, und für diese Erfassung und Anwendung giebt der Name der Richtung keine Bestimmtheit, kann sie auch nicht geben, da es auf Tact und richtiges kritisches Urtheil, das nicht nach allgemeinen Principien bestimmt werden kann, sondern das in den einzelnen Fällen seine Bewährung findet, sein Creditiv aber in der zu Grunde liegenden allgemeinen Anschauung vom „Geiste der Sprache“ — den Sie etwas gar zu sehr perhorresciren —, die sich jedoch nicht adäquat in Worten wiedergeben lässt. Ueberhaupt wozu Richtungen und wozu Namen für Richtungen, die bloss das fleissige geschichtliche Fortschreiten

zu hemmen und zu überspringen sich den Anschein geben? Das Gute früherer Leistungen freudig aufnehmen und darauf fortbauen, das Irrige berichtigen durch tiefe Nachweisung seines Ungrundes und dadurch zugleich künftigen Irrthümern vorzubeugen, ist die Aufgabe eines jeden neuen Bearbeiters. Sie werden doch wohl erkennen, dass ich den Ton, mit welchem Sie gegen den rasch wegwerfenden Ewald auftreten — der allerdings Rüge verdient — nicht ganz billigen kann; er ist verzeihlich, aber besonders die Juden sollten sich vor einem solchen, wo es weiter Nichts als reine Wissenschaft und eigne Anerkennung gilt, bewahren. Es ist dies in neuerer Zeit zu häufig von denselben geschehen, so auch von Herrn Dr. Sachs, und es möchte fast scheinen, als wollte man sich in die Wissenschaft gewaltsam eindrängen, und dessen bedarf es doch für Capacitäten nicht. Der Name der „ästhetisch-archäologischen" Richtung in der Exegese ist mir nicht weniger unbestimmt und scheint mir nicht einmal ganz richtig zu sein. Schriften schlechten Inhalts, welche keinen besonderen Anspruch auf Schönheit der Darstellung machen, dürfen gewiss nicht mit ästhetischem Maassstabe gemessen werden, und ob man den Begriff des Archäologischen auch auf Gedankengang und Umstände einer verflossenen Zeit anwenden darf, möchte ich sehr bezweifeln. — Ich bitte Sie, geehrtester Herr, in diesen abweichenden Ansichten nicht eine gänzliche Verkennung Ihres ehrenvollen Strebens finden zu wollen; ich meinerseits würde es als eine schöne Folge dieses Schreibens betrachten, wenn Sie meine Achtung für Sie daraus erkennen, vielleicht auch mancher Bemerkung darin eine Beachtung geben, vorzüglich das Bestreben, eine neue Schule zu begründen und hiermit sich selbst als eine Epoche zu bezeichnen, unbeschadet der Selbständigkeit in der Forschung aufgeben zu wollen. Sie sehen, ich bin vollkommen offenherzig und glaube es Ihnen gegenüber um so eher sein zu dürfen, als Sie meiner Theilnahme an Ihren Bestrebungen sicher und Sie gleichfalls von der Ihnen innewohnenden Kraft überzeugt sein dürfen.

26.

An Dr. Jakob Auerbach. Wiesbaden, 23. Juni 1836.

Was sagen Sie dazu, mein lieber, guter Auerbach, dass ich nun schon heute Abend, ehe ich noch ein Wörtchen von Ihnen erfahren, ehe Sie wahrscheinlich mir selbst schriftlich einige Worte gewidmet haben, sogleich nachdem ich meiner lieben Emilie geschrieben, zu

Ihnen komme? Nun glauben Sie aber ja nicht, dass dies deshalb geschieht, weil ich unmuthig bin, sondern im Gegentheile bin ich recht sehr vergnügt, und dies wollte ich Ihnen schnell mittheilen. Sie fehlen mir allerdings aller Orten und Enden; aber ich habe, als es mir anfangen wollte, miss vor mir zu werden, mir eine derbe, sehr erbauliche Lection gehalten und zu mir gesagt: Kerl, sei jetzt fleissig und mache keine Fixen-Faxen, gieb hübsch die Stunden, arbeite für die Zeitschrift, corrigire, schreibe Briefe und — Ruhe ist die erste Bürgerpflicht. Da habe ich denn die Wohlthaten gelernt, die ein wohlgeordnetes Staatswesen, in welchem der letzte Satz als Grundsatz aufgestellt ist, in sich enthält, und heute Abend bin ich wirklich so vergnügt, wie der Kaiser von Marokko (Sie wissen doch, dass es in Amerika an dem Einflusse des Asow'schen Meerbusens in das schwarze Meer liegt). Indem ich mich alles sentimentalen Redens über die Sehnsucht, die mich manchmal nach Ihnen anwandelte, und wie ich, so oft die Thüre ging, meinte, Sie müssten hereintreten, enthalte, und ebenso von meinen Stimmungen ganz und gar still bin, gebe ich Ihnen bloss Facta, und das Andere denken Sie sich dann Alles, als Psycholog ex professo, — denn die Pädagogik beruht ja meist auf Kenntniss des menschlichen Geistes und Herzens — hinzu. Also Dienstag 2 Stunden, gestern 5, sage fünf, heute eine gegeben, aber mit Vergnügen; hören Sie und staunen! Zweite Correctur des 11. Bogens gemacht und die erste des 12. als des letzten und alle Reinbogen erhalten, natürlich ausser dem letzten. Sie müssen jedoch wissen, dass die bayerische Nachricht dies Mal **nicht** kommt, aber der Leser wieder ein Avertissement darüber hat; hingegen ist die aus den österreichischen Staaten recht gut. Heute Morgen kam nun der Contract von **Brodhag**, ganz nach Wunsch und ging von mir sogleich auch wieder weg. Ich muss Ihnen nun auch schnell sagen, dass der Artikel aus der Allgemeinen Zeitung auch in die Kölnische Zeitung übergegangen ist, und Sie können sich denken, wie meine Emilie da erfreut war, und was dies in Bonn überhaupt Sensation machte. — Von den drei Briefen aber, die heute Abend noch gekommen sind, wird es mir doch heute Abend zu spät zu sprechen, das erfahren Sie erst morgen, d. h. im uneigentlichen Sinne; denn im eigentlichen weiss ich noch nicht, wann Sie's erfahren. Gute Nacht. — Freitag Morgen. Nun habe ich noch gerade einige Augenblicke für Sie, und da ich schon weiss, dass, wenn ich dieselben vorübergehen lasse, aus dem ganzen Spass nichts wird, so will ich

sie auch schnell benutzen. Ich habe Ihnen also von zwei Briefen, die nach langer Windstille gekommen sind, zu erzählen und berichte Ihnen nach der Reihe, wie ich sie in die Hand bekommen. Zuerst von Wechsler. Mit Entzücken schreibt er nun, dass er kommen werde, beruhigt mich jedoch, dass ich nicht glauben solle, er mache zu grosse Erwartungen, indem er einfach sei; er wird den 3. oder 4. Juli von Hause abreisen und den 10. hier sein, indem er sich einige Tage in Frankfurt, dem „jüdischen Weimar" (was meinen Sie dazu?), und namentlich über Samstag, aufhalten wird. Also bis Sonntag über 14 Tage zucke ich die Achsel und werfe hübsch mein Kästchen herunter; aber bis dahin will ich es auch ganz wacker tragen. Mit diesem Briefe war ich nun ausser allen Sorgen, ausser dass ich mich nach Logis umsehen muss. Der zweite Brief, den ich nun ergriff, war von meinem sehr lieben D. Freund; da ist wirklich jedes Wort Zucker. Sein Brief ist nun ganz geeignet, einen Buchhändler im höchsten Grade zu ermuthigen, und dies scheint auch sein Zweck gewesen zu sein. Im letzten Monate sind 3 neue Exemplare der Zeitschrift in Breslau bestellt worden, und man könne überhaupt den Fortschritt der Verbreitung derselben nach Monaten, statt bei anderen buchhändlerischen Unternehmungen nach Jahren zählen. Der Brief war für Sauerländer bestimmt; ich werde Manches aus demselben Brodhag mittheilen, vorzüglich weil auch Notizen für den Absatz in Breslau darin sich befinden. — Freund hat das zweite Heft schon erhalten und sagt, dass er dasselbe, trotz seiner dringenden Arbeiten, nicht aus der Hand legen können, bis er es zu Ende gelesen. Hingegen hatte er damals (den 17. d.) die Allgemeine Zeitung noch nicht, hatte aber die Preisaufgabe noch ferner für die lit. Zeit von Büchner [1836, S. 487. No. 1743], für Gersdorf Repertorium besorgt und wird, wenn einmal die A. Z. ihre Nachricht gebracht für weitere Verbreitung sorgen. „Der Plan des Herrn Candidaten Auerbach, schreibt er, gefällt mir sehr wohl; ob die gelehrten und ungelehrten Herren nicht eine Autorität zum Abfassen der Gebete fordern werden, ist eine andere Frage." Er theilt mir dann eine ausgebreitete Nachricht für die Zeitschrift [1]) mit, dass nämlich

[1]) [Die Nachricht ist in der Zeitschrift nicht gedruckt; nach den im Text weiter folgenden Worten sind die „Fragmente aus dem Tagebuche eines jüdischen Laien" W. Z. II, 468—498 von Freund. Die Bemerkung über Friedenthal's Jesode Hadath in W. Z. IV. 337. Ueber die Preisaufgabe unten S. 107, über Sauerländer und Brodhag oben S. 70; den Artikel der Allg. Zeitg. [über die Zeitschrift?] habe ich leider vergeblich gesucht.]

ein Prediger in Breslau angestellt werden soll; die Nachricht ist fe
gestellt; im Briefe sagt er darüber, das Gute darin sei eine Fruch
der Zeitschrift. „Das von Ihnen und von Dernburg angezündete Lich
hat Feuer gefangen“; er scheint demnach mit der Putzerei Frieden
thal's zufrieden zu sein. Ein neues Fragment wird er schicken, sobal
es ihm die Zeit erlaubt.

27.

An Jakob Auerbach. Wiesbaden, 5. Januar 183

Glücklicherweise hat sich ein Buch gefunden, das bedeutsa
genug ist, um daran sich anzulehnen und ein Mensch, gleichfa
dafür eingenommen. Das Buch ist Strauss' Leben Jesu, e
Werk, das ausgezeichnet ist und von einem Jeden, der nicht hint
der Zeit zurückbleiben will, gelesen werden muss, ein Werk, d
von der höchsten Bedeutung in wissenschaftlicher Beziehung, al
auch von nicht minderem Einflusse auf die christliche Theologie i
Ich hätte Ihnen wahrlich von Herzen das Vergnügen gegönnt, die ve
schiedenen Zeitschriften-Urtheile über diese neue Erscheinung zu lese
da hätten Sie einmal die schalen Rationalisten, Röhr an ihrer Spit
vernehmen sollen. Wie die Herren, in die Enge gedrängt, um d
liebe Brot und den lieben heiligen Geistlichenschein Zeter schrei
und in der Angst, die Vernunftglorie von ihrem Haupte schwind
zu sehen, kirschbraun wurden! Nun, dieser Strauss wird ihnen no
zu schaffen machen. — Der Mensch ist der wenigstens mir zu
ersten Male bekannte christliche Geistliche, der auf sein Christenthu
nichts weniger als stolz ist, Robert Haas, jetzt Pfarrer in Do
heim, mit dem häufige Besuche gewechselt werden, ein Mann v
Eigenheiten und Unklarheiten, aber ideal und vorurtheilslos.

Hier lebe ich mit Wechsler in innigem Zusammenleben, d
leider nun aufhören wird. Unser Wechsler ist Rabbiner in Birke
feld geworden. Da ist nun Freude und Jubel und ich — nun i
will nicht egoistisch von mir sprechen, wo die Lebensfrage ein
herzlich lieben Freundes, eines entschiedenen, kräftigen, sowohl de
Inneren nach durch seine Befähigung, als dem mehr äusserlich he
vortretenden durch den Willen und für den wahrhaft praktisch
Beruf durchgebildeten Amtsgenossen so erfreulich entschieden wo
den ist. Nur so viel sage ich Ihnen, dass ich eine Zeit la
allein bleiben werde, obgleich schon Manche bei mir einzut

wünschen, ich werde nun erst die volle Entscheidung meiner Angelegenheit erwarten, um dann meine Maassregeln desto sicherer ergreifen zu können.

Ich habe nun viele Briefe nach Baiern zu schreiben, vorzüglich in Rücksicht der Zusammenkunft, zu der ich die bairischen Herren Herren einlade. Mannheimer werde ich nicht einladen können, da unsere Versammlung nur aus Rabbinern bestehen soll, aber wie lieb wäre es mir, diesen wackeren, vortrefflichen Mann wieder einmal zu sehen, an seiner Kraft und Frische mich zu laben!

Ich habe heute einen ganz köstlichen Brief von Reggio erhalten; er hat meinen Brief mit meinem „Mohammed“ erst vor einigen Tagen bekommen, hat auch die zwei ersten Bände der Zeitschrift durchgehends gelesen, dringt in dieselbe durch und durch und äussert sich auf so freimüthige, zwar in Bezug auf den Mosaismus abweichende Weise, über seine eigenen Versuche so bescheiden, theilt so mancherlei Hübsches mit und ist überhaupt so zutraulich, dass mich dieser Brief in die angenehmste Stimmung versetzte. Ueber Italien klagt er ausserordentlich; da sei weiter nichts als Gewohnheitsglaube; bloss einen Mann besitze es, nämlich Luzzatto; der sei aber ganz hebräischen Sprachstudien und Exegeticis zugewandt, über deren zu grosse Pflege er ihm schon Vorwürfe gemacht habe.

28.

An Grünbaum. Wiesbaden, 10. Mai 1837.

.... Also Du kommst! Das dachte ich mir von meinem Grünbaum nicht anders. Jedoch muss ich noch mit einigen Worten die von Dir geäusserten Bedenklichkeiten berühren. Ich glaube allerdings, dass unsere Zusammenkunft bedeutende praktische Erfolge haben wird, nur dürfen wir natürlich nicht meinen, dass gleich Anfangs diese Erfolge universell seien, aber nach und nach dringen sie ein. Allerdings würde es wohl manchen Streit absetzen und zu öffentlichen Discussionen kommen, aber gerade diese müssen herbeigeführt werden, wenn Etwas genützt werden soll, und diese schlagen immer unseren Bestrebungen zum Vortheil aus. Der Schritt, an den herkömmlichen Institutionen zu rütteln, muss einmal geschehen und je länger damit gewartet wird, desto grössere Verwirrung muss in den Gemeinden Israels entstehen und mit um so gerechterer Entrüstung sehen Diejenigen, welche unsere Gesinnung

kennen, auf unsere Muthlosigkeit, und was die Nachwelt darüber urtheilen wird, daran wollen wir nicht einmal denken. Nun müss aber natürlich gerade Solche etwas thun, die redlich und entschied sind; von den Anderen ist nichts zu erwarten, und mit ihnen sic zu verständigen, wenn es einen Beschluss oder vielmehr Entschlu gilt, ist nicht möglich, aber sie werden schon nachfolgen, wenn n einmal von Anderen der Entschluss gefasst ist. Alle bisherigen R sultate verdanken wir dem muthigen Voranschreiten Einzelner; n dass bei solchen einzelnen Entscheidungen eine Zusammenstimmu Mehrerer durchaus nöthig ist, und ohne eine mündliche Verständigu dauern solche Sachen eine Ewigkeit. Du musst auch wohl unt scheiden, dass bei solchen einzelnen Entscheidungen gar kein Eingri geschieht; bei vorkommenden Fällen und bei Anfragen richtet m sich darnach, nachdem das Resultat der Berathungen allerdings ve öffentlicht worden ist. Die Zusammenkommenden sind auch bei Weit nicht so verrufen wie Du glaubst; sie haben Alle Anhänger gen obgleich dieselben nicht schreien, die aber mit voller Liebe und voll Vertrauen ihnen anhangen und bei entscheidenden Gelegenheiten nic auf sich warten lassen. Wenigstens kann ich Dir dies von d Verrufensten unter Allen, dem Dr. Geiger in Wiesbaden versiche Du aber hast es noch am Allerbesten; ausser Dir kommen noch fü aus Baiern, Rheinbaiern hat gleichfalls bloss junge Rabbiner, nach gehaltener Versammlung alle zum Beitritte zu den Beschlü aufgefordert werden. Ueberhaupt wird man natürlich später n gar Viele in das Interesse zu ziehen suchen; nur den Vorgang mü zuverlässige Männer machen. Ich glaube, dass dieses Ereigniss g grossartige Erfolge haben wird, denn allerdings wird man es n dabei lassen, zusammen gewesen zu sein, sondern es muss zu er lichen Discussionen darüber kommen, wo ein Jeder für oder wi Partei ergreifen soll. Dies ist das einzige Mittel, uns aus unse ganz verzwickten Lage herauszureissen, dem Duckmäusersysteme e Ende zu machen und die indifferenten Laien heranzuziehen.

Du, mein Lieber, kommst bestimmt; den Rabbiner Cohn möc ich eben aus den Gründen, die Du gegen ihn geltend gemacht ha nicht einladen, aber, wie gesagt, spätere Aufforderungen sollen i wie den Anderen zukommen. Diese erste Zusammenkunft soll d Charakter einer freundschaftlichen haben, an der bloss solche, di bereits mit einander oder wenigstens mit mir in Verbindung steh theilnehmen, später aber sollen diese Versammlungen eine regelmässig

Organisation erhalten, und ich habe dafür einen Plan, von dem ich mir viel verspreche, und welchen ich den Versammelten vorlegen werde. Also mein Lieber, antworte recht bald und bestimmt. Du gehörst in die Vorderreihe und wirst Dir diesen Ruhm nicht schmälern lassen, denn allerdings glaube ich, dass denen, welche dieser ersten Zusammenkunft beiwohnen, ein bedeutend grösseres Verdienst zukommt als den später hinzutretenden.

29.

An Jacob Auerbach. Wiesbaden, 22. August 1837.

Wie Sie wohl gespannt sein werden auf meine Sommernachrichten; befriedigt Sie meine Relation nicht, so liegt es mehr an der Sache als an mir. Sie können sich denken, welch eine mühselige Schreiberei mir die Vorbereitungen zur Zusammenkunft verursachten bis auf den letzten Augenblick. Endlich kam sie zu Stande. Es erschienen Kohn (Hohenems), Dr. Maier (Stuttgart), Bloch (Buchau), Dr. Wassermann (Mühringen), Wagner (Mannheim), Dr. Herxheimer, Wechsler, Dr. Löwy, Dr. Aub, Stein, Gutmann. Selz (Uehlefeld) entschuldigte sich mit dem Verbote seiner Frau, Neubürger mit den Schulprüfungen, die in diese Zeit fielen, gaben aber schon zuvor ihre Zustimmung. Grünbaum wollte kommen und nicht kommen, und — er kam fast post festum, ganz unerwartet; Friedländer (Brilon), ein Greis von 80 Jahren, aber rüstig an Körper und Geist, war verhindert und kam bald nachher, Dr. Hess, gleichfalls verhindert, kam noch im Laufe des Sommers. Die Resultate befriedigten mich nicht, und im Grunde sind keine zum Vorscheine gekommen; es fehlte an Energie. Namentlich hat Dr. Maier, der mir und Allen missfallen, immer Verwirrung in die Sache gebracht, und Dr. Löwy (Fürth), ein äusserst liebenswürdiger, gewandter und fürs praktische Leben ganz geschaffener Mann, wollte gleichfalls keine Ecke hervortreten sehen. Als vorzüglich tüchtig bewährten sich Kohn und Bloch, ihnen schlossen sich Gutmann, Herxheimer und Wechsler an; Aub, ein sehr guter Kopf, recht liebenswürdig, jovial und sehr gelehrt, brachte endlich die Vermittelung zu Stande, die Löwy und ich dann auf künstliche Weise zum Gesammtbeschlusse erhoben. Diese Vermittelung besteht nun darin, dass mehr Gegenstände ausgearbeitet und meist durch die Zeitschrift veröffentlicht werden sollen (wie z. B. im 2. Heft der Aufsatz von Kohn über

Trauergebräuche, im 3. Heft ein Aufsatz über Haartragen der Frau
[W. Z. III, S. 215—235. 354—375]: mit Beziehung auf diese Ar
beiten sollen dann „gutachtliche Erklärungen“, welche vom 4. Ba
an eine neue Rubrik in der Zeitschrift bilden sollen, von den beistim
menden Rabbinern in Masse folgen [vgl. W. Z. IV, S. 39 ff.] u
so die theoretisch ausgesprochene Ansicht zum fürs praktische Leb
gültigen Beschlusse erhoben werden. Ferner soll von Löwy, Mai
und Stein ein häusliches Erbauungsbuch mit Anlehnung an die vo
handenen jüdischen Momente bearbeitet und mit Approbation u
Aller veröffentlicht werden; vielleicht sehen wir dasselbe noch, e
wir von hinnen gehen. Damit diese Resultate nur irgend zum V
scheine kommen, wird meine Feder wieder in die grösste Thätigk
versetzt werden müssen; sonst, das sehe ich schon, wird aus All
Nichts. Bis jetzt war es mir rein unmöglich, nur daran zu denk
Das war ein Sommer! Kaum hatte ich einen Ruhetag; das war
Drängen und Treiben, wie noch niemals. Ich will Ihnen einige n
Bekanntschaften nennen: Dr. Salomon von Hamburg, der als comm
voyageur seiner Bibelübersetzung reist und von der Mühe spricht,
er für den lieben Gott verwendet; dem möchte es am Ende zieml
gleichgültig sein, wenn er nicht gar die Augenbrauen zusammenzi
über so manche Schnitzer, die man in die Bibel hineinträgt, wel
er doch nun einmal als sein Werk anerkennen muss, weil es so vi
Menschen sagen. Uebrigens ist Dr. S. ein sehr lieber, gewandt
humaner Mann und im Leben nicht so süsslich und compliment
wie in seinen Briefen. Er war zwei Tage mit seinem Sohne, der
Heidelberg studirt und mir sehr wohl gefiel, hier, und es waren
mich sehr angenehme Tage. Ferner Herr Dr. Beer aus Dres
mit seiner Frau — auf diese lege ich einen Nachdruck, da sie e
sehr gebildete und liebenswürdige Dame ist und ich ihren Umg
mehr als den seinigen gesucht habe; — er ist ein reicher jüdisch
Privatgelehrter. Andere erneute und neue Bekanntschaften, die B
suche der Frankfurter Herren, neugierige Frager, die aus dem Grun
wissen wollten, ob denn die Rabbiner hier mehr gethan hätten als b
Sabel an der table d'hôte zu essen, hinter dem Kursaale Kaffee zu trink
die Gegend zu beäugeln, lustig zu leben, wie es jungen Pfäffl
ziemt, bei Rothschild im Bad Weilbach einen Besuch zu mach
(Maier, Löwy, Kohn und ich waren bei ihm und wurden von ihm z
Mittag geladen), und ob es denn auch wirklich wahr sei, was ein
Partei so gerne glaubte und daher so emsig verbreitete, dass wir —

von der hiesigen Regierung — — auseinandergejagt worden seien! Sie kennen wohl das alberne Gerücht, das Vielen ein erfrischendes Bad war nach so viel ausgestandenem Angstschweisse. So verging der Sommer, und ich wünschte, dass er in dieser Beziehung vorüber sei; ich bin aller Besuche und aller weissgekleideten Damen hinter dem Kursaale satt, zumal ich vorige Woche auch dem recht grossartig, aber nicht geistig gefeierten Guttenbergsfeste (die Handwerker und die Krämer der Ideenverbreitung waren überall im Vordergrunde und die Herren des Tages) beigewohnt habe. Ich bin zwar jetzt wieder geistig gesund, aber komme nicht an's Arbeiten, da liegt eine dreimonatliche Correspondenz vor mir und ich sitze und sitze und schreibe und schreibe, bis der Geist matt und die Feder stumpf und die Finger wund werden. — Das sind Ihnen längst bekannte Klagen, und ich wende mich von diesen weg zur Zeitschrift. Diese geht langsam, aber es geht dennoch gut mit ihr. Ich habe erst gestern einen gar sehr freundlichen Brief von Brodhag erhalten; das zweite Heft ist versandt und vom dritten habe ich 7 Bogen revidirt. Das zweite Heft enthält nichts Besonderes, den Lichtpunkt bildet Kohn's Abhandlung „über die Trauergebräuche“ [s. o.], der erste Aufsatz [Die Judenheit und das Judenthum. Bedenken eines Laien, W. Z. II, S. 161—174] hat entsetzliche Druckfehler, die ich bei der Revision corrigirt hatte und die doch nicht beseitigt wurden, meine Recension über Hartmann's „Beziehungen“ ist gerade nicht sehr fein gehalten und die über chaldäische Sprache und Literatur ist eben gelehrt, wenn sie das ist; die neue Rubrik „Bibliographie“ ist ein enggedruckter Wald, wo auch ein Auszug aus einem Schreiben des Herrn Dr. Auerbach in Wien seine Stelle findet. Die Nachrichten sind von keiner grossen Bedeutung, diese müssen nun mehr (räsonnirende) Uebersichten werden, für die Nachrichten selbst zu deren Verbreitung ist auch Philippson da. Das dritte Heft wird manches Gute bringen; doch ist bis zu seinem Erscheinen noch zu lange Zeit, als dass ich Ihnen schon jetzt darüber sprechen sollte. — Meine Stellung am hiesigen Orte ist noch ganz wie sie war, die besten Zusicherungen, die Versprechungen auf Beschleunigung und immer noch nicht fertig. Doch bin ich darüber ganz beruhigt. Sie wissen, wäre ich nicht Bräutigam, ich würde gar Nichts darnach fragen, weil ich jetzt zu leben habe, und weiss, dass in 20 Jahren die Sachen eine ganz andere Wendung genommen haben werden; so aber möchte ich gerne meine Pflichten erfüllen und — auch mit meiner Emilie zu-

sammen leben. Eine herzliche Freude verursacht mir, dass sie Alle
die sie kennen lernten (Löwy, Aub, Gutmann, Stein, Wechsle
haben von hier aus eine Rheinreise bis nach Bonn gemacht und de
einen Tag im Kreise meiner Familie verlebt), so ausnehmend gefäll
An meinem Drängen lasse ich es auch nicht fehlen, und es wird sic
doch endlich machen. —

30.

An Frensdorff. Wiesbaden, 21. November 183

. . . . Nun habe ich aber auch einen ersten gedruckten Sch
ins Gesicht bekommen, den Aufsatz eines Dr. Caro „Die Würde d
Frauen" in der Philippson'schen Allgemeinen Zeitung des Jud
thums, der meinen Aufsatz „Die Stellung des weiblichen Geschlechts et
[W. Z. III, S. 1—15] bitter angreift. Der Mann geht entsetzli
unredlich zu Werke, verschweigt, dass ich all das Lobenswerthe, w
er anführt, gleichfalls in Kürze ausgeführt habe, scheint den von m
gemachten Unterschied zwischen „Lebensansicht" und „gesetzlic
Bestimmungen" gar nicht zu verstehen, und übergeht die wund
Stellen mit Stillschweigen. Es ist das Einer von denen, welche übe
Emancipationsrücksichten nehmen zu müssen glauben und sich
dem Gespenst einer Trennung im Judenthume fürchten. Die ers
sind schmachvoll und lächerlich, es ist eine Täuschung, man soll
Mängel nicht zeigen, um einen andern Vortheil sich zu erschleich
verdienen wir diesen dennoch, obgleich die Mängel vorhanden si
nun dann dürfen wir auch in dem wichtigeren Berufe, jene auf
decken, um dadurch zu deren Entfernung beizutragen, uns gewiss ni
beirren lassen. Wir leben jetzt in einer Zeit, welche unparteiisch ge
ist, oder wenigstens die sich zu dieser Unparteilichkeit zu erheb
weiss, die Mängel Anderer mit Nachsicht aufzunehmen und sie ni
dafür zu bestrafen; der Mund ist uns nicht mehr verschlossen geg
die Unbill, welche uns widerfährt, und daher wollen wir das Rec
erkämpfen, nicht erschleichen. Lächerlich wird es aber auch
glauben, es liesse sich dies thun; die Mängel der Juden sind d
Christen zu bekannt und werden ihnen immer mehr an's Tageslic
gezogen von Seiten her, die gerade die Emancipation hintertreib
wollen, und dagegen nützt nicht unser Verschweigen und Bemänteln
sondern im Gegentheile das Zugeständniss, dass Vieles zu änder
sei, und die Bekundung des Strebens abzuhelfen. Dieses Schism

gespenst aber gar, das ist nun gänzlich ein Unding im Judenthum; als wenn das Schisma im Leben nicht auf die entsetzlichste Weise bestände! Hielte ich es übrigens nicht fast ganz unmöglich, dass ein solches zu vollem Ausbruche käme, so würde ich noch fragen, ob es denn ein so grosses Unglück sein möchte; aber man hat bei der gegenwärtigen Schlaffheit nicht viel zu besorgen. Im Grunde aber besteht die Verhütung vor dem grössten Schisma, d. h. vor dem Uebertritt eines grossen Theiles, einzig und allein in thatkräftiger Reformation. Denn dessen bin ich sicher, es folgt auf diesen Indifferentismus bald ein religiöses Bedürfniss, eine Sehnsucht nach gemüthlicher Befriedigung unter den Juden, welche sich überall nach Nahrung umsehen, und ist dann das Judenthum noch in seiner Versteinerung, dann sagt man ihm Valet. Es scheinen sich schon nicht undeutliche Spuren zu zeigen.

31.

An Dr. M. Creizenach in Frankfurt. Wiesbaden, 18. Januar 1838.

. . . Nehmen Sie mir ja meine Recension des schurath hadin[1]) nicht übel; ich schreibe wie ich denke, und denke wie ich nicht anders kann. Auf Ihren cheschbon hanefesch bin ich begierig. Weiss der Himmel, dass ich manchmal in der verzweifeltsten und an der Bildung eines Neuen verzweifelnden Stimmung bin und sie ist es namentlich, welche mich zuweilen zu Briefen ganz untauglich macht. Das zeigt sich auch wohl in meinen Tendenzartikeln, wie ich die einleitenden Aufsätze benennen hörte, und das nächste Heft wird einen bringen, vor dem Manchem die Haare zu Berge stehen werden.[2]) Wer am meisten dabei leidet, das bin ich, weil mich eine solche Gemüthsstimmung aufzehrt; ich flüchte mich dann in die höhere Ruhe der gelehrten Wissenschaft und namentlich der biblischen Kritik. Ich habe mir Bohlen's Genesis angeschafft; da ist eine köstliche, zweihundert Seiten lange Einleitung zu lesen; die lexikographischen Studien" in dem neuesten Hefte[3]) haben auch den Theergeruch von biblischer Kritik, der dem an Schiffsschwankungen erfreuten Seemanne lieblich scheint, aber dem behaglich auf festem Boden Einherschreitenden widrig ist.

---

[1]) [W. Z. IV, S. 114—122.]

[2]) [Poesie, Prosa, Verlegenheit, a. a. O. S. 161—165; ob. Bd. I, S. 488—492.]

[3]) [A. a. O. S. 18—26.]

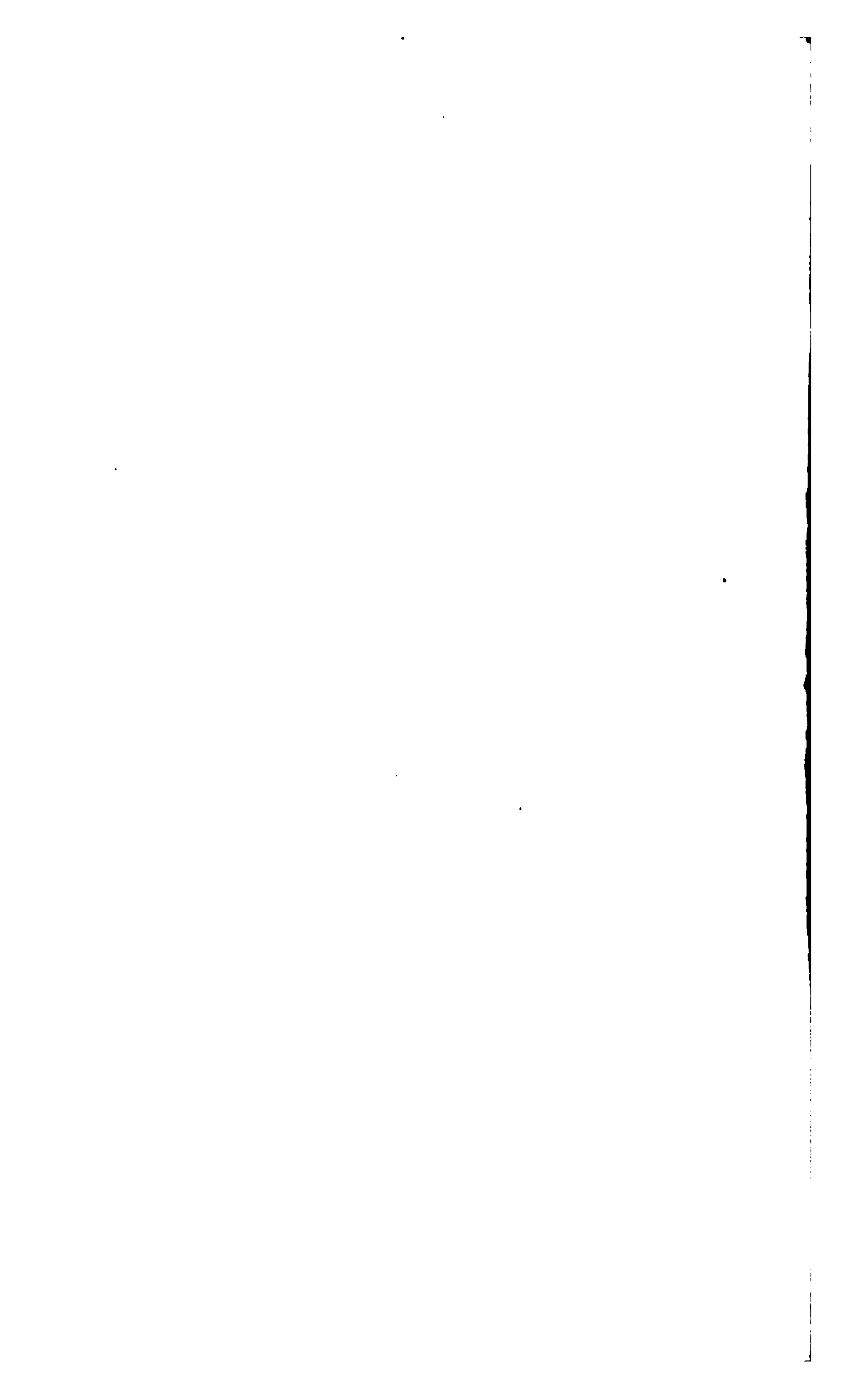
Seit der hoffentlich heilsamen Agitation des Herrn Dr. Philippson für eine jüdisch-theologische Fakultät habe ich Niemanden gesprochen, mit Ausnahme Riesser's; ich bin für den Plan selbst nach seiner jetzigen Gestalt, indem ich glaube, dass, wenn sich in den bedeutenden Städten Comités bilden, diese den eigentlichen Einfluss gewinnen. Ueberhaupt scheint mir nun der geeignete Zeitpunkt für die Angelegenheit gekommen, und sollte man jetzt das Interesse verrauchen lassen, so möchte er nicht sobald wieder erscheinen. Ich denke, über den Gegenstand ein Flugblättchen erscheinen zu lassen und durch dessen Ertrag mein Scherflein beizusteuern [s. ob. S. 71]. Es wäre nicht angemessen, wenn Frankfurt ganz unthätig bleiben sollte; es muss sich auch dort ein Comité bilden.

— — — —

Dritter Abschnitt.

Breslau.

1838—1863.



Die jüdische Gemeinde Breslau hatte, trotz der grossen Zahl und der Intelligenz ihrer Mitglieder, am Anfang der 30er Jahre äusserlich noch sehr wenig von dem alten orthodoxen Schlendrian sich entfernt; S. A. Tiktin stand als eifriger Wächter an der Spitze der Gemeinde. Dieser verbot im Jahre 1836 dem Buchdrucker Sulzbach, die Schrift des Herrn M. Brück: „Rabbinische Ceremonialgebräuche" zu drucken, vermochte aber nicht zu hindern, dass ein Buchhändler (Schulz) die Schrift veröffentlichte. Letzteres geschah auf Veranlassung des durch seine lexikographischen Arbeiten berühmt gewordenen Dr. W. Freund, der im Kreise der gebildeten Gemeindemitglieder, welche eine Verbesserung der religiösen Zustände erstrebten, grossen Einfluss besass und in ihrem Auftrage eine rührige Thätigkeit entwickelte. Durch Brück's Schrift wurde eine gewisse Erregung hervorgerufen und das Interesse für rabbinische Angelegenheiten erweckt; die Schrift kam auch Geiger zu und veranlasste ihn zu einer ausführlichen Recension (W. Z. III, 413—428), die für den Gegenstand bedeutend und für ihn persönlich verhängnissvoll wurde, weil sie den Gegnern später manche Handhabe für ihre Angriffe bot.

Vielleicht war diese Schrift durch Freund an Geiger gelangt; denn schon damals bestand zwischen Beiden eine freundschaftliche und eine Art von geschäftlicher Verbindung. Freund hatte nämlich eine Breslauer Verlagshandlung veranlasst, jährlich 100 Thaler für eine Preisaufgabe aus dem Gebiete der Wissenschaft des Judenthums auszusetzen, die Buchhandlung zur Beurtheilung der eingelaufenen Arbeiten eine Commission, zu welcher Geiger gehörte, ernannt, die dann auch 1837 zum ersten und einzigen Male ihres Amtes waltete (W. Z. II, 566—574; III, 160. 450). Aehnliche wissenschaftliche

und religiöse Bestrebungen verbanden Beide; schon in der Correspo
denz von 1836 wird der Breslauer Rabbinerstelle gedacht (s. ob
S. 95).

Als daher in Breslau das Verlangen, einen zeitgemässen Gotte
dienst und besonders einen deutschen Prediger zu besitzen, imm
mächtiger wurde, lenkte sich die Aufmerksamkeit auf Geiger, d
sich nicht abgeneigt zeigte, nach Breslau zu kommen, nicht aber a
Gemeinderedner, sondern nur als Rabbiner. Da starb (1838) d
Rabbinatsassessor Falk. Durch diesen Todesfall sah sich der Vo
stand veranlasst, die Lücke im Rabbinatscollegium auszufüllen.

In der Allgemeinen Zeitung des Judenthums (Jahrg. II, No. 44 f
und mehreren anderen öffentlichen Organen wurde die Stelle ausg
schrieben: auf Grund dieses Ausschreibens meldeten sich 8 Rabbin
und Candidaten beim Obervorstehercollegium, welche jedoch nicht
Betracht gezogen wurden; vier andere, Dr. L. Philippson, Hol
heim, Herxheimer und Geiger gaben privatim Freund, dem V
sitzenden des „Comités zur Berufung eines Gemeinderedners" il
Bereitwilligkeit zu erkennen die Stelle anzunehmen.

Das genannte Comité hatte ausschliesslich Geiger in's A
gefasst, eine Vorwahl des Obervorstehercollegiums hatte sich auf i
gerichtet, daher wurde Freund aufgefordert (28. Juni 1838), die
zu veranlassen, seine projektirte Reise auch nach Breslau aus
dehnen.[1]) Geiger reiste in Folge dieser Aufforderung am 8. Juli v
Frankfurt ab. Als er nach Dresden kam, von wo aus die Post zw
mal wöchentlich nach Breslau ging, konnte er nicht gleich wei
fahren, weil die Post die Mitnahme seines hölzernen Koffers verweige
blieb daher einige Tage bei Dr. B. Beer (oben S. 100) und kam a
17. in Breslau an. Durch einen Vorstandsbeschluss vom 18. wur
er gebeten, am 21. einen gottesdienstlichen Vortrag zu halten, z
welchem auch der Rabbiner S. A. Tiktin eingeladen wurde. Sofo
suchte dessen Partei das Zustandekommen der Predigt zu verhinde
Sie wandte sich an den Polizeipräsidenten Heincke, und berief si
darauf, der König habe verboten, deutsche Predigten zu halte
Heincke, der als aufgeklärter Bureaukrat von vielseitiger huma
Bildung der freisinnigen Richtung wohlwollte, referirte an die R
gierung und erhielt von derselben am 21. das Antwortschreiben. A
er dasselbe nach der Rückkehr aus dem Gottesdienste, zu dem

[1]) Für das Folgende vgl. oben Bd. I, S. 4.

eingeladen war, eröffnete, fand er den Bescheid, dass die Predigt nicht gestattet werden sollte.

Die Predigt (oben Bd. I, S. 355—369) war von zündender Wirkung und imponirte ebensowohl durch die vollendete Form, wie durch den geistvollen Inhalt, namentlich den wissenschaftlich gebildeten Männern, welche bis dahin jedem religiösen Interesse gleichgültig oder ablehnend gegenüber gestanden hatten. In Folge dieser Predigt wurde Geiger am 25. trotz des seltsamen Wahlverfahrens (35 durch's Loos gezogene Gemeindemitglieder, das Obervorstehercollegium und 10 Sachverständige, im Ganzen 57 Personen waren die Wähler) fast einstimmig zum Rabbinatsassessor und zweiten Rabbiner gewählt und eine Festlichkeit veranstaltet, bei der Geiger ein Pokal mit einem Gedichte Max Ring's überreicht wurde.

Um Geiger's Bestätigung zu ermöglichen, bedurfte es seiner Naturalisation in Preussen; auf die Verhinderung dieser waren nun alle Anstrengungen gerichtet, beide Parteien bedienten sich der Presse als Hülfsmittel, der Breslauer Vorstand suchte, wiewohl vergeblich, die Berliner Judenältesten zur Theilnahme zu bewegen; erst nach anderthalbjährigem Kampfe gelang es, trotz der Bemühungen der Gegner das gewünschte Ziel zu erreichen (oben Bd. I, S. 6—23).

Von Breslau begab sich Geiger im August 1838 nach Bielefeld zum Besuche seiner Braut, die sich bei ihrer daselbst verheiratheten Schwester Franziska befand; von da nach Frankfurt. Hier lebte er einige Zeit, hatte auch mit dem damaligen preussischen Bundestagsgesandten zu thun, welcher ein Gutachten über die Anklage der Breslauer Orthodoxen, Geiger sei ein Demagoge, abzugeben hatte und in demselben äusserte, dass er in den Mainzer Akten nichts Gravirendes gefunden habe, bei der Lektüre der Zeitschrift über die wissenschaftliche Tüchtigkeit und Bildung des Herausgebers erstaunt gewesen sei, aber nicht wisse, wie sich solche Bestrebungen mit dem Judenthum vertrügen.

Um dem Orte seiner künftigen Wirksamkeit näher zu sein und auf die Entscheidung seiner jetzigen Angelegenheit einzuwirken, begab sich Geiger nach Berlin, wo er 15 Monate (September 1838 bis Dezember 1839) verweilte. Zur Beförderung seiner Sache hatte er Audienzen bei den Ministern Altenstein und Rochow, in deren Hand sich die Entscheidung über die Gewährung des Indigenats befand, und Unterredungen mit Alexander von Humboldt, dessen mächtige Fürsprache ihm sehr förderlich war und dessen freundliches

Wohlwollen ihm für die Dauer gewahrt blieb. Von merkwürdigen Persönlichkeiten des damaligen Berlin lernte er u. A. Bettina von Arnim kennen; mit den leitenden Männern der jüdischen Gemeinde unterhielt er, trotz des offenen Bekennens seiner gegnerischen Ansichten, freundliche Beziehungen; mit jüngeren Genossen, die später auf dem Gebiete der Literatur und des öffentlichen Lebens einen bedeutenden Rang einnahmen, Max Ring, H. B. Oppenheim, Ludwig Bamberger, trat er in gegenseitig fördernde Verbindung. Besonders aber war es Leopold Zunz, an dessen Umgange sich Geiger erfreute, in dessen Hause, das durch die Hausfrau und deren Schwester geistig und gemüthlich belebt war, er eine liebe Heimstätte fand. Auch die wissenschaftliche Thätigkeit ruhte nicht ganz; von der Zeitschrift wurde das letzte Heft des 4. Bandes veröffentlicht, mit welchem dies Unternehmen einen vorläufigen Abschluss erhielt, u. d. T.: Melo Chofnajim hebräische Texte und literarhistorische Untersuchungen herausgegeben (oben Bd. III, S. 1—33) und Vorstudien zu grösseren Arbeiten gemacht (vgl. Brief 2. August 1839).

Wenige Tage nachdem Geiger die Naturalisation erlangt hatte (6. December 1839), ging er nach Breslau und trat unmittelbar darauf sein Amt als Rabbinatsassessor und zweiter Rabbiner der Gemeinde an. In seiner am 2. Januar 1840 ausgefertigten Bestallung wurde er verpflichtet, fast jeden Sabbath einen religiösen Vortrag zu halten, die Unterrichtsanstalten der Gemeinde zu beaufsichtigen, vornehmlich für den Religionsunterricht zu sorgen, wurde aber für die ersten zwei Jahre von allen Ritualentscheidungen befreit. Die Anstellung war eine lebenslängliche, das nicht sehr reichliche Gehalt wurde zur Hälfte direkt von der Gemeindekasse gewährt, zur Hälfte durch jährliche Beiträge wohlhabender Gemeindemitglieder aufgebracht. Fünf Jahre nach der Anstellung (1845) wurde das Gehalt erhöht, 1856 bei der Neuordnung der Gemeindeverhältnisse neubestimmt.

Wenige Monate nach dem Antritt seiner neuen Stelle führte Geiger endlich seine Braut heim (1. Juli 1840). Die Hochzeit fand in Frankfurt statt, wo noch das Guttenberg- und das Riesser-Fest (vgl. Riesser's Schriften I, 209) mitgefeiert und im Auftrage des Vorstandes, welcher ihm in ehrenvoller Weise ein Rabbinatsdiplom ertheilte, eine Predigt gehalten wurde, die grosse Begeisterung hervorrief; die Rückreise durch die Rheingegend und über Berlin war an manchen Orten einem Triumphzuge nicht unähnlich. Auch der Empfang in Breslau (16. Juli) legte Zeugniss ab von der innigen

Verbindung zwischen den Mitgliedern der Breslauer Gemeinde und ihrem Rabbiner, eine Verbindung, die durch schwere Kämpfe der früheren Jahre begründet, durch die schwereren der Folgezeit befestigt, auch durch die spätere räumliche Trennung nie gelöst worden ist. Diese innige Verbindung war nicht bloss eine Frucht des erhebenden Bewusstseins, einen grossen, für die Entwicklung des religiösen Lebens entscheidenden Kampf gemeinsam durchgekämpft zu haben, sondern zugleich eine Folge der Herrschaft, welche Emilie Geiger durch die gewinnende Anmuth, die erquickende Freundlichkeit ihres Wesens über alle Herzen erlangte. Ihr Haus wurde, trotz der selbst für jene Zeit seltenen Einfachheit, bald der Mittelpunkt des geselligen Lebens der Gemeinde; jahrelang versammelten sich in demselben an den jours fixes (dem ersten Mittwoch der Wintermonate), besonders aber am Purimfeste, Alt und Jung, die Reichen und Aermeren, Alle verbunden durch die Achtung und Verehrung für Geiger's Gelehrsamkeit, Freimuth und Thatkraft, durch Hinneigung zu der Liebenswürdigkeit und Herzensgüte seiner Gattin. Die Ehe wurde, nachdem sie einige Jahre kinderlos geblieben, am 6. Januar 1847 mit einem Sohne gesegnet, dem später noch ein Knabe und zwei Mädchen folgten.

Sehr bald wurde das stille, friedliche Leben durch bedeutende Kämpfe gestört. S. A. Tiktin und seine Partei fuhren in ihren Wühlereien fort, die zur Suspension des ersteren führten (1842); Geiger hat diese Hetzereien genügend geschildert und gebührend gewürdigt[1]). Aber die Absetzung Tiktin's war nicht das Ende des Kampfes, sondern das Signal zu neuem Streit, zu welchem die Gegner, erbittert durch Ovationen, welche man Geiger darbrachte [Adressen vom 10. und 18. August 1842], erlaubte und unerlaubte Mittel anwandten. Die schon einige Jahre vorher geäusserten thörichten Anklagen, Geiger bediene sich eines christlichen Ornates, dauerten fort und wurden erst durch eine Erklärung des katholischen Geistlichen (Dompredigers) Förster (späteren Fürstbischofs von Breslau), des protestantischen (Consistorialrath) Falk (Vaters des jetzigen Ministers), welche die Unterschiede der Ornate constatirten (25. u. 26. März 1843), zum Schweigen gebracht; jede noch so kleine Reform als verbotene Neuerung dem Polizei-Präsidium und den Ministern denuncirt, ja, in einer Immediateingabe Geiger's Entfernung aus dem Amte

---

[1]) Ansprache an meine Gemeinde s. oben Bd. I, S. 52—112.

erbeten, die letztere Eingabe wurde allerdings von den Ministern Arnim und Eichhorn abschlägig beschieden (26. Oktober 1844). Um Geiger's Entfernung vom Amte zu bewirken, hatte theils Tiktin selbst, theils seine Freunde, die oberschlesischen Rabbiner, die sich als oberstes Gericht in Glaubenssachen gerirten, einige Schriften veröffentlicht; um ihnen entgegenzutreten, gab das Obervorsteher-Collegium zwei amtliche Berichte und eine Anzahl von Gutachten heraus, welche es von hervorragenden Rabbinern Deutschlands eingeholt hatte[1]).

Während dieser litterarischen Kämpfe war Tiktin gestorben (20. März 1843), sein Andenken von Geiger gefeiert worden [Israelit 1843, S. 64], und der Vorstand glaubte nun am klügsten zu handeln, wenn er die von jenem innegehabte Stelle einstweilen nicht wieder besetzte, die frühere Einrichtung eines ständigen Rabbinatscollegium aufgäbe und sich mit Geiger als Rabbiner begnügte. Aber die Ausführung dieses Planes, durch welche Friede und Eintracht im Laufe der Zeit hätte hergestellt werden können, wurde durch die Anstre

---

[1]) Einzelne dieser Schriften sind:

1. Rücksprache mit allen Gläubigen des rabbinischen Judenthums über die jüngst erschienene Brochüre, betitelt: „Ansprache an meine Gemeinde" von Israel Deutsch, Rabbiner zu Beuthen i. O.-S., und David Deutsch, Rabbiner zu Myslowitz. Breslau 1842. Gedruckt bei Hirsch Sulzbach.

2. Bericht des Obervorstehercollegiums an die Mitglieder der hiesigen Israeliten-Gemeinde über die gegenwärtig vorliegende Rabbinats-Angelegenheit. Breslau 1842 (25. Mai).

3. Entgegnung auf den Bericht des Obervorstehercollegiums der hiesigen Israeliten-Gemeinde über die Rabbinats-Angelegenheit an die Mitglieder. Als Manuscript gedruckt. Breslau 1842 (19. Juni).

4. Darstellung des Sachverhältnisses in seiner hiesigen Rabbinats-Angelegenheit, von S. A. Tiktin, Oberrabbiner zu Breslau. Breslau 1842 (Juni).

5. Zweiter Bericht des Obervorstehercollegii an die Mitglieder der hiesigen Israeliten-Gemeinde über die gegenwärtig vorliegende Rabbinats-Angelegenheit. Breslau 1842 (Juli).

6. Nöthige Zurückweisung von J. Caro und J. Deutsch. Gedruckt Brieg 1842 (August).

7. Rabbinische Gutachten über die Verträglichkeit der freien Forschung mit dem Rabbiner-Amte. Breslau 1842 (September). Enthält Gutachten von: Friedländer, Chorin, Holdheim, Kohn, Herxheimer, Einhorn, Hess, Gutmann, Wassermann.

8. Rabbinische Gutachten u. s. w. Zweite Abtheilung. Breslau 1843 (März). Enthält Gutachten von Levy, Aub, Kahn, Maier, Adler, Stein, Grünebaum.

Ueber die Gutachten vgl. unten Brief v. 14. Dezember 1842.

gungen der Gegner vereitelt. Diese brachten es zu Wege, dass das Obervorstehercollegium von den Ministern des Innern und des Cultus aufgefordert wurde (26. Oktober 1844), einen zweiten Rabbiner zu wählen. Auf Grund des erhaltenen Befehls wurde die Stelle ausgeschrieben (20. November). Von den Candidaten wurde zunächst Rabbiner Fassel, der bei den obenerwähnten Gutachten durch Freimuth und Gelehrsamkeit sich ausgezeichnet hatte und von Geiger besonders empfohlen war, zur Probepredigt eingeladen und, nachdem er durch dieselbe grossen Eindruck hervorgerufen, zum zweiten Rabbiner gewählt (25. Februar 1845). Geiger erhielt nach dieser Wahl die Stelle eines ersten Rabbiners und Vorsitzenden des Rabbinatscollegiums. Doch diese Beschlüsse gelangten nicht zur Ausführung. Fassel trat die Stelle nicht an, das Rabbinatscollegium wurde durch andere Rabbinatsassessoren ersetzt. — Aber die Gemeinde vermochte noch lange Zeit nicht die gewünschte Ruhe zu erlangen. Die Wühlereien der zelotischen Gegner Geiger's wurden nunmehr gegen den Bestand der Gemeinde selbst gerichtet, indem eine Agitation für Verweigerung der Gemeindebeiträge und Berufung des jüngeren Tiktin, als Rabbiner der orthodoxen Partei, in's Werk gesetzt wurde. Dem Obervorstehercollegium gelang es nicht, dieser auch von radicaler Seite unterstützten Bewegung Meister zu werden, da der Gemeinde nicht nur jedes administrative Zwangsmittel, sondern sogar die Legitimation zur Beschreitung des Rechtsweges gegen die renitenten Mitglieder fehlte. Die Abhülfe, die in dieser Richtung das Judengesetz vom 23. Juli 1847 endlich zu bringen verhiess, blieb durch die politischen Bewegungen des folgenden Jahres, die die Einführung jenes Gesetzes bekanntlich hinderten, vorläufig unwirksam, so dass die Existenz der Gemeinde eine Zeit lang überhaupt in Frage gestellt war. Dieser Gefahr entging man glücklicherweise durch eine Art Waffenstillstand, der im Jahre 1849 mittelst eines provisorischen Statuts zwischen den kämpfenden Parteien geschlossen ward. Neben dem Vorstande wurde ein Repräsentantencollegium eingerichtet und diesen Organen die Verwaltung der Gemeinde-Angelegenheiten, mit Ausschluss aller auf den Cultus bezüglichen Einrichtungen, übertragen, welche letzteren besonderen, neben einander errichteten sogenannten Cultusverbänden überlassen blieben. Es bildeten sich deren zwei, wovon der eine sich an die bestehende Gemeinde eng anschloss und Geiger als Rabbiner behielt, während der andere G. Tiktin anstellte und ihm von König Friedrich Wilhelm IV. den

bisher ungebräuchlichen Titel eines „Landrabbiners in Schlesien" ve
schaffte. Dieser Zustand dauerte bis zum Jahre 1856, in welch
durch das staatlich genehmigte Statut eine alle Gemeinde-Angeleg
heiten, einschliesslich der Cultuseinrichtungen, umfassende einhe
liche Verwaltung in's Leben trat, mit der Maassgabe, dass für
religiösen Angelegenheiten, den thatsächlich vorgefundenen Ve
hältnissen und Bedürfnissen der Gemeinde entsprechend, zwei b
sondere Cultuscommissionen mit genau bemessenen Zuständigkeit
neben einander in Wirksamkeit traten, in deren jeder ein Rabbin
zu fungiren hatte. Neben Geiger, der es durch seine ursprüngli
Anstellung schon war, wurde nun auch G. Tiktin als Gemein
rabbiner übernommen, so dass Beide zwar nicht collegialisch
einander, aber doch ungestört neben einander wirkten.

Der äussere Frieden in der Gemeinde war auf diese Weise zw
hergestellt; doch konnte dies nicht ganz ohne Einbusse an den gei
gen Errungenschaften vor sich gehen, für welche Geiger seine Leb
kräfte nach wie vor einsetzte. Die aus allgemeinen Urwahlen h
vorgegangene Gemeinderepräsentation und der von dieser ernan
Vorstand, wenn auch jederzeit in der Majorität der freisinnig
Richtung zugethan, enthielten doch auch vielfach retardirende E
mente, die über die Erhaltung des Gleichgewichts der conservati
Interessen mit denen des Fortschrittes misstrauisch wachten und
Anregungen, die nicht streng auf dem neutralen Verwaltungsgebi
lagen, schwer zu gewinnen waren. Hieraus erwuchsen nun den
Erweckung lebendiger Antheilnahme der Gemeinde an der Entwi
lung des Judenthums in Wissenschaft und Leben gerichteten
strebungen Geiger's mancherlei Hindernisse, da er sich hierbei nur
das Verständniss und das Interesse der Einzelnen, nicht auf die
stehende Organisation der Gesammtheit in allen Fällen stützen kon
Mancherlei Erfahrungen dieser Art sind in den nachfolgenden Blätt
anzudeuten und müssen in Betracht gezogen werden, um es erklärli
zu machen, dass Geiger, so sehr er sich mit seiner Gemeinde
verwachsen und in ihrem Boden eingewurzelt fühlte, später denno
dem Rufe nach einem anderen Wirkungskreise nicht unzugängli
geblieben ist.

Der gebildetere Theil der Gemeinde, auf welchen Geiger vo
Beginne seiner Breslauer Thätigkeit an sich stützen konnte, war ih
bereitwillig in den Reformen gefolgt, welche zu der Herstellung eine
würdigen Gottesdienstes von ihm als nothwendig erachtet wurde

und deren Einführung nun durch die den Juden eingeräumte freiere Stellung ermöglicht war. Schon 1849 hatte Geiger im Auftrag der damaligen Cultusgemeinde „Grundzüge und Plan zu einem neuen Gebetbuche veröffentlicht [oben Bd. I, 203—229]; diesem Plane hatte sich das 1845 erschienene Gebetbuch genähert [1]), das, durch seine schönen deutschen Gebete und Lieder in der Breslauer Gemeinde rasch den allgemeinsten Eingang fand und, trotzdem es seine officielle Geltung später einbüsste, der älteren Generation noch heute lieb und werth geblieben ist. Die fast allsabbathlich gehaltenen Predigten und Erklärungen der Schriftauslegungen bewahrten ungeschwächt ihre Anziehungskraft; dem oft geäusserten Verlangen, Predigten drucken zu lassen, kam Geiger selten und nur bei besonderen Gelegenheiten nach [2]).

Solche gottesdienstliche Reformen und schöne deutsche Predigten konnten indess dem religiösen Interesse, dem Reformbedürfniss der damaligen Judenheit nicht genügen. Ausser der Breslauer Rabbinatsangelegenheit hatte damals besonders der Hamburger Tempelstreit allgemeine Aufmerksamkeit erregt; unter denen, die zur Abgabe eines Gutachtens aufgefordert wurden, befand sich auch Geiger, und er unterzog sich seiner Aufgabe mit Gründlichkeit und voller Entschiedenheit, welche die selbständig gewonnene freisinnige Meinung den streitenden Parteien gegenüber zu wahren wusste [s. oben Bd. I, S 113—197].

Noch regeres Leben wurde in der deutschen Judenheit durch die Bestrebungen des Frankfurter Reformvereins hervorgerufen. Die Mitglieder desselben hatten sich zunächst in der Erklärung [3]) vereinigt, dass sie 1) in der mosaischen Religion die Möglichkeit einer unbeschränkten Fortbildung erkannten, 2) dem Thalmud weder in dogmatischer, noch in praktischer Hinsicht irgend eine Autorität beilegten, 3) einen Messias weder erwarteten noch wünschten, und nur

[1]) Israelitisches Gebetbuch für den öffentlichen Gottesdienst im ganzen Jahre, mit Einschluss der Sabbathe und sämmtlicher Feier- und Festtage. Geordnet und mit einer neuen deutschen Bearbeitung versehen. Breslau. Julius Hainauer. 1854. XIV u. 570 S.

[2]) Vgl. oben Bd. I, S. 370—398, ferner das. S. 72, Anm.*, das. S. IV; ferner: Predigt zur silbernen Hochzeit des Prinzen und der Prinzessin von Preussen, Breslau 1854, und: Predigt zur Friedensfeier am 4. Mai 1856, Breslau 1856.

[3]) Programm, Erklärung und Einladungsschreiben abgedruckt im „Israelit" 1843, S. 170—182. Andere Aktenstücke im „Israelit" 1843 und 1844 und in der gleich anzuführenden Freund'schen Zeitschrift.

das Land als Vaterland betrachteten, dem sie durch Geburt und bürgerliches Verhältniss angehörten. Diese Erklärung suchten sie zu verbreiten und Unterzeichner derselben in ganz Deutschland zu gewinnen.

Geiger erkannte die Nützlichkeit solcher Bestrebungen an, welche von einem neuerwachten geistigen Leben Zeugniss gaben, und war eifrig darauf bedacht, von den Bemühungen sichere Kunde zu erhalten, mit den Häuptern derselben in Verbindung zu bleiben [1]), andere bisher Unbetheiligte zur Theilnahme und besonders zur Regelung der Bestrebungen zu bewegen. Denn mit der Richtung, welche die Frankfurter Reformer einschlugen, mit den Mitteln, durch welche die Forderungen durchgesetzt werden sollten, war er nicht einverstanden, über das Maass des augenblicklich Erreichbaren hatte er, gemäss seinen Anschauungen von einem allmählichen, auf der historischen Entwicklung des Judenthums beruhenden Fortschritt, andere Ansichten als die Führer der Bewegung. Durch diese nicht selten heftig in Briefen und in anonymen aber leicht erkennbaren Artikeln der Hess'schen Zeitschrift „Der Israelit" ausgesprochene Meinungsverschiedenheit verlor er seinen Einfluss auf jene Reformbestrebungen, welche übrigens resultatlos verliefen, zog sich derbe Angriffe zu, die er nicht minder derb abwies, und entfremdete sich Manchem, der ihm bisher lieb und theuer gewesen war.

Mit theoretischen Erörterungen, wie in Frankfurt, wollte man sich nicht überall begnügen, sondern versuchte an zwei Orten, in Breslau und Berlin, solche Ideen zu verwirklichen; zu beiden Versuchen, von denen freilich nur der Berliner Erfolg hatte, Stellung zu nehmen, wurde Geiger genöthigt.

Die Breslauer Zeitung vom 4. April 1845 brachte eine Erklärung, „über welche ein Kreis achtbarer Männer sich verständigt", in welcher die Aufhebung des Zwiespaltes zwischen der religiösen Ueberzeugung der Sprechenden und dem bestehenden Judenthume verlangt, das Aussprechen dieser Ueberzeugung als eine den Glaubensbrüdern, dem Staate, den Religionslehrern gegenüber heilige Pflicht erklärt wurde. Demgemäss forderte man die Aufhebung des Glaubens an einen persönlichen Messias, der Gebote, welche den wöchentlichen Ruhetag

---

[1]) Eine Correspondenz mit M. A. Stern — zwei Briefe Geiger's vom 7. und 28. August 1843 — auszüglich gedruckt in W. Freund: „Zur Judenfrage in Deutschland", Breslau 1844, S. 109—116.

mit den Forderungen des bürgerlichen Lebens in Collision brächten, und der Speisegesetze, gab an, dass diese Ansichten in einer Denkschrift an die Rabbinerversammlung weiter ausgeführt werden sollten und betonte, dass man an die Begründung einer neuen Gemeinde nicht denke. Mit Bezugnahme auf diese Auseinandersetzung veröffentlichte Geiger eine Erklärung (4. April 1845) und präcisirte auf Wunsch des Vorstandes seine Ansicht (11. April), da seine erste Aeusserung das Missverständniss hervorgerufen hatte, dass er die Bildung einer „deutsch-jüdischen Gemeinde" begünstige. Damit schien für den Augenblick die Sache beigelegt, doch lebte sie bald von Neuem auf.

In Berlin war unterdessen die Genossenschaft für Reform im Judenthum in's Leben getreten, ein Gottesdienst für dieselbe geschaffen und als Prediger Geiger in Aussicht genommen worden. Eine Deputation, welche ihm das Amt antrug, wies er nicht gerade ab (Brief v. 19. März 1846), sondern erbat sich Bedenkzeit, wenige Wochen darauf erklärte er sich indess gegen die Annahme des Amts. Auch vierzehn Jahre später, nach Holdheim's Tode, lehnte er das wiederholte Anerbieten, Prediger der Reformgenossenschaft zu werden, ab, theils weil er die von der Gemeinde verfolgten Tendenzen für zu weitgehend hielt, theils weil er nicht Geistlicher eines Theiles, sondern nur der Gesammtgemeinde sein wollte [1]).

Durch die Berliner Bestrebungen angeregt, gründeten auch Breslauer Reformfreunde eine der Berliner ähnliche Genossenschaft [2]). Dieser gegenüber legte Geiger (28. März Nachm.) seinen Standpunkt in einer Vorlesung des Lehr- und Lesevereins dar, in welcher er die Frage: „Vom wem sollen die Reformen ausgehen?" mit den Worten beantwortete: „von Rabbinern und Gemeinden", und die Genossenschaften und Rabbinerversammlungen als die geeigneten Organe zur Herbeiführung solcher Reformen bezeichnete. Gegen diese Erörterung trat Dr. W. Freund auf, bestritt die Berechtigung, Reformen hervorzurufen und erklärte die Bildung der Berliner Reformgenossenschaft für ein leichtfertiges Beginnen. Der hier in geschlossener Gesellschaft

---

1) Ueber die Stellung zur Reform vgl. u. A. Jüd. Zeitschrift III, 216—218; Predigt bei Holdheim's Tode, Brief v. 6. September 1860.

2) Das Folgende nach der Flugschrift: „Treuer Bericht über die letzten Ereignisse in der hiesigen jüdischen Gemeinde", Breslau, F. C. E. Leuckart. 1846. 15 S. in 8°, deren Veröffentlichung Geiger nicht fernstand. — Vgl. auch „Israelit des 19. Jahrh." 1846, No. 17 ff.

angefachte Streit wurde nun öffentlich fortgesetzt. Am 5. April hielten die Reformfreunde eine Generalversammlung ab, in welcher sie die Einrichtungen der Berliner, besonders die des Sonntagsgottesdienstes, nachzuahmen beschlossen; fast in denselben Tagen veröffentlichte Geiger eine Brochüre[1]), in welcher er seine jetzige Ansicht als eine nothwendige Consequenz seiner seit langer Zeit ausgebildeten Grundsätze hinstellte; am ersten Tage des Pessachfestes, an welchem in der Breslauer Synagoge zum ersten Male deutsche Lieder gesungen, ein deutsches Frühlingsgebet gesprochen wurde, erschien ein Sendschreiben an Geiger, dem im Laufe der nächsten Wochen vier weitere folgten[2]). Diese Sendschreiben, obwohl anonym erschienen, wurden allgemein als Arbeiten Freund's angesehen[3]), aber weder diese Schriften, noch andere böswillige Machinationen, deren Wirkung auf die Urheber zurückfiel, erreichten den von ihnen beabsichtigten Zweck, Geiger's Verhältniss zu seiner Gemeinde zu trüben.

Eine gedeihliche Neugestaltung des Judenthums konnte, nach Geiger's Hoffnung, am ehesten durch die Rabbinerversammlungen bewirkt werden. Daher begrüsste er die auf Philippson's Anregung 1844 in Braunschweig zusammentretende Versammlung mit grosser Freude und sandte derselben, da er durch Amtsgeschäfte verhindert war, ihrer Eröffnung beizuwohnen, ein Sendschreiben zu [oben Bd. I, S. 197—202]. Am 16. Juni 1844 reiste er nach Braunschweig, auf Kosten der Gemeinde, welche ihn beauftragte, Anträge auf Begründung eines jüdisch-theologischen Lehrstuhls und auf eine zeitgemässe Gestaltung des Cultus zu stellen[4]). Am 18. Juni traf er in Braunschweig ein. „Alles schaarte sich", so schildert ein Zeitgenosse, „um den kleinen Mann mit dem durchdringenden Blick und dem langen

---

[1]) „Vor neun Jahren und heute. Ein Wort aus jener Zeit zur Verständigung für die Gegenwart." Breslau. F. C. E. Leuckart. 1846. 19 S. in 8°. Zum grössten Theil Abdruck eines auch in W. Z. III, 313—332 veröffentlichten Briefes aus dem Jahre 1835.

[2]) „Fünf Sendschreiben der grossen Mehrzahl der Breslauer Israeliten-Gemeinde an Herrn Rabbiner Dr. Geiger und an sich selbst." Breslau, Aderholz. 1846. Ursprünglich hatte der Titel heissen sollen: „Sendschreiben der Breslauer Israeliten-Gemeinde", musste aber auf Einschreiten des Vorstandes geändert werden.

[3]) Gegen ihn erschien: „Adresse der grossen Mehrzahl der Mitglieder der Breslauer Israeliten-Gemeinde an Herrn Dr. W. Freund." Breslau. Commissionsverlag von Eduard Trewendt. 1846.

[4]) Für das Folgende vgl. „Protokolle der ersten Rabbiner-Versammlung, abgehalten zu Braunschweig 12.—19. Juni 1844." Braunschweig. Fr. Vieweg. 1844. S. 32, 81 ff. — Der Bericht des Zeitgenossen: „Israelit des 19. Jahrh." 1844. S. 338.

herabhängenden Haare wie um einen Heiligen, Alles hiess ihn auf das Herzlichste willkommen, die Mitglieder alle (die Starrorthodoxen waren schon fort) begrüssten ihn, als wollten sie sagen: Du bist ja doch unser Aller Vorkämpfer, Du hast den Weg der kritischen Forschung, des Fortschritts im Rabbinismus, zuerst uns eröffnet, zuerst die Idee einer lebendigen Fortbildung im Judenthume ausgesprochen." Schon bevor er eintraf, war er in die Commission zur Revision der jüdischen Ehegesetze gewählt worden; erst an der 11. (letzten) Sitzung vermochte er theilzunehmen. Er betheiligte sich sehr lebhaft an den Debatten, beantragte, einen Fonds zur Bewilligung der Reisekosten an die Theilnehmer der Versammlung zu errichten, den Druck der Protocolle nicht auf Kosten der Versammelten, sondern durch Subscriptionen zu ermöglichen, bekämpfte die blosse Veröffentlichung derselben in Zeitungen und die Begünstigung einer derselben als vermeintlichen Organs der Versammlung, und wurde mit der grössten Stimmenzahl in die Commission zur Berathung des Hirsch'schen Antrags über Aufhebung oder Milderung mehrerer Speise- und Sabbathgesetze gewählt. — Mit den Amtsbrüdern unternahm er eine kleine Reise nach Seesen, wo die Jacobson-Schule besichtigt wurde.

Einen lebhafteren Antheil nahm Geiger an der zweiten Rabbinerversammlung in Frankfurt, deren Verhandlungen (15.—28. Juli 1845) er von Anfang bis Ende beiwohnte, auf welcher er als Redner vielfach in die Debatten eingriff, durch wichtige Anträge den Inhalt der Berathungen bereicherte, als Vicepräsident eine Sitzung (die 8.), in welcher die schwierige Messiasfrage erörtert wurde, leitete und für diese Leitung den besonderen Dank der Versammlung votirt erhielt. Mit voller Entschiedenheit trat er gegen die Altgläubigen, z. B. Frankel, auf, sprach sich in Gemeinschaft mit anderen Gesinnungsgenossen dagegen aus, dass die Beibehaltung der hebräischen Sprache für den Gottesdienst gesetzlich oder aus anderen Gründen nothwendig, aber dafür, dass theilweise Beibehaltung derselben rathsam sei, verlangte einzelne deutsche Gebete, erklärte sich gegen die Erinnerung an den Opferdienst in den Gebeten, gegen eine besondere Feier des Neumondtages und gegen die Einführung des dreijährigen Cyclus in der Thoravorlesung. Ferner stellte er zwei Anträge: den einen, welcher die Errichtung einer oder mehrerer jüdisch-theologischer Fakultäten, den andern, welcher die Bearbeitung gediegener Erbauungs- und Andachtsbücher für das häusliche religiöse Leben bezweckte; für

beide Anträge wurden Commissionen ernannt, — beider Mitglieder ward Geiger, — welche die Gegenstände weiter fördern und der nächsten Versammlung Bericht erstatten sollten. Als Ort dieser Versammlung wurde gemäss einer von Geiger überbrachten Einladung Breslau bestimmt[1]).

Diese dritte Versammlung, durch den in ihr herrschenden Geist und durch die von ihr gefassten Beschlüsse die eingreifendste und wichtigste, zu welcher Geiger nicht bloss die Theilnehmer der früheren, sondern auch andere Rabbiner und Gelehrte, wie Zunz, Sachs und L. Löw, eingeladen hatte, wurde von Geiger geleitet, durch seine Einleitungs- und Schlussreden begonnen und beendet, durch seine Resumés und Referate in ihren Berathungen gefördert. Auf Grund seines Berichtes [Protok. Bd. II, 348—358] wurden bemerkenswerthe Beschlüsse über den Sabbath gefasst, nach welchen unter Andern die übergrosse Strenge der Sabbathgebote gemässigt, die Erfüllung der Pflichten gegen den Staat selbst am Sabbath für nothwendig erklärt wurde. Andere Beschlüsse betrafen die sogenannten zweiten Feiertage, deren Abschaffung berechtigt sei, andere die Beschneidung, welche mehr als bisher der Aufsicht der Aerzte unterstellt werden sollte, andere die Trauergebräuche, welche, soweit sie nur mit der früheren jüdischen Volkssitte sich herausgebildet hatten, für bedeutungslos erklärt wurden. Geiger hatte ferner als Mitglied der Facultätscommission eine Anknüpfung mit den Fränkel'schen Testamentsexecutoren versucht, die eine Correspondenz zur Folge hatte (Prot. S. 292, 299 ff.), und als Referent der Ehecommission einen Bericht über Chalizah eingereicht (Prot. S. 293—298), der aber nicht mehr zur Berathung kam. Seine „gerechte, milde und gewandte Leitung bei schwierigen Gegenständen und erregten Debatten wurde von A. Adler am Schluss im Namen der Versammlung in schönen Worten gerühmt, von demselben auch ein herzlicher Dank den Breslauern, ihrer Gastfreundschaft, ihrer Gesinnungstüchtigkeit, ihrem idealen Streben gespendet. Für die jüdische Gemeinde Breslau's war diese Versammlung ein hochwichtiges Ereigniss: nun ward sie in allen Gauen Deutschlands als eine Hauptträgerin freier religiöser Bestrebungen bekannt und geachtet, die durch die Versammlung erregte Begeisterung wirkte lange nach und die herzliche Gemeinschaft

---

[1]) Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, abgehalten zu Frankfurt 15.—28. Juli 1845. Frankfurt. E. Ullmann'sche Buchhandlung. 1845.

zwischen der Gemeinde und ihrem geistigen Führer wurde durch die grossartige Anerkennung, welche Beide gefunden hatten, unauflöslich geknüpft.

Dem Auftrage, die Protokolle der Commission herauszugeben, unterzog sich Geiger in Verbindung mit seinem Freunde M. A. Levy mit grossem Eifer[1]); schon vorher hatte er einen kurzen Rechenschaftsbericht erscheinen lassen[2]) und liess diesem eine Vertheidigung besonders der Sabbathbeschlüsse gegen orthodoxe Angriffe folgen[3]).

Schon in Breslau war als Ort für eine vierte Versammlung Mannheim, als Termin Juli 1847 in Aussicht genommen worden, aber ihr rechtzeitiges Zustandekommen wurde durch das verspätete Eintreffen der landesherrlichen Genehmigung und die für das Jahr 1848 beabsichtigte durch die politischen Kämpfe, die alles Uebrige zu überfluthen begannen, und durch die Bemühungen zur Regelung der Verhältnisse der Juden, die besonders in Preussen sehr lebhaft geführt wurden, gehindert. An beiden nahm Geiger lebhaften Antheil.

Die Thronbesteigung Friedrich Wilhelm's IV. (1840) hatte überall die Hoffnung auf eine freisinnigere Gestaltung der allgemeinen politischen Verhältnisse, auf eine Besserung der Lage der Juden erregt. Dieser Hoffnung, welche auf die eigenen Worte des Königs gegründet war, gab Geiger in seiner Predigt am Huldigungstage [oben Bd. I, S. 386—397] Ausdruck, wiederholte sie in der Audienz, welche er mit den Vertretern der schlesischen Gemeinden bei dem Besuche des Königs in Breslau (1841) hatte, wurde vom König in eine Unterhaltung gezogen, in welcher dieser wichtige Reformen der jüdischen Verhältnisse in Aussicht stellte (Allg. Leipz. Zeitg. 1841, No. 262; Jew. Times, 1875, S. 687, 719), und hatte auch Gelegenheit, dem Minister Eichhorn bei dessen Aufenthalt in Breslau (1843) Wünsche für eine bessere Stellung der Juden und Begründung seines eigenen theologischen Standpunktes vorzutragen, Wünsche, auf deren Aussprechen hin er die besten Zusicherungen mit der Bemerkung erhielt,

---

[1]) Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner, abgehalten zu Breslau vom 13. bis 24. Juli 1846. Breslau. F. E. C. Leuckart. 1847. VI und 317 S. 8°.

[2]) Vorläufiger Bericht über die Thätigkeit der dritten Versammlung deutscher Rabbiner. Breslau. F. E. C. Leuckart. 1846. 8 S. 8°.

[3]) Die dritte Versammlung deutscher Rabbiner. Ein vorläufiges Wort zur Verständigung. Breslau. F. E. C. Leuckart. 1846. 13 S. 8°.

dass seine theologischen Bestrebungen den Minister an die seines verewigten Freundes und Lehrers, Schleiermacher, erinnerten.

Doch mit diesem mehr zufälligen Andeuten seiner Wünsche begnügte Geiger sich nicht, vielmehr suchte er die Gelegenheit auf, seine Forderungen geltend zu machen. Zuerst entwarf er auf Grund der Worte des Königs, dass in seinen Staaten Unterthanen jüdischen Bekenntnisses mit „gefeierten Namen" sich befänden, eine Petition an das Cultus-Ministerium, des Inhalts, die philosophische Fakultät der Breslauer Universität zur Zurücknahme ihrer Bestimmung zu veranlassen, dass Jeder, welcher den Grad eines Licentiaten oder Doctors der Philosopie zu erhalten wünsche, christlicher Religion sein und sich darüber ausweisen müsse. Als dann im folgenden Jahre das Gerücht auftauchte, dass den Juden das seit einem Menschenalter besessene und von ihnen froh geübte Recht des Militairdienstes entzogen werden sollte, richtete Geiger, ohne dass er eine Aufforderung dazu erhalten hätte, an das Obervorstehercollegium ein „Rabbinisches Gutachten über Militärpflichtigkeit der Juden" (Breslau 1842), das in dem Satze gipfelte: „Es findet demnach die Uebernahme der Militärpflichtigkeit nicht bloss kein Hinderniss in dem rabbinischen Judenthume, sondern dieselbe ist eine religiöse Pflicht, und zwar die höchste, der alle anderen sich unterordnen müssen, so dass der fromme Jude sich ihr nicht entziehen darf. Es kann daher auch dem heutigen Staate nicht als eine Schonung des Gewissens angerechnet werden, wenn er die Juden vom Militärdienste befreit, vielmehr wäre es eine Gewissensverletzung, wenn er ihnen die Mittel zur Vertheidigung ihrer selbst und des Vaterlandes entzöge."

Die Beschränkungen in Bezug auf den Militärdienst waren indess nicht die einzigen, welche damals befürchtet wurden und wirklich eintraten, vielmehr lieferten die Verbote der sogenannten christlichen Namen, das Zusammenschliessen der Juden in Corporationen, überhaupt die Nichtausführung des Edikts vom 11. März 1812, Veranlassungen genug zu Gutachten und Petitionen, welche die Breslauer Gemeinde theils allein, theils im Vereine mit der Berliner, Königsberger oder den schlesischen Gemeinden an die Minister oder den König richteten. Bei den meisten über diese Angelegenheiten gepflogenen Berathungen nun war Geiger thätig, viele Schritte geschahen geradezu auf seine Veranlassung, viele der hier in Betracht kommenden Aktenstücke sind von seiner Hand geschrieben. Die

wichtigste dieser Petitionen war ein Entwurf, „das Synagogen- und Religionsunterrichtswesen betreffend", der, ursprünglich von den Sachverständigen der Berliner Gemeinde, DD. Rubo, Zunz u. A., bearbeitet, mit dem Erstgenannten in Breslau durchgesprochen, von Geiger, Freund und drei Mitgliedern des Vorstandes verbessert, am 14. Juli 1842 dem Cultusminister übersandt wurde. Die auf Geiger's Antrieb in diesen Entwurf gebrachten, mit dem Berliner in Widerspruch stehenden Forderungen waren: 1) freie Entwicklung für jede jüdische Gemeinde ohne Einmischung von Provinzial- und Centralbehörden, 2) Constituirung der Gemeinden als blosser religiöser Gesellschaften, als welche nur für Religionsschulen, nicht aber für Elementarschulen zu sorgen, die Einrichtung letzterer vielmehr den Communen zu überlassen hätten, 3) Nothwendigkeit einer staatlichen Prüfung sowohl für die anzustellenden, als für die bereits angestellten Rabbiner, 4) Ausschliessung der Rabbiner aus dem Vorstande der Gemeinde.

Als im folgenden Jahre die rheinischen Provinzialstände warme Worte zu Gunsten der Juden sprachen, erhielten sie von der Breslauer Gemeinde eine auch von Geiger unterzeichnete Dankadresse (21. Juli 1843), zwei Jahre später (14. Februar 1845) wurde eine von Geiger verbesserte Petition, die Emancipation der Juden verlangend, dem schlesischen Provinzial-Landtage überreicht, welche den mit grosser Mehrheit gefassten Beschluss hervorrief, die Wiederherstellung des Gesetzes vom 11. März 1812 beim Könige zu beantragen. Wiederum zwei Jahre später war die Judenfrage ein Hauptgegenstand der Berathungen des ersten vereinigten Landtags, der 1847 in Berlin zusammengetreten war. Um diese zu fördern, wurde von der Gemeinde eine von dem Syndicus derselben, Dr. jur. Honigmann, verfasste Beleuchtung des Verordnungs-Entwurfs, die Verhältnisse der Juden betreffend[1], an den vereinigten Landtag gerichtet und zur persönlichen Information der einflussreichsten Abgeordneten Geiger nach Berlin geschickt[2]. Dieser hatte mehrfache Unterredungen mit hervorragenden Parteiführern, unter Anderm mit Vincke, der seine Unterstützung versprach, mit Graf Bohlen, der jeden Nichtchristen als ein ziemlich ungesundes Glied im Staats-

---

[1]) Das gute Recht der Preussen jüdischen Bekenntnisses. Leipzig. Georg Wigand's Verlag. 1847.

[2]) Er predigte damals im Bethause der Reformgemeinde, Jüd. Ztschr. III, 267, und Brief v. 30. Juni 1847.

organismus bezeichnete und auf eine Entgegnung Geiger's erwiderte, er würde auch einen Sokrates und Plato, wenn diese jetzt aufträten, nicht für vollkommene Staatsbürger halten können. Mit dem aus den Verhandlungen des Landtages hervorgegangenen Gesetze (vgl. „Geschichte der Juden in Berlin", Bd. I, S. 194—196) vom 23. Juli 1847 war aber die Ordnung der jüdischen Verhältnisse nicht beendet; eine nicht geringe Thätigkeit war vielmehr den Gemeinden selbst überwiesen. Das neue Gesetz bestimmte nämlich im §. 36: „Die Bildung des Synagogenbezirks erfolgt durch die Regierung nach Anhörung der Betheiligten." Um nun der Regierung bald das nöthige Material liefern zu können, forderte das Breslauer Obervorstehercollegium sämmtliche schlesische Gemeinden auf, Deputirte zu einer Versammlung nach Breslau zu schicken. Diese trat dann auch am 24. und 25. August unter Geiger's Vorsitz zusammen. Sie setzte die verschiedenen Synagogenbezirke fest und beschäftigte sich besonders mit Berathungen in Betreff der in die künftigen Gemeindestatuten aufzunehmenden Bestimmungen über Wahl, Befähigung und Funktionen der Rabbiner.

Das Gesetz von 1847 kam nun, wie bereits erwähnt, in seinem organisatorischen Theil zunächst nicht zur Ausführung; sein politischer Theil trat dagegen in Wirksamkeit und brachte, in Verbindung mit der Verfassungsurkunde vom 30. Januar 1850, einen gewissen Abschluss der öffentlichen Rechtszustände der Juden zu Wege, welcher dem steten Petitioniren um Verbesserung derselben ein vorläufiges Ziel setzte. Gleichwohl galt es noch lange Zeit über die Wahrung der gewonnenen Rechte gegen Verkümmerung zu wachen, und, sobald Geiger eine solche zu erblicken glaubte, war er nicht müde, den Vorstand zu kräftigem Vorgehen anzuregen und zu ermuntern.

In diesem Sinne schrieb er (29. November 1852) an den Vorstand, er möge im Verein mit anderen Gemeinden bei dem Staatsministerium vorstellig werden darüber, dass: 1) jüdischen Juristen, Lehrern und Feldmessern die Anstellungsfähigkeit entzogen worden sei, 2) die Landräthe aufgefordert worden, über die Juden Bericht zu erstatten, 3) mannigfache Beeinträchtigungen des §. 12 der Verfassung vorgekommen seien, und erwirkte, dass von Breslau und Berlin aus Petitionen an das Abgeordnetenhaus und das Ministerium gerichtet wurden. Minder glücklich war er in einer andern zweimal versuchten Anregung (8. Oktober 1857, 28. Oktober 1858), durch welche er den Vorstand zu einer Petition gegen die den Juden nicht zustehende

Möglichkeit, das erste juristische Examen zu machen, veranlassen wollte. Bei allen diesen Schritten, welche das Wohl der Gesammtheit betrafen, wollte er, im rühmlichen Gegensatze zu manchem Amtsgenossen, nur für die Sache wirken; nirgends versuchte er es, sich in den Vordergrund zu stellen, er nahm gern die Arbeit auf sich, überliess aber Anderen die Ehre.

Wie im Staate, so suchte er auch in der Stadt jeder Ungerechtigkeit entgegenzutreten. Als z. B. März 1844 ein Bürger-Hospital für die Bürger „aller christlichen Confessionen" errichtet werden sollte, erhob er gegen diese unbillige Ausschliessung der Juden seine Stimme (Bresl. Zeitg. 1844. Nr. 68) und bewirkte durch diese Anregung eine Aenderung der ursprünglichen Bestimmung.

Aber seine Aufmerksamkeit richtete sich keineswegs bloss auf die politischen Vorgänge, soweit sie den Juden günstig oder ungünstig waren, sondern auf die Weltbegebenheiten überhaupt, zumal insofern sie Deutschland und Preussen berührten. Ansichten und Wünsche, welche er bei Betrachtung solcher Ereignisse hegte, sind in den unten mitgetheilten Briefen vielfach ausgesprochen. Auch handelte er seinen Ansichten gemäss, betheiligte sich rege an den politischen Versammlungen des Revolutionsjahres und wurde damals und fast regelmässig auch später zum Wahlmanne gewählt, als welcher er stets dem Candidaten der freisinnigen Partei seine Stimme gab.

Mit dem Jahre 1849 trat in politischen und jüdisch-kirchlichen Fragen ein gewisser Stillstand ein; die in der Breslauer Gemeinde noch zu führenden Kämpfe waren mehr organisatorischer als theologischer Art; Geiger konnte sich daher, seiner Lieblingsneigung folgend, ungestört wissenschaftlicher Beschäftigung hingeben. Auch vorher hatte diese freilich nicht vollständig geruht, aber im Jahre 1849 kamen drei Momente hinzu, um dieselbe reicher und fruchtbarer zu machen: 1) die dauernde Anknüpfung einer wissenschaftlichen Correspondenz mit S. D. Luzzatto, der, wenn auch auf anderem religiösen Standpunkte stehend, durch seine grosse Gelehrsamkeit und das selbstlose Spenden aus seinem reichen Handschriftenschatze ungemeine Anregung bot; 2) der Besuch der Münchener Bibliothek, deren werthvolle hebräische Handschriften bisher kaum beachtet, geschweige bearbeitet worden waren, und 3) die Benutzung der kostbaren Manuscripte Oxfords, welche besonders durch die bereitwillige Vermittlung M. Steinschneider's ermöglicht wurde.

Die ersten Jahre des Breslauer Aufenthalts waren der Fort-

setzung der Zeitschrift gewidmet, deren Herausgabe erst viele Monate nach Einreichung des Gesuches durch einen ministeriellen Erlass gestattet wurde. Von dieser Zeitschrift erschien ein Band (5.) in vier Heften während der Jahre 1843 und 1844, von einem 6. Bande, mit welchem 1847 die Zeitschrift als Monatsschrift neu erstehen sollte, wurden nur drei Hefte veröffentlicht. Der Inhalt der Zeitschrift, deren Abhandlungen zum grössten Theile von Geiger herrührten, mit Ausnahme eines ausführlichen Aufsatzes von Saalschütz und kleineren Arbeiten von Zunz, Luzzatto, Dernburg, Levy, blieb derselbe wie bisher: theils wissenschaftliche Studien, welche sich der Erforschung des Thalmud oder der Behandlung der jüdisch-mittelalterlichen Philosophie und Sprachgeschichte zuwandten, theils Leitartikel, welche die brennenden Fragen der Gegenwart mit Offenheit und Schärfe in freisinniger Weise behandelten, theils Abwehr ungerechter Angriffe gegen Juden und Judenthum. Der Grund zum schnellen Aufhören der Zeitschrift lag nicht in der geringen Theilnahme des Publikums, sondern in dem Umstande, dass der Herausgeber, durch Amtsgeschäfte und mannigfache praktische Thätigkeit genug belastet, in Folge der ihm fast allein obliegenden Sorge für den Inhalt der Zeitschrift, sich an jeder wissenschaftlichen Concentration gehindert sah. Nur um diese zu erlangen, gab er schweren Herzens die Zeitschrift auf (1847), und begann erst 15 Jahre später eine neue, nachdem er den Mangel eines geeigneten Organs zu bitter empfunden hatte.

Unter den selbständigen Arbeiten dieser Periode die erste ist das Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah [1]). Das Werk knüpfte an die mischnaitischen Studien der Jugendzeit an und war vielleicht unmittelbar durch das Bedürfniss hervorgerufen worden, angehenden jüdischen und christlichen Theologen das Verständniss der eigenthümlichen Sprache zu erleichtern. Das Lehrbuch erlangte wegen seiner methodischen Behandlung der Sprache, das Lesebuch wegen seiner geschickten Auswahl, der klaren Anmerkungen und des ausführlichen Wörterbuchs Anerkennung und Beifall [2]) und fand, wenn auch erst allmählich, Eingang auf deutschen Universitäten.

[1]) 2 Theile, Breslau 1845.

[2]) Angriffe, welche Grätz gegen das Buch versuchte, wurden von Geiger in mehreren ausführlichen Aufsätzen: „Proben einer conservativen Kritik" (Israelit des 19. Jahrh. 1845. No. 5 u. 6, u. 1846. No. 5, 6, 9, 10) zurückgewiesen.

Die folgenden Arbeiten dieser Periode betreffen alle die jüdische Literaturgeschichte des Mittelalters. Von ihnen bot die erste, 1847 von einem ungeschickten Herausgeber, zu dessen Vortheile sie veröffentlicht wurde, unter dem Titel: „Nite naamanim" nachlässig gedruckt, vier Aufsätze: eine grössere Abhandlung: „Die nordfranzösische Exegetenschule im 12. Jahrhundert", eine kleinere: „Die Anthropomorphismen in der Hagadah und die Rabbiner der arabischen Schule", und dann zwei Notizen über die Gutachten und den Mischnah-Commentar des Maimonides, welche durch spätere Studien erweitert und umgestaltet wurden. Hatte sich schon in diesen Arbeiten die Betrachtung gelegentlich dem Maimonides zugewandt, dem, wie wir sahen, fleissige Studien der Bonner und Wiesbadener Zeit gewidmet gewesen waren, so wurde sie in einem 1850 erschienenen Hefte, das später leider keine Fortsetzung fand, ausschliesslich auf ihn gelenkt [vgl. ob. Bd. III, S. 34—96]. Die Münchener Studien veranlassten eine Reihe werthvoller hebräischer Arbeiten über die Familie Kimchi [vgl. Geiger's hebr. Abhandlungen u. Einl. das.]. Die Verbindung mit Luzzatto begünstigte die rüstige Durchführung einer Arbeit über Juda ha-Levi, welche theils das Leben dieses Dichters in Kürze schilderte, theils eine poetische Uebersetzung seiner religiösen, philosophischen und lyrischen Lieder lieferte [ob. Bd. III, S. 97—176]. Diese Arbeiten, unter Anderm von St. René Taillandier gerühmt [Revue des deux mondes, 1853. 15 avril, p. 381], eröffnete den Laien ein Gebiet, das ihnen bisher fast gänzlich verschlossen war, und blieb ihrem Verfasser auch später ganz besonders lieb. Bei manchen Gelegenheiten kam er auf den einmal behandelten Gegenstand zurück und versenkte sich mit Eifer in den reichen Liederschatz der jüdischen Dichter der spanischen und italienischen Schule [ob. Bd. III, S. 224—251], welche er nachzuempfinden und in dichterischer Weise nachzubilden verstand. Doch nicht bloss den jüdischen Dichtern der Vergangenheit, sondern auch den Exegeten, Polemikern und Philosophen waren Geiger's Studien gewidmet: den Exegeten eine Arbeit, welche auf Grund und unter Mittheilung neugewonnenen handschriftlichen Materials frühere Studien berichtigte und ergänzte[1]; den Polemikern mehrere Abhandlungen unter dem Titel: „Proben jüdischer Vertheidigung gegen

---

[1]) Parschandatha. Die nordfranzösische Exegetenschule. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese und der jüdischen Literatur. Leipzig 1855. 34 S. deutsch und 54 S. hebr.

christliche Angriffe im Mittelalter[1]), von denen die über Isaak Troki auch besonders gedruckt wurde; der Geschichte der Philosophie, oder richtiger der allgemeinen inneren Geschichte des Judenthums gehört eine Abhandlung über Leon da Modena[2]) an, welche dem Andenken Isaak Samuel Reggio's gewidmet war. Wie Juda ha-Levi, so blieb Leon da Modena, der kühne, vielseitige, wenn auch nicht immer klare Forscher, eine Persönlichkeit, auf welche Geiger auch später gern hinwies (vgl. oben Bd. II, S. 189—194); er hätte gewünscht, dass diese seine Arbeit, von deren Werth und Bedeutung auch er überzeugt war, in allgemein wissenschaftlichen Kreisen eine grössere Beachtung erlangte, als jüdische Arbeiten gewöhnlich fanden[3]).

Diese schriftstellerisch-wissenschaftliche Thätigkeit genügte jedoch Geiger nicht; vielmehr beherrschte ihn stets der Drang nach mündlicher Mittheilung dessen, was er durchdacht und erforscht hatte. Um einen solchen Drang zu befriedigen, hielt er theils öffentlich, theils in Instituten, die er gegründet oder umgestaltet hatte, semesterweise einmal oder zweimal wöchentlich Lehrkurse, besonders über jüdische Geschichte der älteren Perioden, aber auch der späteren Jahrhunderte bis auf die neueste Zeit herab, über jüdische nachthalmudische Literaturgeschichte, über Einleitung in die Mischna und Erklärung derselben, über chaldäische Sprache, über Vergleichung des Judenthums mit dem Christenthum, über Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie. Von den hier gehaltenen Vorlesungen sind wenige gedruckt (oben Bd. II, S. 1—32. 246—274, vgl. da S. III f.), die meisten in späteren Veröffentlichungen verwerthet, einige unbenutzt im Nachlass erhalten; alle waren derart, dass sie den Theilnehmern, meist Studirenden der Theologie, z. B. Landsberger, Schöngut, Mauksch, Friedmann, Goldstein, Cohn (später in Schwerin, dann in Berlin) Bereicherung ihrer Kenntnisse und wissenschaftliche Anregung gewährten.

---

[1]) Deutscher Volkskalender für Israeliten, Breslau 1851, S. 35—66; 1853, S. 29—52; 1854, S. 5—58; 1855, S. 88—100; 1856, S. 103—117; 1859, S. 74—78. Vgl. oben Bd. III, S. 178—223.

[2]) L. d. M., Rabbiner zu Venedig, und seine Stellung zur Kabbalah, zum Thalmud und zum Christenthum. Breslau 1856. J. U. Kern. 63 Seiten deutsch und 34 Seiten hebräisch.

[3]) Zu den philosophischen Arbeiten gehört auch: „Die ethische Grundlage des Buches über die Herzenspflichten". Breslau, 3. Juni 1853, als Einleitung zu E. Baumgarten's Ausgabe von Bechai: Choboth halewowoth. Wien 1853. S. XIII bis XXII.

Einer der Vereine, in welchem einige der genannten Vorlesungscurse und viele einzelne Vorträge von Geiger gehalten wurden, war der „jüdische Lehr- und Leseverein".[1] Er wurde auf Anregung M. Breslauer's gegründet, von Geiger geleitet, fand ein passendes Lokal in dem von C. R. Fränkel für ein Waisenhaus und Hospital errichteten Gebäude und hatte einen dreifachen Zweck: 1. eine Bibliothek zur Benutzung der Gemeindemitglieder einzurichten, 2. einzelne Vorträge, Monatsberichte und Vorlesungscurse, besonders für Studirende halten zu lassen, 3. eine Unterrichtsanstalt zu schaffen, welche „jungen Männern, die mit ernstem Willen und gereiften Anlagen frühere Versäumnisse rascher nachholen und sich für eine höhere Gymnasialklasse vorbereiten möchten, die Mittel hierzu an die Hand geben sollte". Dieser dreifache Zweck wurde von dem am 29. Mai 1842 in's Leben tretenden Verein trefflich erfüllt, die Bibliothek wuchs unter M. A. Levy's vorzüglicher Verwaltung rasch an und wurde 1861 zur Gemeindebibliothek erhoben[2]; die Lehranstalt, an welcher Geiger, Levy, Freund u. A. unentgeltlich lehrten, verwirklichte vollkommen die an ihre Errichtung geknüpften Hoffnungen, und gewährte vielen jungen Männern, die später in den verschiedensten Wirkungskreisen hervorragende Stellungen einnahmen, die erste gründliche wissenschaftliche Vorbildung; die Vorlesungen, welche zwar nicht regelmässig, aber ohne grössere Unterbrechung bis zum Jahr 1850 fortgesetzt wurden, boten den Studirenden die Möglichkeit dar, sich in wissenschaftlichen Disciplinen auszubilden, welche von der Universität ausgeschlossen waren.

Die Veranlassung zum Abbrechen dieser Vorlesungen lag nicht bloss in der seit 1850 stärker hervortretenden Lust an productiver Thätigkeit, sondern in einem äusseren Umstande. Geiger's Verlangen nach der Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät schien sich nämlich in Breslau dadurch zu verwirklichen, dass er in dem oben genannten Commerzienrath Jonas Fränkel einen Mann fand, der gern bereit war, sein grosses Vermögen für wohlthätige und humane

[1] Für das Folgende: Erster und zweiter Bericht über das Wirken des jüdischen Lehr- und Lesevereins in Breslau. 1843 und 1844. 24 und 28 Seiten in 8°. Die Berichte sind von Geiger.

[2] Die Bedeutung einer jüdischen Gemeindebibliothek. Einladungsschrift zur Eröffnung der Bibliothek, von Geiger. Breslau 1861. 4 Seiten in 8°. — und: Catalog der Bibliothek der Synagogen-Gemeinde zu Breslau (Israelitischer Lehr- und Leseverein). Breslau 1861. VI und 150 Seiten in 8°.

Zwecke zu hinterlassen und dass er diesen veranlasste, eine sehr ansehnliche Summe für die Gründung einer theologischen Lehranstalt zu bestimmen. Aber die Fränkel'schen Testamentsexecutoren [s. ob. S. 120] — Fränkel war 27. Januar 1846 gestorben — hielten es für gut, der Anstalt, welche nach Hinwegräumung mancher Schwierigkeiten unter dem Namen eines jüdisch-theologischen Seminars 1854 in's Leben trat, sogleich einen entschieden conservativen Charakter aufzudrücken und deshalb zum Leiter derselben nicht Geiger zu wählen, welcher nach den Intentionen des Stifters unstreitig der Ausersehene war, sondern Z. Frankel zu berufen. Diese Uebergehung empfand Geiger sehr schmerzlich, nicht bloss als eine schwere persönliche Kränkung und als eine Vernichtung seiner Lieblingshoffnungen, sondern vornehmlich als eine Beeinträchtigung der von ihm mit der innersten Ueberzeugung vertretenen wissenschaftlichen Richtung, für welche er in einer derartigen Anstalt die geeignetste Pflanzstätte erkannte. Zwar liess er sich dadurch Breslau nicht verleiden und beantwortete eine Anfrage Berthold Auerbach's, ob er geneigt sei, die Leitung des Philanthropins in Frankfurt zu übernehmen, ablehnend; aber er gab seitdem die Vorlesungen auf, welche ihm bisher als Vorbereitung zu jener akademischen Thätigkeit, nach welcher er sich sehnte, sehr willkommen gewesen waren.

Für das Fehlschlagen jener Hoffnung erwuchs ihm ein mässiger Trost in dem Gedeihen einer anderen Lieblingsanstalt, der jüdischen Religionsschule, welche er Mai 1843 errichtet hatte. Hier hatte er die Freude, zu sehen, wie die Anstalt rasch aufblühte und von der Gemeinde als ein kostbares Gut betrachtet wurde; hier gewann er durch seinen Religionsunterricht und durch die von ihm alljährlich in erhebendster Weise veranstaltete Confirmation, die Herzen der Jugend, welche zeitlebens die Anregung und Erquickung pries, welche ihr aus diesem Unterricht geworden war; hier erwarb er in M. A. Levy, dem ersten Religionslehrer der Anstalt (geb. 1817, gest. 1872), nicht bloss einen Amtsgenossen, sondern einen treu ergebenen, kenntnissreichen, gleichstrebenden Freund, dessen Familie mit der seinen in innigster Weise verbunden war und dauernd verbunden blieb (j. Z. X, S. 204).

Ausser in den genannten Anstalten und Vereinen war Geiger bei der Reorganisation des „Israelitischen Handlungsdiener-Institutes" thätig (1843), eines kaufmännischen Vereins, als dessen Ehrenmitglied er auch später hin und wieder Vorträge hielt, revidirte die Statuten

des „Vereins zur Beförderung des Handwerks unter den israelitischen Glaubensgenossen der Provinz Schlesien" (1843), war im Auftrage der Stadt lange Revisor der jüdischen Schulen, betheiligte sich lebhaft an den Bestrebungen der „Gesellschaft der Freunde", deren Ehrenmitglied und der „dritten Brüdergesellschaft", deren Obervorsteher er wurde (1860), und entwickelte, von den reichen Männern der Breslauer Gemeinde, besonders von dem edeln, für alle höheren Bestrebungen empfänglichen, stets thatbereiten und opferwilligen Moritz Schreiber, bereitwilligst unterstützt, eine vornehmlich armen Studenten gewidmete Wohlthätigkeit, die, weit über die Grenzen Breslau's und Schlesiens gerühmt, ihm in den Herzen Vieler ein bleibendes Andenken gesichert hat.

Diese rege praktische und wissenschaftliche Thätigkeit wurde durch kleinere und grössere Reisen wohlthätig unterbrochen. Häufig riefen ihn Amtsgeschäfte, Trauungen und Leichenbegleitungen (z. B. die des für jüdische Angelegenheiten vielfach thätigen, gesinnungstüchtigen Abraham Muhr in Pless Juni 1847) nach kleineren Städten Schlesiens; in anderen hatte er neuerbaute Gotteshäuser einzuweihen, z. B. September 1846 in Hirschberg, wo er mit grossem Enthusiasmus begrüsst wurde und von wo aus er auf einige Tage das schlesische Gebirge besuchte, früher, Juni 1841 in Hultschin, von wo er mit seiner Gattin nach Teschen und von da auf acht Tage nach Wien reiste, wo er mit dem Freunde Jakob Auerbach traulich zusammenlebte und wo er sowie auf der Rückreise interessante Bekanntschaften machte (Br. 29. Juli, 8. August 1841). Auch die Rabbinerversammlungen nöthigten zu Reisen. Von der Braunschweiger ist (oben S. 119) die Rede gewesen, während der Frankfurter (a. a. O.) predigte Geiger am 26. Juli in Frankfurt, reiste dann am 2. August nach Wiesbaden, wo ihm in dankbarer Erinnerung an die frühere Wirksamkeit ein Fest bereitet wurde, ging darauf nach Bonn, wo er mit seiner bei den Ihrigen weilenden Gattin das Beethovenfest mitmachte, und kehrte nach einem Aufenthalte in Bielefeld und Berlin nach Breslau zurück (22. August). Zwischen beide Versammlungen fällt eine Reise zu der Orientalistenversammlung in Dresden (Oktober 1844), vor welcher Geiger einen Vortrag mit Vorlage des ersten Theils seines Lehr- und Lesebuchs (oben S. 126) hielt über den Werth der Mischnahstudien für das Hebräische und Syrische und über Erklärung des Wortes Peschito. Seit dieser Theilnahme an der Versammlung arbeitete er lebhaft mit an der Zeitschrift der deutsch-

morgenländischen Gesellschaft, die er durch manchen werthvol Beitrag bereicherte, vermochte aber nur noch einmal (1857), als d Versammlung in Breslau stattfand, an den Berathungen theilzunehme da sonst die Zeit derselben meist mit der der hohen jüdischen Fei tage collidirte.

1847 wurde er durch einen Auftrag des Vorstands veranla Berlin zu besuchen (oben, S. 123), 1849 durch seinen wissensch lichen Eifer gedrängt, obwohl in Breslau die Cholera noch ni ganz erloschen war, nach München zu reisen (Br. 29. August 184 Er erlangte, besonders durch einen jungen Gelehrten, Simon W aus Wallerstein unterstützt, der ihn vorher brieflich auf den H schriftenreichthum aufmerksam gemacht hatte, reiche wissenschaftli Ausbeute, traf Freunde und Verwandte, die ihm seinen Aufent angenehm machten und wurde in Folge einer mit Begeisterung a genommenen Predigt Gegenstand herzlicher Ovationen.

Später entfernten ihn nur noch zweimal grössere Reisen von Seinen, die er ungern verliess. Beide Reisen (1850 und 1855) füh ihn nach Frankfurt zum Besuche seiner hochbetagten Mutter (August 1856 starb) und seiner Verwandten, mit der zweiten verb er eine Reise nach Paris. Hier bewunderte er die Ausstellung, sch oder erneuerte Bekanntschaften mit christlichen und jüdischen lehrten: Renan, Reinaud, Rabb. Isidor, Cahen, Albert Co Munk, Carmoly, traf zufällig mit deutschen Freunden, d Jugendgenossen Brühl (s. oben S. 10) und mit Gabriel Ries zusammen, weilte aber vornehmlich in dem Hause J. Dernbur der damals, mit praktischer Thätigkeit überhäuft, wissenschaftli Arbeiten hintansetzen musste und erst später durch glänzende Leistun sich auszeichnete (j. Z. V, 261—265), aber stets die wärmste theilnahme an Geiger's geistigen Bestrebungen besass und ihm in unverbrüchliche Freundschaft zeitlebens bewahrte.

Nur selten wurde das ziemlich entlegene Breslau von Freun und Verwandten Geiger's aufgesucht. Unter diesen Besuchen erfreulichsten waren die Berthold Auerbach's bei dessen V lobung und Verheirathung (1847), Besuche, welche die seit Jah zwischen beiden Männern geschlossene Freundschaft noch eng knüpften. Bei einem Festessen, das dem schon damals gefeiert Dichter gegeben wurde, dem Nees von Eesenbeck präsidirte u dem auch Geiger beiwohnte, wurde eine Verhandlung über den Deutsch-katholicismus geführt, der zu jener Zeit die Gemüther sehr beschäf-

igte. Nachdem von manchen Seiten Billigung dieser Bestrebungen usgesprochen und der Satz aufgestellt worden war, dass auch Juden er neuen Gemeinde beitreten müssten, hielt Geiger eine Rede, in welcher er diesen Satz bekämpfte und den Gedanken ausführte, dass eine solche Verpflichtung wohl den Bekennern einer Religion, wie der Katholicismus sei, obliege, welche jeden Fortschritt untersage, nicht aber den Bekennern einer solchen, wie des Judenthums und des Protestantismus, welche einen allmählichen Fortschritt wohl dulde und vertrage.

Das Jahr 1857 bildet, ähnlich wie das Jahr 1849, einen äussern Abschnitt in Geiger's Leben, einen Abschnitt, der durch zwei Ereignisse bezeichnet wird, die Vollendung eines grösseren Werkes, das ihn noch mehr als seine bisherigen Arbeiten in die vorderste Reihe der jüdischen Gelehrten stellte, und die Feier seines 25jährigen Rabbinerjubiläums.

Das Werk, welches wenige Monate vor diesem Feste zum Abschluss gebracht wurde, war: „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums. Breslau 1857. Hainauer.[1]" Es wurde seit 1854 gearbeitet, und verdankte theilweise dem Interesse, das sich damals der Krim und deren jüdischen Bewohnern, den Karäern, zuwandte, seine Entstehung. Geiger gedachte nämlich eine Geschichte der Karäer zu schreiben, wurde aber bei seinen Studien über den Ursprung der Karäer auf die Sadducäer geführt, durch diese Wendung von seinem erstgefassten Plane abgebracht und zu Studien gelenkt, welche ihn immer mehr von der gelehrten Behandlung des jüdischen Mittelalters abzogen und immer tiefer in einschneidende Forschungen über die Bibel, über die innere Entwickelung des Judenthums und seine Berührungen mit dem Christenthum führen sollten. Die „Urschrift" wurde von zwei neuen Grundanschauungen beherrscht, der einen, dass an der Gestaltung des Bibeltextes die staatlichen und religiösen Kämpfe und Umgestaltungen des jüdischen Volkes und seiner Parteien wesentlich mitgearbeitet haben, der andern, dass diese Zwistig-

---

[1]) VIII und 500 Seiten. Ursprünglich sollte es heissen: „Die Feststellung des hebräischen Bibeltextes im Einklange mit der Geschichte des Judenthums".

keiten der Parteien innerhalb des Judenthums schon in der Zeit, bevor die Bibel zum Abschluss kam, ihren Anfang genommen haben, aber erst in nachbiblischer Zeit in bestimmter Gestalt erscheinen. Unter diesen Parteien wurden zwei in einer allen früheren Darstellungen sich entgegensetzenden Weise geschildert: Pharisäer un Sadducäer, diese, der alte Adel (Zadokiten), welche alle priesterlich Vorrechte für sich allein in Anspruch nahmen und jeder freier Entwickelung feind waren, jene das Bürgerthum, das Volk, welc die Rechte des Priesterthums auch für sich verlangten und in heftige Kampfe sich zu verschaffen versuchten. Innerhalb des Pharisäism wurden zwei Richtungen nachgewiesen, die ältere und die jünge als deren literarischer Ausdruck die alte und neue Halachah erklä und Spuren der ersteren in alten Literaturwerken aufgezeigt; i Anschluss an den Sadducäismus seine Verkümmerung: der Samari tanismus und seine Verjüngung: der Karäismus beleuchtet. Neb die Schilderung der Faktoren, welche auf die Gestaltung des Bib textes, der Uebersetzungen und der späteren jüdischen Literaturden mäler einflussreich gewesen waren, trat nun eine sehr ausführlic Auseinandersetzung über diese Gestaltung selbst, besonders über di tendenziösen Aenderungen, welche von verschiedenen Parteien i verschiedenen Zeiten in die Bibel hineingebracht worden war Diesem Grundsatze für die unbefangene Erklärung der Bibel reih sich ein ebenso erfolgreicher Satz für die wissenschaftliche Würdigu des Thalmud an, nämlich der, dass der Thalmud selber, den m als den Inbegriff starrer Verknöcherung anzusehen gewöhnt war, Zeugniss darbiete von der fortschreitenden Entwickelung innerhal des Judenthums.

Geiger hielt die „Urschrift“ für das Hauptwerk seines Leb und betrachtete alle seine späteren Studien als solche, welche die i diesem Buche begonnenen Untersuchungen weiterführen sollten. Dah war er begierig, von Fachgenossen und Freunden Urtheile über das selbe zu hören, die Einwirkung zu constatiren, welche das Buch, wi er sicher erwartete, in der gelehrten Welt machen musste. Wirklic ward ihm die freudige Genugthuung zu Theil, dass, mochten auch manche seiner Conjekturen von ihm selbst verworfen oder von Andere angezweifelt werden, seine Hauptresultate sich ihm durch weitere Forschungen immer mehr bestätigten, und dass sie auch bei Anderen allmählich, aber um so sicherer eindrangen, dass seine Arbeit in der

Geschichte der biblischen Kritik und in der Erkenntniss von der innern Entwickelung des Judenthums einen wichtigen Abschnitt bezeichnet.

Die Jubiläumsfeier — am 21. November 1857 begangen — gestaltete sich für ihn und die ganze Gemeinde zu einem mehrere Tage währenden Freudenfeste, das durch Glückwünsche auswärtiger Freunde und Gemeinden, wie Posen und Wiesbaden verherrlicht wurde, bei welchem aber besonders Behörden, Freunde und Private in Breslau, auch die jüdischen Studirenden der Breslauer Universität wetteiferten, in Anreden, Adressen und Geschenken dem Jubilar ihre Liebe und Verehrung zu bezeigen und das erhebende Gefühl enger Zusammengehörigkeit in schönster Weise zum Ausdruck zu bringen.

Noch an diesem Feste hatte Emilie Geiger anscheinend in vollem Wohlsein theilnehmen können, in Wirklichkeit aber war ihre Gesundheit sehr stark erschüttert. Nachdem sie (Juni 1858) in Carlsbad vergeblich Heilung ihrer Leiden gesucht hatte, musste sie (December 1859) sich nach Berlin begeben und hier einer ärztlichen Operation sich unterwerfen. Zehn Wochen lang (Januar bis März 1860) weilte sie nach derselben, ihr langes Leiden mit Ergebung und steter Heiterkeit ertragend, im katholischen Krankenhause, von den in demselben dienenden Schwestern freundlich gepflegt, von den in Berlin wohnenden Breslauerinnen und Berliner Freunden, besonders Zunz und dessen Gattin mit Freundschaftsbeweisen überschüttet, in innigstem Verkehre mit ihrem, Geiger von früher her befreundeten Arzte, Dr. G. und dessen Frau Anna.

Aber die Hoffnungen auf Genesung, welche die Kranke und ihre Angehörigen an die glücklich überstandene Kur knüpften, erwiesen sich als trügerisch; noch in demselben Jahre (6. December 1860) erlag sie ihrer schmerzhaften, standhaft ertragenen Krankheit, von den Ihrigen, von allen Freunden, von den Vereinen, denen sie ihre thätige Theilnahme zugewendet hatte, schmerzlichst betrauert. Auf dem jüdischen Friedhofe, in einem Erbbegräbnisse, das die Breslauer Gemeinde der Familie schenkte und stattlich erbaute, ist sie begraben; ihr Grab ist mit folgenden Versen Geiger's geschmückt:

> Was Du gewesen,
> Wird nie verwesen.
> Bleibst wie hienieden
> Im ew'gen Frieden,

Vor Gottes Throne
Des Mannes Krone,
Der Kinder Wonne,
Des Hauses Sonne.

„Im Hause ihres Mannes“, so sagt J. Dernburg, „lebte i gesegnetes Andenken fort und ich habe nie ohne tiefe Rührung d Namen der „lieben Mama“ im Tischgebete an der Tafel Geige vernommen.“

Die grössere Vereinsamung, in welcher Geiger nach dem To seiner Gattin lebte, suchte er durch liebevolles Zusammenleben m seinen Kindern, durch engen Anschluss an Freunde und Freundinn die gerade jetzt ihre aufopfernde Hingabe an ihn und die der Mutt beraubten Kinder verdoppelten, durch eifrige Hingabe an sein A und fleissiges Versenken in die Wissenschaft hinwegzutäuschen. B sonders bitter empfand er sein Alleinstehen in praktisch-reforma rischem Wirken und in der Wissenschaft, aber er war hoffnungsv genug, von der Zukunft Mitstreiter zu erwarten und stark genug, wieder wie ehedem auf den Kampfplatz zu treten. Zu diesem Beh gründete er (Anfang 1862) die „Jüdische Zeitschrift für Wissensch und Leben“, eine Vierteljahrsschrift, von der im Ganzen 11 Bän in Breslau freilich nur ein Band und die zwei ersten Hefte eines zwei veröffentlicht wurden, deren letztes die epochemachende Arbeit ü Pharisäer und Sadducäer brachte. Die Zeitschrift wendete sich, die Ankündigung besagt, „an die Bibelforscher aller Confessionen m dem guten Bewusstsein ernster Mitarbeit und mit der Zuversic dass die deutsche Wissenschaft ihr Ohr nicht verschliessen wer wenn auch die Untersuchung, vom gewohnten Gleise abbiegend, ne Bahnen betritt; sie wendet sich an die redlichen Bearbeiter d nachbiblischen Judenthums in der Hoffnung, dass ihnen eine ne Beleuchtung, wenn sie die Räthsel dieser Entwickelungsperiode ihr Lösung näher bringt, willkommen sein werde; sie wendet sich an d Männer, welche mit redlichem Eifer an den praktischen Aufgab der Gegenwart arbeiten, mit der Ueberzeugung, dass nur eine sich geschichtliche Erkenntniss deren gesunde Fortbildung ermöglicht“.

Neben die wissenschaftliche Arbeit trat aber damals eine sehr lebhafte Correspondenz, besonders mit der geistig hochbedeutenden Frau Prof. Valentin in Bern, welche kurz vor dem Tode von Geiger's Gattin in Breslau gewesen war, nach demselben dem Gatten ihr Beileid ausgedrückt und durch diesen Brief einen regen, gehalt-

vollen, innigen Briefwechsel hervorgerufen hatte [Br. 12. Februar 1862. Der genannte Briefwechsel ist vollständig vernichtet]. Um die Freundin zu besuchen, unternahm Geiger (Juli 1862) eine Reise nach der Schweiz, verweilte auf der Hinreise längere Zeit in Frankfurt, auf der Rückreise ebendaselbst und in Göttingen und Hannover (Br. 3. September 1862) und kehrte am 14. August nach Breslau zurück, schwerlich ahnend, dass er nach kaum einem Jahre diese Stadt für immer verlassen würde.

Schon während des Aufenthaltes in Frankfurt (1862) war Geiger von den verschiedensten Seiten aufgefordert worden, die durch Stein's Abgang erledigte Rabbinatsstelle anzunehmen, hatte aber damals alle derartigen Zumuthungen von der Hand gewiesen (Br. 3. September 1862). Trotzdem wiederholten sich, seit seiner Rückkehr nach Breslau, die privaten Anfragen, welchen am 4. Januar 1863 die officielle Aufforderung zur Uebernahme der gedachten Stelle seitens der zur Wiederbesetzung des Rabbinats eingesetzten Commission folgte. Diesem Rufe Folge zu leisten, trug Geiger Bedenken, versuchte vielmehr Stein von seinem Widerspruche gegen einen ihm unwürdig erscheinenden Paragraphen der Instruction abzubringen (Br. 7. Januar 1863), theilte diesen Schritt und andere Bedenken der Frankfurter Commission mit und benachrichtigte den Breslauer Vorstand von der ihm zugegangenen Berufung mit den günstigen Bedingungen, welche dieselbe enthalte. Aber Geiger's herzliches Schreiben an Stein rief nur eine kühle Antwort desselben hervor (Br. 12. Januar 1863) und hatte eine Petition seiner Anhänger zur Folge, die seine Wiederanstellung verlangte, aber am 21. Januar von dem Frankfurter Vorstande abschlägig beschieden wurde. Trotzdem und trotz dem Drängen der Frankfurter Freunde und Verwandten lehnte Geiger, mit besonderer Rücksicht auf die Verdächtigungen, welche ihm aus der Annahme einer von einem ehemaligen Freunde innegehabten Stelle erwachsen könnten und auf die Anhänglichkeit seiner Gemeinde, welche sich bei dem Lautwerden seiner Berufung in rührendster Weise kundgab, die Stelle ab, erklärte aber in einem Schreiben an den Breslauer Vorstand, in welchem er von dieser Ablehnung Nachricht gab (25. Januar), dass er ausser Pensionirungsbestimmungen, deren Gewährung eine Deputation angeboten hatte, kein weiteres Anerbieten annehmen würde, das mit einer dauernden Belastung der Gemeinde verknüpft wäre. Mit dieser ersten Ablehnung war indessen die Sache nicht abgethan. Vielmehr kam am 7. Februar eine Deputation, deren Mitglied auch

Geiger's Jugendfreund Dr. Ellissen (s. oben S. 10) war, nach Breslau und ihren Bitten und Vorstellungen, die durch eine Art von Heimweh, vielleicht auch durch eine gewisse Verstimmung über gleichzeitige Vorgänge in der Gemeinde, die Geiger als Hemmung seines Einflusses empfand, und durch das Verlangen nach einem grösseren Wirkungskreise unterstützt wurden, gelang es, von Geiger eine definitive Zusage zur Annahme des Amtes zu erlangen (7. Februar). Nun nützten Schritte, die vom Breslauer Vorstande und von Privaten gemacht wurden, um Geiger durch die Zinsen eines rasch gesammelten Capitals eine Gehaltserhöhung und für die Zeit etwa eintretender Dienstunfähigkeit eine Pension zu gewähren, nichts; der Frankfurter Vorstand gab trotz der lebhaftesten Bitten der Breslauer, ja Geiger's selbst das einmal erhaltene Wort nicht zurück; Geiger sah sich daher zuletzt noch durch eine gegen ihn gerichtete Schmähschrift[1]) gekränkt genöthigt, endlich sein definitives Gesuch um Amtsentlassung für den 1. August einzureichen (13. März), die ihm dann auch ertheilt wurde (13. April).

Der Abschied von Breslau war rührend und erhebend, gleich ehrenvoll für den Mann, der 23 Jahre in der Gemeinde gewirkt hatte, wie für die Gemeinde. Am 4. Juli hielt Geiger in der überfüllten Synagoge seine Abschiedspredigt, am 7. nahm er an einem Festessen Theil, an welchem er nicht nur durch Toaste und Gedichte, sondern durch kostbare Geschenke der Behörden und Freunde, den Ausdruck treuer Verehrung und inniger Anhänglichkeit erhielt, an den folgenden Tagen empfing er von den Frauen der Gemeinde, von Schülern und den Vereinen, denen er vorgestanden und seine Wirksamkeit zugewendet hatte, Geschenke, Adressen, Deputationen und Allen konnte er die Versicherung geben, dass er das Scheiden schmerzlich empfinde und dass er, trotz der Entfernung, im Herzen und Geist mit der Breslauer Gemeinde verbunden bleibe. Nachdem er am 9. Juli abgereist und zur Stärkung seiner durch die Aufregungen der letzten Monate angegriffenen Gesundheit im Seebade Colberg geweilt hatte, langte er am 9. August in Frankfurt an.

Den Breslauer Verhältnissen bewahrte er seine Theilnahme, wenn er auch mit deren Entwickelung nicht dauernd einverstanden blieb; er hätte gern einen seiner Freunde, Wechsler oder M. Wolff in

[1]) Dr. Geiger und sein Abgang von hier nach Frankfurt am Main. Breslau 1863.

Gothenburg als Nachfolger gesehen, musste aber auf die Erfüllung dieses Wunsches verzichten. Mochte nun auch manches früher geknüpfte Band sich lockern, so blieb in ihm stets lebendig die Erinnerung an die Liebe und Verehrung, die er sich hier erworben, an die jugendfrischen Genossen, die er hier gefunden hatte und an das innige Zusammenleben mit Allen und Jedem.

Briefe.

32.

Max Ring an Geiger. Breslau 1838.

(Bei Ueberreichung eines Ehrenbechers.)

Tief in Deines Busens Schreine
Ruht Dir wohl das beste Erz,
Ruht Dein Wort, das kraftvoll reine
Eingesenkt in's Männerherz.
Muthig wie die Schlachttrompete,
Wo es gilt für Recht und Licht,
Mild und sanft, wenn beim Gebete
Es von Gott und Glauben spricht.

Ist ein Schwert in Deinen Händen,
Unsrer Sache heller Schild,
Ein Gefäss voll frommer Spenden,
Das von heil'gem Weihrauch quillt.
Ist ein Becher voll von Labe,
Mit der Rede Schmuck gekränzt.
Schwaches Gleichniss für die Gabe,
Die Dir unser Dank kredenzt.

Wenig nun ist, was wir bringen,
Erz aus dunklem Erdenschacht,
Deines hat ein bess'res Klingen,
Leuchtet heller durch die Nacht.
Lass die Liebe Dir gefallen,
Wo sich schwach der Ausdruck weist.
Was Du sprachst in uns'ren Hallen,
Weih'n wir Dir in Deinem Geist.

„Völker kommen, Völker schwinden,
Ewig steht in Gott die Welt. —
Sei das Laub auch Spiel den Winden,
Wenn die Frucht nur reifend schwellt.

Mag die Zeit den Leib verzehren,
Wenn der Phönix neu ersteht." —
Ewig lebt ein solches Lehren,
Nur, was irdisch ist, vergeht.

33.

An Jakob Auerbach. Berlin, 13.—21. Juni 183

Aus meiner Festigkeit werden mich weder die Behörden no die Juden treiben; erstere gehen wirklich seltsam mit mir um u möchten mich gar zu gern auf Umwegen loswerden; doch dara wird Nichts, entweder sie sagen klar und bestimmt: Wir wol nicht, oder sie nehmen mich an. Ich gebe ein Jahr meines Leb und noch mehr — morgen bin ich ganz ausgetragen bereits von d alma mater Berlin, da ich den 14. September hier angekommen bin - daran, dass die preussische Regierung klar und bestimmt über il Maassregeln gegen das Judenthum sich ausspreche, ohne Winkelzügi keit von Widerwillen der Mehrheit, und wie alle diese Larifari-Sche gründe lauten mögen. Sie möchten mich gern matt machen, so da ich ihnen den Bettel vor die Thür werfe, und sie dann bei Gelegenh noch immer ihre Gerechtigkeitsliebe vor sich hertragen könnten; ich würde gehen, schon lange gegangen sein, wenn es bloss me Sache wäre, so aber führe ich die Sache bis zum letzten Augenbli durch. Ebenso wie die mattherzigen Juden sich an mir verrech haben, so auch diese Herren; ich setze ihnen eine Beharrlichk entgegen, die dieser Schwäche und der sich zugesellenden List Ve legenheiten bereiten soll, und sie bekennen es schon jetzt, dass in Verlegenheit sind. Das war bis jetzt das Unglück, dass man e weder zart oder überdrüssig war, sobald es zu diesem Punkte kam ich aber werde Beides nicht sein, und meine Breslauer auch nicht. — Mein Stillschweigen dem Publikum gegenüber wird nun auch, wie ich Ihnen bereits gesagt, bald gebrochen sein; die Ankündigung Jost's in seinen Annalen war wie der ganze Mann mit allen seinen Klauseln und Bemerkungen über seine Tendenz und Prinziplosigkeit albern, und er hatte dazu keinen Auftrag. Gegen naftule Naftali [eine Schrift Hirsch's] werde ich eigentlich gar nicht schreiben, vielmehr gebe ich eine Recension des Choreb, die mit einer derben Abweisung jenes Pamphlets schliesst [W. Z. IV, 355—381]; aber dennoch wird Ihnen das Ding gefallen und hoffentlich genügen-

Philippson als Gegner von mir anzugehen, bin ich viel zu stolz, aber er bekommt es superfein in einem zweiten Artikel „jüdische Zeitschriften“ [W. Z. IV, 468 f.]. Lassen Sie übrigens nur die Leute meine Vaterschaft verleugnen; ich werde sie ihnen gewiss nicht vorrücken; eher sage ich ihnen, dass sie weder das Ziel kennen noch die Verhältnisse verstehen. Wenn man nur Einige hat, welche klar durch alle diese Wolken blicken und in der Trübe doch die Freundeshand zu finden wissen, so hat man ja genug, und zu diesen gehören Sie, lieber Freund. — Das literarische Leben Berlin's macht, aufrichtig zu sagen, gar keinen Eindruck auf mich; die Stadt ist viel zu gross, als dass sie einen bestimmten Charakter, gar einen literarischen haben sollte, man muss in bestimmte Kreise eintreten, die einen abgeschlossenen Charakter haben. Nun ist mein hiesiger Aufenthalt ein zu sehr, meinem Willen nach, vorübergehender, als dass er, wenn auch sich hinziehend, eine eigentliche Thätigkeit erzeugen könnte. Ja, wenn ich hier in Ruhe oder einer Berufsthätigkeit lebte!

Dass mir die Juden hier nicht gefallen, werden Sie durch Hr. M. wissen. Was Indifferentismus heisst, lernt man hier erst kennen, wie man überhaupt hier in der negativen That sehr stark ist und darin Begriffe durch Ursprung als wirklich hinzustellen, ist aber auch danach. Diese Erfahrungen aber konnten und können mich in meinen Ueberzeugungen durchaus nicht erschüttern, da mein Streben niemals dahin ging, bloss abzuwerfen, sondern eine vollständige Heilung vorzunehmen, wozu das gänzliche Austreiben des Schlechten auch nöthig ist; die „nichtigen Tröster“ meinen, man dürfe den Krebs nicht ganz ausschneiden, sondern höchstens ein wenig daran schaben, müsse ein mit weisser Haut überzogenes Tuch darum ziehen, dem Kranken Wein geben — mag recht hübsch aussehen für eine Zeit, aber der Krebs frisst weiter. Diese Albernen mit ihren Destructionsvorwürfen, weil sie entweder das Verhältniss in seiner Tiefe nicht zu erfassen vermögen oder kein Herz haben, die Tiefe des Gebrechens zu fühlen, davon erschüttert zu sein und sich zur Thatkraft angeregt zu fühlen! Jedoch was liegt an diesem Kindergeschwätz? Nur schade, dass auch Männer zuweilen in dieses Lallen einstimmen. Ich bin darüber hinaus, und mein nothgedrungenes Schweigen hat mich jedenfalls zu einem Gleichmuthe über solches Gerede und Geschreibe gebracht, der bei lebendigem Streben sonst schwer zu erlangen ist. Soviel weiss ich oder vielmehr ich bilde es mir ein, dass es mir mehr als allen diesen positiv redenden Herren gelingen würde, den Indifferentismus zu

beugen und ein religiöses Interesse zu erzeugen, und ich habe selbst hier darin nicht unerfreuliche Erfahrungen gemacht; gerade weil bei mir Alles, was ich verlange, auf lebendiger Ueberzeugung beruht, und nicht auf einer kühlen Uebereinkunft und einem ganz zufälligen Vertrage, darf ich mir auch grösseren Einfluss versprechen. Auch verwechseln diese Herren das Anzustrebende, was der Schriftsteller ausspricht, mit dem sogleich Erreichbaren, das der Rabbiner vor Augen hat. Näheres finden Sie hierüber in meinem Hefte [W. Z. IV, 321—333], und übrigens wissen Sie auch aus dem Leben, wie sehr ich dazwischen unterscheide. — Meine Brochüre [oben S. 7 lassen Sie gleich der Fakultät ruhig schlafen; letztere wandelt, Gottlob im Reiche der Seligen und hat sich vor ihren Freunden, Philippson und Consorten, geflüchtet, ihre Feinde hätten ihr nicht geschadet.

Glück zu! Mein Heft ist beendigt und liegt vollständig vor mir hoffentlich auch bald vor Ihnen; ich denke, es wird Ihnen Freude machen. Das Vorhandensein eines „Schlusswortes zum vierten Bande" und die Bezeichnung auf dem Umschlage „Drittes und letztes Heft" sagt zwar bloss, dass der vierte Band geschlossen ist; allein dasselbe Schlusswurt sagt auch, dass ich „vorläufig" die Zeitschrift nicht fortsetze und nachlaufen ist meine Sache nicht. Sei's drum! Ist ein Bedürfniss der Zeit da, welches durch die bisherigen Zeitschriften nicht ausgefüllt wird, so wird sich dasselbe seinen Propheten schaffen; ich werde nun eine Zeitlang still sein. In meinem neuesten Testamente habe ich mit Milde Hiebe ausgetheilt; auch habe ich erklärt, warum man Rapoport nicht mehr als Mitarbeiter genannt sieht [W. Z. IV, 472—475]. Hirsch, Philippson, Hamberger, Rapoport und die junge Brut haben ein Abschiedswort erhalten, Jeder nach Gebühr, und nun lege ich mich auf's Kanapee und lasse mir die neuesten Erscheinungen bringen, will auch einmal bloss Leser sein.

34.

An M. A. Stern. Berlin, 2. August 1839.

.... Dass ich mich mit der Waffe der Geduld umgürtet habe, weisst Du; es mag sein, dass sie für meine Anstellung in Breslau von keinem Erfolge ist, was ich jedoch noch immer nicht für bestimmt angeben kann, da gerade das lange Hinziehen der Behörden die Verlegenheit zeigt, in welcher sie sich befinden, eine Verlegenheit, welche bei meiner und der Breslauer Ausdauer nur wächst. Letztere be-

nehmen sich in der That höchst wacker; keine Mühe und keine Kosten werden gescheut, — dass ich hier nicht von meinen Renten lebe, kannst Du Dir denken — um zu einem günstigen Resultate zu gelangen, und der Eifer bleibt immer rege. Sollte nun auch die Entscheidung diesem wackern Streben nicht entsprechen, so hat dieses doch bei Behörden und Juden eine solche Aufmerksamkeit und Theilnahme erregt, dass dessen Früchte nicht verloren gehen können. Sollte nun das Resultat dennoch ein günstiges sein, so ist ein Grosses erreicht und ich hoffe dann in einer Gemeinde wie Breslau, in einer so bedeutenden und anerkannten Stellung, nachdem ich mir auch in so vielen anderen Orten Theilnahme erworben, vieles leisten zu können; ist das Resultat ein anderes, nun, so geht's wieder weiter wie bisher, Sorgen mache ich mir keine, ob in Frankfurt was werden wird, lasse ich vorläufig dahin gestellt. Erfreulich ist mir jedenfalls, dass auch Riesser aus seiner neutralen religiösen Stellung in gewisser Beziehung herauszutreten geneigt ist, obgleich ich, offen gestanden, von seinem praktischen Geschicke nicht viel halte. Er mag ein Abbé Sièyes sein, ein O'Connel ist er keineswegs, und einen solchen könnten wir mutatis mutandis gar sehr brauchen. Er wollte einen Artikel über meine Angelegenheit schreiben, hat es aber nicht gethan. Ich führe dies bloss als ein Beispiel an; im Ganzen mag wohl die Herausforderung von Seiten Streckfuss' und meine Entgegnung[1]) denselben Zweck erreicht haben, nur dass dabei die beiden Umstände eintraten, dass ich mit viel grösserer Vorsicht auftreten musste und dass ich für mich persönlich, also pro aris und nicht für das Allgemeine streitend dabei erschien, während freilich die Behörden auch noch mehr die Einsicht erlangten, dass ich bei aller Maasshaltung Ungerechtigkeit, soweit meine Kräfte reichen, von mir abzuwenden weiss. — Uebrigens benehmen sich unsere Frankfurter sehr brav; der dortige Wahlkampf und dessen Resultat ist Dir bekannt, mich suchen hier sehr Viele auf, und darunter von den Angesehenen und Adeligen, d. h. Reichen, die ich früher gar nicht gekannt, und selbst der neue Commissarius Senator D. Souchay, der hier ist, benimmt sich gegen mich überaus freundlich, fast als Landsmann, nicht als Christ gegen den Juden, als Senator gegen den Nichts. — Wie wenig es mich kümmert, dass während meines Stillschweigens und des Polterns von anderer Seite Schwächlinge mich verlassen, weisst

---

[1]) [Jener A. A. Z. 8. Mai 1839, S. 1023; diese 19. Mai, das. S. 1078.]

Du wohl; nur ist es für die Sache schlimm, und deshalb war ein kräftiges Auftreten meinerseits, wobei ich diese Herren geschont und die eigentlich Dummen oder systematischen Lumpen gezüchtigt, um so nöthiger, und wird hoffentlich ermuthigend gewirkt haben. . . . .

Zu dem Irrthume, dass Du weder Judenzeitung noch die isr. Annalen liesest, hast Du mich selbst in Deinem vorigen Briefe verleitet. Philippson weiss übrigens weit eher, was er will, als Jost. Der hat eine Hast nach allen Seiten, dass ein jedes Blatt das allerbuntscheckigste Ansehen von der Welt erhält. Philippson ist anmassend wie ein Zeitungsschreiber, wie einer von den belletristischen Allerweltswissern, Jost aber paart Anmassung mit dem Anspruch auf Gelehrsamkeit und Gründlichkeit, und sieht man nach, so ist Nichts dahinter. Den Kerem Chemed solltest Du übrigens nicht so verächtlich behandeln; er ist das Asyl, wenn nicht der Wissenschaft, so doch der Gelehrsamkeit, und dies ist viel. Das Hebräische darin ist verständlich, und nicht ohne Anmuth; was ich von dieser neuhebräischen Sprache halte, habe ich schon häufig gesagt, jedoch was liegt an dieser Form, wenn der Inhalt gut ist und selbst die Form manchen Nutzen für gewisse Gegenden hat? Rapoport und Luzzatto bleiben nun einmal ausgezeichnete Gelehrte, mit vielem Scharfsinne, denen dabei noch Mittel zu Gebote stehen, welche uns abgehen, und auch Reggio schliesst sich ihnen, wenn auch nicht ebenbürtig, so doch nicht unwürdig an; wir, die wir in Deutschland allerdings einen höheren Standpunkt einnehmen und umfassendere Gesichtspunkte haben, verlieren leicht auch den Besitz des ausführlichen Details in dem eigenthümlich jüdischen, und da müssen wir ihnen sehr viel Dank wissen, dass sie mit Fleiss, Gründlichkeit und Einsicht für uns arbeiten.

Erfreulich ist mir das allgemein günstige Urtheil über mein letztes Heft, in Frankfurt hat es geradezu Furore gemacht; trotz dieses Urtheils werde ich die Zeitschrift nicht wieder aufnehmen. Die Sache verhält sich so: schon seit etwa drei Jahren ist mir die Zeitschrift, so sehr ich darin gelebt, doch in anderer Beziehung zur Last gewesen, durch die ungeheure Correspondenz, durch die beständige Spannung, in der sie mich erhielt, und durch die hieraus sich erzeugende Unmöglichkeit, ein grösseres in länger anhaltender Musse und Ruhe auszuarbeitendes Werk vorzunehmen. Nun habe ich aber schon lange zwei der Art begonnen und ziemlich gefördert, die noch dazu viele Embryonen in sich tragen: eine Vorschule zur Mischnah in

zwei Theilen, nämlich eine grammatisch-lexikalische und eine reale Einleitung in dieselbe, und zweitens ein Leben und Wirken des Maimonides, das diesen als einen Mittelpunkt in der Entwickelungsgeschichte des Judenthums behandle, indem aus früherer Zeit zu ihm hingeführt wird (mein Aufsatz: Die zwei ersten Jahrhunderte des zweiten Jahrtausends [W. Z. I, 13—38, 151—168, 307—326] war eine Probe daraus) und ein Blick auf die Folgezeit eröffnet wird und die ganze thalmudische und rabbinische Auffassung bei ihm, der den Versuch einer systematischen Darstellung und Begründung machte, zu entwickeln und zu beurtheilen ist. Ich ging daher schon lange mit dem Gedanken um, mich dieser Last zu entledigen, allein die Betrachtungen, welche mir Freunde jetzt entgegenstellen, wirkten damals bei mir immer in gleicher Weise, und mit wechselnden Empfindungen setzte ich die Zeitschrift fort. Als die durch sie erregte Aufregung sich steigerte, Reactionen eintraten, da fühlte ich immer tiefer, dass, theils um etwas mehr als flüchtige Anregung zu erzeugen, theils dem gewappneten Heere des Herkommens und der Trägheit zu begegnen, einzelne Aufsätze, und wenn auch geschickte und kunstgerechte, Fechterhiebe nicht genügten, und der Entschluss, mir zu grösseren Arbeiten Musse und Ruhe zu verschaffen, befestigte sich in mir, um so mehr da ich einsah, dass ich doch gar zu leicht in den Fluctuationen der Zeit aufgehe und mich auch durch diese stete Bewegung hinreissen lasse, während ich doch, meiner innersten Ueberzeugung nach, an ein allmähliches Fortschreiten glaube und davon Heil erwarte. Das Resultat dieses inneren Kampfes war literarisch das Mäuschen, welches Dir im ersten Aufsatze dieses Heftes entgegengesprungen sein wird, ein anderes war eben das, dass ich dem Verleger, mit dem eine gegenseitige vierteljährliche Vorheraufkündigung ausbedungen war, ehe ich noch den festen Gedanken hatte Wiesbaden zu verlassen, die Anzeige machte, ich wolle die Verbindlichkeit der Fortsetzung nicht übernehmen, er möge es jedoch vorläufig mir anheimgestellt sein lassen. Da Brodhag mit der Auflösung des Contraktes zufrieden war, so war die Sache abgemacht.

Ueber Berlin hätte ich Dir Viel zu sagen, mir scheint der Grundcharakter: Viel Wissen und Allseitigkeit, weil keine gediegene Einseitigkeit, d. h. kein Charakter und Willenskraft, ich mag von jener Allerweltsstandpunktsversetzung nicht wissen, das macht human, aber auch blass und schaal. Unparteiisch kann ich auch sein, aber was ich für Recht halte, will ich doch durchführen; die Verhältnisse

kann ich auch erklären, und verstehe, wieso sie sich so gestaltet, aber ich will auch über ihnen stehen und sie beherrschen und nicht jede Erbärmlichkeit, weil ich sie begreife, gutheissen. Da ist mi noch die gewöhnliche Einseitigkeit lieber. Dass ich nun in diese blassen Stadt, wobei natürlich wieder die Juden die blässesten sind als blosser Privatmann, dem gar kein Archimedischer Punkt gegeben ist, von wo aus er einwirken soll, gern mich zurückziehe, ist nich sonderlich zu bewundern. Dabei aber ist es gar nicht einmal frei Wille, geschieht vielmehr zugleich nothgedrungen. Hier, wenn irgendw bin ich den allein sich fromme Juden Nennenden ein Anstoss, d griechisch, französisch, berlinisch oder gar christlich Gebildeten ei Thorheit; was will ich da machen? Professoren nehmen mich a wie etwa einen Studenten; dass mir ein Privater, dem ich sog empfohlen war, einen Gegenbesuch macht, gehört zu den Selt heiten; Männer scheuen sich, mich, den Rabbiner, ihren Frauen v zustellen; Mahlzeiten kann ich nicht beiwohnen, weil ich nicht es darf, und da ich also die Leute nur genire, so lassen sie mich lauf und wahrlich, ich würde Verrath üben an der Sache, welche ich v trete, wollte ich zudringlich sein. Den Vorwurf der Schroffheit h ich indess zu hören nie vermuthet; er ist mir nie gemacht word auch Du machst mir ihn sehr mit Unrecht. Aus Mangel an U gang in meiner Jugend, der durch meine Stellung und meine V setzung in ein unbedeutendes Städtchen später nicht ersetzt wer konnte, habe ich nicht den Takt in dem persönlichen Gegenüb stehen, der so wohl steht und so gut wirkt; allein ich bin dann e mich zu sehr unterordnend, als das Gegentheil. Uebrigens gla ich dennoch, dass mein Aufenthalt hier doch eine kleine Einwirku hinterlässt.

35.

An M. A. Stern. Berlin, 14.—16. November 18

Was Du mir von Frankfurt schreibst, hat mich nicht im G ringsten überrascht, daher auch nicht unangenehm berührt; ich ken diese Gesinnungen sehr wohl und weiss, dass, wenn es mir in Bresl nicht glückt, ich noch manchen äusseren Kampf zu bestehen hab der Erfolg ist der moralische Maassstab der gewöhnlichen Geschicht betrachtung, der Gott, dem Diplomaten und Philister die Kniee beuge Meine Wahl in Breslau und die begeisterte Aufnahme, die ich d

selbst gefunden, hatten die Frankfurter gleichfalls zur Anhänglichkeit an mir erhoben, die lange Ungewissheit über die Entscheidung in der Sache macht sie lau, eine ungünstige Entscheidung wird sie kalt machen, eine günstige hingegen erwärmen. Dies Alles lässt mich unberührt. Ich habe durch Adler erfahren, dass man in Frankfurt an die Wahl eines zweiten Rabbiners denkt und habe darauf an den Dr. Goldschmidt, auch an Rothschild, der sich sehr angelegentlich bei meiner Familie nach mir erkundigt hatte, geschrieben, dass ich meine frühere Meldung nicht aufgegeben hätte, und hoffte, dass sie berücksichtigt würde, worauf ich von letzterem ein ihm in die Feder dictirtes diplomatisches Schreiben mit einigen eigenen klugen Zusätzen von neuer Meldung, Gunsterwerbung Souchay's u. dgl. erhalten. Darauf habe ich mich nicht gemeldet, Souchay nicht weiter hier aufgesucht, und Adler geschrieben, was ich von der ganzen Wirthschaft halte. Wählen sie einen Andern, so ärgert mich dies freilich, aber bleibt auf meinen Lebenslauf ganz ohne Einfluss. Scheitere ich hier am Schlendrian und an der Bornirtheit, so werde ich mich schon durchzubringen wissen; aber ich bleibe Rabbiner, wenn auch ohne Amt. Ich bin nunmehr so gestählt und so fest in meinen Ueberzeugungen und mir so klar, was ich will und wie ich ein nützliches Glied in der Geschichte des Judenthums sein kann, dass mich Nichts darin irre macht. Da von Schisma keine Rede sein kann, wo für die Austretenden nicht der geringste historische Halt bliebe, eine jede Entwickelung aber nur innerhalb der Geschichte möglich ist, muss auch der, welcher auf eine solche im Judenthum wirken will, sich an die Geschichte anklammern, geschähe es selbst wider seinen Willen, was mir aber, so sehr es in mir auch inneren Widerspruch erzeugt — wodurch ich aber eben so rechter Typus der gegenwärtigen Gestalt des Judenthums und Lage der Judenheit bin —, um so leichter ist, da ich mit Liebe an der ganzen geistigen Entwickelung des Judenthums von dessen Urbeginn bis auf die neueste Zeit und an manchen Theilen seiner jetzigen Ausprägung hänge und sie gewissermaassen einen Theil meiner Persönlichkeit ausmachen. Da ich nun zum Muthe des Kampfes auch die Ausdauer der Passivität mir erworben habe, so mag die Sache ihren Weg gehen; ich bleibe oben. Dabei sehe ich, dass alles mir bis jetzt Widerfahrene noch sehr gute Früchte gebracht hat; und auch den persönlichen Umgang mit Zunz und den hiesigen Aufenthalt möchte ich nun um keinen Preis vermisst haben. Von Zunz habe

ich in der That ungeheuer viel gelernt, und an ihm sich einen Freund, nicht bloss einen literarischen Genossen, zu erwerben, will viel heissen und ist auch von Bedeutung. Den hiesigen Aufenthalt, der mir Anfangs recht sehr zuwider war, habe ich nun verdaut, das Gute aufgenommen, die Ausscheidung des Schlimmen nur durch Reaction und daher durch höhere Entwicklung meiner Kräfte bewirkt, so dass Beides Gewinn ist, übrigens auch wieder an ein gebildetes geselliges Leben mich gewöhnt. Vielleicht darf ich auch sagen, dass ich manchen Keim hier zurücklasse, wenn ich Berlin verlasse. — Den 15ten. Uebrigens kann nun meine hiesige Angelegenheit nicht mehr sehr lange auf definitive Entscheidung warten lassen; habe ich keine Sicherheit für eine günstige, so habe ich doch ebenso viel Grund, eine solche zu erwarten als eine ungünstige, und so möge denn diese kurze Zeit noch hier in Ruhe dahingehen. Unterdessen beschäftigt mich eine kleine litterarische Arbeit sehr angenehm, die wohl bald erscheinen wird, von der Du wissen würdest, wenn Du ein regelmässiger Leser der „Allg. Zeit. d. Jud.“ wärest, von der ich jedoch jetzt nicht ausführlich sprechen mag, da sie sich, wie gesagt, Dir bald präsentiren wird. Habe ich mich schon früher ernstlich und mit Liebe mit der Geschichte des Judenthums beschäftigt, so habe ich mich nun, durch den Umgang mit Zunz angeregt und denselben benützend, noch specieller darauf geworfen. Ohne die Tagesbegebenheiten zu ignoriren, mag ich doch mich nicht mehr hineinmischen; es war gut, dass dieselben kräftig angeregt wurden und eine entschiedene Sprache in denselben geführt wurde; dies ist aber nun so ziemlich durchgedrungen, und so möge es, wenn ich mich so ohne Unbescheidenheit ausdrücken darf, den diis minorum gentium überlassen bleiben. Was soll man sich mit einzelnen Stellen Hirsch's oder mit Anderer unwissenschaftlichem Geschreibe herumschlagen? Durch Einsicht in Wesen und Entwicklung des Judenthums stürzt das Zeug zusammen, und diese zu eruiren und zu verbreiten ist mein Streben. Nun weisst Du wohl, dass ich als Historiker nicht blosser Bibliograph bin, und besitze ich nicht die ausgebreitete Kenntniss Zunz' oder auch Rapoport's, so weiss ich doch mein geringes Wissen anzuwenden und fruchtbar zu machen, und dies wirst Du hoffentlich auch in der kleinen Arbeit finden. Uebrigens ist es sehr gut, wenn man den Leuten mit Gelehrsamkeit auftrumpft; so was hält sie in Respect. Also nicht aus Unlust an dem Treiben mag ich meine Zeitschrift nicht fortsetzen, sondern, wie ich Dir

schon das vorige Mal auseinandergesetzt, um Gediegeneres und Nachhaltigeres leisten zu können. Gut wäre es freilich, wenn nun wieder jüngere Kräfte sich an eine der meinigen ähnliche Zeitschrift machten; aber freilich nach solchen jüngeren Kräften habe ich mich bis jetzt vergeblich umgesehen. Das ist traurig, wenn auch erklärlich, ebenso wie das Verhalten der armen Rabbiner, die von ihren Regierungen und ihren Gemeinden beständig in Schach gehalten werden; die Hauptsache aber ist, dass die meisten zu wenig gelernt haben, und gerade diejenigen, welche bedeutendere Stellen einnehmen und von grossem Einflusse auf Andere sein könnten. Allein, dies macht sich Alles schon. Das Emporblühen einer jüdischen Litteratur datirt sich ja eigentlich in ihren ersten Anfängen erst von dem Jahre 1820, und wie wollte man da schon so Grosses erwarten? Das Drängen und Treiben in ihr giebt schon immer Hoffnungen, die auch sicher werden erfüllt werden. Jetzt ist man besonders mit dem Hervorholen vergrabener älterer Schätze sehr emsig beschäftigt, und würden diese nur immer gehörig ausgestattet — was freilich nicht geschieht und wofür ich eben mit meiner Arbeit ein Muster geben will —, so würden sie alsbald in's Gesammtbewusstsein eindringen. — 16. Abends. Was Riesser betrifft, so thut es mir herzlich leid, ihm in dem besprochenen Falle [ob. S. 143] Unrecht gethan zu haben, allein mein allgemeines Urtheil kann ich deshalb nicht zurücknehmen. Dies tritt ihm übrigens keineswegs zu nahe, ebenso wenig wie ich Zunz zu nahe treten würde, wenn ich ihm auch den Mangel an praktischem Geschicke abspreche; beide bleiben darum doch in ihrer Art tüchtig, wacker und nobel. Nur muss ich unter den gegenwärtigen Verhältnissen, bei aller Anerkennung dieser Verdienste, noch einen recht tüchtigen Menschen wünschen mit praktischem Sinne und Geschicke, der aber dabei wie diese Männer die Sache im Auge hat; Philippson z. B. fehlt letzteres nicht, aber die Tüchtigkeit und die Reinheit der Gesinnung. Gerade auch dies praktische Geschick traue ich mir zu, und so sehr ich mich Studien hingeben mag, bleibt dieses in mir rege, und ich habe mich seit meinem Aufenthalte in Bonn, wo ich erwacht bin, an keinem Orte aufgehalten, wo ich nicht dasselbe angewandt und mit Erfolg angewandt hätte, nur habe ich mich bis jetzt in zu engen Lebenskreisen bewegen müssen. Deshalb möchte ich auch jetzt in einer grossen Gemeinde weilen. Ueber Dich wirst Du mir nun gewiss wieder ausführlich schreiben, sobald etwas Ordentliches eintritt. Ich kann doch nicht umhin, am Schlusse, jedoch

ganz sub rosa, hinzuzufügen, dass ich einer ganz baldigen und vollkommen günstigen Entscheidung meiner Breslauer Angelegenheit entgegensehe.

36.

An M. A. Stern. Berlin, 6. Dezember 183

Nachdem ich gestern Abend den Jungen ganz unrabbinisch Sauf- und Rauchgelage gegeben habe, komme ich heute Morgen duseligem Kopfe zu Dir, um Dir anzuzeigen, dass mir bereits offici die Nachricht zugegangen, dass ich das Bürgerrecht erhalten ha und dass ich demnach binnen Kurzem von hier nach Breslau wande werde. Somit wäre wieder etwas durchgesetzt, mir und Anderen Ermuthigung, und, soviel ich vermag, wird dieser Schritt der hörden nicht ohne Folgen bleiben. Die Herren haben sich, gegenüber, Blössen gegeben; ich bin zur Einsicht gelangt, man k seine Sache erlangen, trotz ihrem Widerwillen, wenn man nur erforderliche Energie und Ausdauer mit besonnener Ruhe verbin und so werden denn die Herren noch manchen Strauss zu beste haben, bei dem ich um so eher Ausdauer haben kann, da es ni wie diesmal, eine grosse Lebensfrage für mich selbst gilt. muss gestehen, ich bin auf auf die hier zugebrachten 15 Monate deren Erfolge stolz; Viele hätten nicht die Ausdauer gehabt, Vi nicht die für einen solchen Aufenthalt nöthige Selbstverleugnu und dabei kann ich sagen, meine Abreise von hier wird von Le bedauert, die sonst einen schweren Panzer um's Herz trugen. aber war diese Zeit von grossem Vortheile, wissenschaftlich besond durch Zunz, praktisch durch eine Einsicht in „preussische Zuständ die ich sonst in Jahren nicht erlangt hätte, und durch persönlic Bekanntwerden mit den leitenden Staatsmännern. Ich gehe jetzt vielen Plänen schwanger, die ich zwar nicht bis zum neunten Jah verschieben, aber doch wohl ihre neun Monate tragen werde, dann allmählich an ihre Ausführung zu gehen. Für mich begin eine neue Epoche; bin ich wirklich ein Moment des gegenwärtig Jahrhunderts, so muss auch dieses etwas davon verspüren.

37.

An Zunz. Breslau, 1. Januar 1840.

Mit dem Beginn des neuen bürgerlichen Jahres und mit dem Antritt meines Amtes wende ich mich auch an Sie, verehrter Feund, um Ihnen vorläufig nur kurz meine Aussichten auf eine angenehme und segensreiche Wirksamkeit mitzutheilen. Die Freundlichkeit, mit der man mir von den verschiedensten Seiten her begegnet, ermuthigt mich, auch den mannigfachsten Hindernissen, welche sich etwa zeigen könnten, entgegenzutreten. Ich habe verflossenen Sonnabend meine Antrittsrede noch nicht gehalten, weil mein Naturalisationspatent noch nicht hier war und die hiesigen Behörden erst Alles in vollster Ordnung haben wollten, ehe ich mein Amt antrete. Sonntag habe ich nun das Patent erhalten, und so ist Alles zu Ende, und künftigen Sabbath werde ich der Gemeinde mein Programm vorlegen. Ich bin noch nicht der Art in Ordnung, dass ich in gehöriger Ruhe schreiben könnte; die Verhältnisse überschaue ich noch nicht vollkommen, und die Besuche, die sich bis jetzt ziemlich drängten, wie noch nicht gehörige häusliche Einrichtung verhindern mich an dem freundlichen Gefühle der Behaglichkeit. — Dass ich mich mit vieler Freude meines Aufenthaltes in Berlin, besonders der späteren Zeit desselben, erinnere, bedarf keiner besonderen Versicherung; ob sich meiner auch eine Sehnsucht bemächtigen wird in Verbindung mit jener Erinnerung, kann ich jetzt noch nicht sagen, allein Sie wissen, dass ich eine fügsame Natur habe, und so werde ich mich auch in die hiesigen Verhältnisse und Umgebungen fügen.

38.

An Berthold Auerbach. Breslau, 27. Januar 1840.

.... Ich habe Ihren „Dichter und Kaufmann“ hier und mit stets steigendem Interesse gelesen. Alle einzelnen Scenen sind so voller Wahrheit, so tief aus dem frischen Borne des Lebens geschöpft, dass eine jede neu anzieht; besonders sind die edlen Stellen darin, wo das damals neu erwachte Leben in seinem vollen Gehalte vor unsere Augen tritt, von grosser Wirkung, und der Abend bei Mendelssohn mit dieser Gruppirung und so treffender Zeichnung der einzelnen Charaktere mit den prägnanten und durchaus bezeichnen-

den Aussprüchen, die Sie ihnen beilegen, ist meisterhaft. Dass dem Charakter des Haupthelden nach das Ganze nicht vollkommen abgerundet sein konnte, wussten Sie selbst, und die niedrig komischen Scenen, die an sich köstlich sind, bilden daher nicht einen eigentlichen Hintergrund, durch welchen der Held in seiner vollen Grösse hervortritt, sondern drängen sich nothwendig stark hervor und dürften von etwas Verletzendem nicht ganz frei zu sprechen sein. Desto kunstvoller ist hingegen die Art und Weise, wie diesem Mangel des Stoffes, wenn auch nicht vollkommen, begegnet wird. — Mit Anderen konnte ich noch nicht darüber sprechen, das Buch ist ganz neu angekommen, und ich war fast der Erste, der es gelesen. Sie dürfen jedoch mit vollem Rechte der vollen Zuneigung des Publikums sicher sein, und gerade weil der Held kein Spinoza ist, steht der Dichter um so heldenmüthiger als Sieger da.

Was mich betrifft, so hoffe ich, dass meine Wirksamkeit eine fruchtreiche sein wird. Des Freundlichen bietet sich mir viel dar, und ich bin genug geprüft, um über des Lebens Schattenseiten Herrschaft in mir zu besitzen. Ich habe darin eine glückliche Natur, in jedem Vergangenen eine Wohlthat zu erblicken und daher mit Freude darauf zurückzusehen, und selbst wenn der Augenblick mir keinen Genuss reicht, weiss ich ihn mir als einen vergangenen vorzustellen und ihn als einen wohlthätigen zu würdigen.

39.

An Zunz. Breslau, 3. März 1840.

Ich bin recht sehr zufrieden und vergnügt hier, weil in voller Amtsthätigkeit, und diese bietet eine bedeutende und schöne Wirksamkeit; etwaige Umtriebe habe ich wohl im Auge, sie können mich aber keinen Augenblick beunruhigen. Meine Vorträge finden einen ausserordentlichen Anklang und ich eine Anerkennung, deren Fortdauer ich nur zu wünschen habe. Mit der wissenschaftlichen Thätigkeit sieht es freilich noch schlecht aus, und habe ich in Berlin wenig gethan, jedoch viel von Ihnen gelernt, so habe ich hier bis jetzt noch fast gar Nichts gethan, und ich wüsste Keinen, dessen Schüler ich mich gern nennte. Jedoch wird es nun angehen, da ich mich jetzt in voller Ruhe fühle, den bedeutendsten Theil meiner Bücher um mich habe und recht rege Lust verspüre. An D. Jost habe ich nicht sonderlich artig geschrieben wegen seiner vornehmen Anzeige

des Melo Chofnajim [vgl. oben S. 110], der übrigens kein sonderliches Glück in der Literatur zu machen scheint, vielleicht auch nicht verdient. Nun habe ich unterdessen auch eine 11. März-Predigt gehalten und drucken lassen [vgl. ob. S. 115, A. 2], von der hier drei Exemplare folgen. Gestern war ich etwas unwohl, so dass ich fast nicht sprechen konnte, und bin heute zwar wieder hergestellt, kann aber kaum den Erkundigungen nach meinem Wohlsein ausweichen. — Uebrigens lassen Sie sich von hier aus ja keine Lügen berichten. Wohl kommen viele Christen zu den Vorträgen, und haben auch einige um Stellen in der Synagoge gebeten, aber ist Keinem eine solche verliehen worden, da für Juden nicht genug Stellen da sind, doch wird natürlich für angesehene Christen gesorgt, wenn sie sich einfinden . . . . Wie lieb und theuer Sie mir geworden während meines Aufenthaltes in Berlin, dies, verehrter Freund, kann ich Ihnen wahrlich nicht genug sagen; ich würde es als eines der schönsten Lebensereignisse betrachten, mit Ihnen zusammenleben zu können. Ich habe das Glück gehabt, Ihrer Freundschaft theilhaft zu werden; ich habe dadurch in meinen eigenen Augen gewonnen und möchte Ihnen gerne den Umgang eines Solchen gönnen, dem Sie so recht von Herzen zugethan sind, wie Sie es mir bewiesen haben. Fast schäme ich mich nun, jetzt noch so selten geschrieben zu haben und wenigstens mir Ersatz zu suchen in dem schriftlichen Verkehre; aber Sie glauben mir sicher, dass die ablenkenden und zerstreuenden Umstände mich daran verhindern konnten, aber nicht Ihr Bild von den Augen wegzurücken vermochten.

40.

An Zunz. Breslau, 27. Juli 1840.

Bloss ein Lebenszeichen! Mir ist der Kopf wirr von schöner, häuslicher Einrichtung, Silberkästen, Girandoles, Ständchen, Teppichen, Hütchen und Häubchen u. dgl., dass ich noch nicht geordnet schreiben kann. Hätte ich mir nicht ein schlechtes Tintenfass und eine schlechte Feder bewahrt, so könnte ich mich vor lauter Eleganz nicht mehr zurechtfinden; jedenfalls habe ich es doch schon dahin gebracht, dass es in meiner Stube unordentlich aussieht. Wir haben aber viel Schönes hier erfahren und denken nun auch gemächlich des Schönen, das wir auf der Reise erlebt, und so befestigen wir Ring an Ring an die Kette, und der Ring, an dem wir gerne verweilen, das sind

Sie, meine Lieben! Dank Ihnen, werthe Freunde, dass Sie mein liebes Weibchen alsbald so freundlich und liebevoll aufnahmen. Müssten wir jetzt nicht nothwendig zu Besuche gehen und müsste dieser Brief nicht sogleich in die Hände des Ueberbringers, so würde ich mehr schreiben, und mein Weibchen begönne gleichfalls eine Correspondenz, so aber für heute „bloss ein Lebenszeichen"!

41.

An Zunz. Breslau, 16. Dezember 184[illegible]

Indem mich gestern Nacht ein vorläufiges, gieriges Schlürf[illegible] aus dem neuen Kerem Chemed wunderbar gelabt hat, muss i[illegible] denn, trotz mancher Beschäftigungen, heute zu Ihnen, um Ihnen f[illegible] Ihre Biographie des trefflichen Asariah de Rossi zu danken. S[illegible] sind sicher der beste Beurtheiler Ihrer Arbeiten, und wissen a[illegible] klarsten, wie bedeutend durch diese Biographie wiederum nicht blo[illegible] die Kenntniss des Mannes, sondern unsere Einsicht in die Gesam[illegible] geschichte erweitert worden. Dass ich einen Wunsch dabei ha[illegible] wissen Sie auch, nämlich dass der Leser auch etwas mehr von de[illegible] geistigen Getriebe dieses Mannes erfahre, dass er dessen kritis[illegible] Leistungen zu würdigen lerne, den Standpunkt der von ihm [illegible] handelten Fragen zur damaligen Zeit erfasse, und wie Asariah [illegible] gefördert, wie er dadurch auf die Resultate der Kritik in spät[illegible] Zeit, wie nicht minder auf das kritische Verfahren eingewi[illegible] habe . . . . .

Zur Herausgabe meiner Zeitschrift fehlt mir vorläufig noch [illegible] Erlaubniss, die jedoch, wie ich denke, bald kommen wird . . . Seien Sie übrigens ohne Sorge, dass ich in Kleinliches verfalle du[illegible] Lokalereignisse; ich würdige diese, wie ich glaube, für den O[illegible] richtig, und, weit entfernt, sie auch für diesen zu hoch anzuschlag[illegible] muss ich sie doch gehörig beachten, aber für den grösseren Kr[illegible] und die Wissenschaft fallen sie mir in ihre ganze Unbedeutendh[illegible] zurück. Es ist allerdings wahr, dass bei meiner hiesigen Stell[illegible] die örtlichen Verhältnisse eine weit grössere Bedeutung sich usur[illegible] piren könnten, als bei meinen früheren, wo dieselben viel zu niedri[illegible] standen, um auf meine Anschauungsweise nur ein Geringes einzu- wirken, während die hiesigen mich umfluthen, auch wirklich eine relative Bedeutsamkeit haben, ohne doch den klaren, ungetrübten

Spiegel für das wahrhafte Getriebe abzugeben. Allein ich habe Gottlob! zu viel allgemeine Uebersicht und zu viel historischen Sinn, um mir meinen Gesichtspunkt trüben zu lassen. Die Beachtung gelehrter christlichen Arbeiten wird sicher in meiner Zeitschrift nicht fehlen, vielleicht noch mehr als früher sich zeigen, wenn diese auch ihre frühere Tendenz durchaus nicht verlassen wird.

42.

An Zunz. Breslau, 4. März 1841.

Zuerst meinen Dank für Reden und Seminar-Schriftchen [Zunz, Gesammelte Schriften, Bd. II, S. 126—134]; inwieweit der hiesige Vorstand für das Seminar wirken wird, weiss ich im Augenblicke nicht, da das Personal seit Kurzem vielfach geändert ist, die neuen Herren auch mit Vielerlei beschäftigt sind, das in Ordnung gebracht werden muss. Ich habe in der hiesigen „Schlesischen Zeitung" vor etwa drei Wochen einen Correspondenzartikel aus Berlin einrücken lassen in Beziehung auf Seminar — hierbei andere Gemeinden zur Unterstützung aufrufend — und Culturverein, der auch, soviel ich weiss, einen guten Eindruck gemacht. Ob Philippson's Artikel denselben verwischt, ist mir nicht bekannt. — Sind die Statuten für den Culturverein noch nicht gedruckt? Ueber ihn möchte ich in der That sehr gern Genaues und Bestimmtes wissen, und für ihn wirken zu können würde mich sehr freuen. — Zur Herausgabe meiner Zeitschrift habe ich noch immer nicht die Erlaubniss; unter dem 12. v. M. habe ich mich darüber direct an das Ministerium des Innern gewandt, aber zur Stunde noch keinen Bescheid erhalten. — Uebrigens bin ich im Augenblicke weit weniger gestimmt, Geschichte zu schreiben, als Geschichte zu machen. Was vermag uns bei unserer inneren Zerfahrenheit zu retten? Ich weiss nichts Anderes als ein Schisma. Wie vermögen wir durch die langen Jahrhunderte der Weltgeschichte noch ferner den schmutzigen Schweif, der angehängt ist, mitzuschleppen? Alle Kraft reibt sich auf in lauter Lappalien, ohne dass etwas Gescheidtes herauskommt und herauskommen kann, und nun, wie lange noch? Die ganze Masse wird nun und nimmer herangebildet, die wird nur durch ein weltumwälzendes Ereigniss zerstört, was sie aber nicht wird, wenn die bildenden Elemente ihr immer frisches Leben einzuhauchen suchen, diese aber gehen zu

Grunde, weil immer um Lächerliches gefeilscht und nichts Gediegenes erzielt werden kann. Es ist ein hoher Verlust für die ganze geistige Entwickelung des Jahrhunderts, dass die frischen und freien jüdischen Kräfte sich nicht frei entfalten und den Höhepunkt der Wissenschaft mitbestimmen können; daran hat aber weniger der Staat Schuld — denn zu jüdischen Stellungen müssen sie nur durch den ganzen Zustand des Judenthums gelangen und in ihnen den wissenschaftlichen Boden behaupten können —, als eben die Lage der Juden, die sich nothwendig trennen müssen, damit der eine Theil mit der Zeit, wie es auch dem Katholicismus nothwendig widerfahren muss, ganz und gar zernagt und aufgelöst wird, der andere aber, selbst in einer Kleinheit, mit an wissenschaftlicher Herrschaft Theil nehme, wie es das beneidenswerthe Loos des Protestantismus ist und sicherlich noch in höherem Grade das des biblischen Judenthums sein müsste. — Solche Risse haben immer die Weltgeschichte befreit, denn während sie die reale Einheit eines Theiles aufheben, begründen sie eine ideale Einigung der Welt. Und ich habe die feste Ueberzeugung, dass es dahin kommen muss und möchte auch daran mitwirksam sein können! Das macht mich etwas schlaff für die Zustände, wie sie jetzt sind.

Haben Sie Steinheim's „Moses Mendelssohn und seine Schüler" gelesen? Der Mann besitzt in der That eine grosse Kunst, eine Masse von Dingen untereinander zu werfen und neben manchem Gutem vielen Unsinn zu schreiben; aber seine Gesinnung ist höchst wacker.

N. S. Heute Morgen habe ich Nachricht vom Ministerium erhalten, dass der Bericht über meine Zeitschrift erst kürzlich eingesandt worden, die definitive Entscheidung werde bald folgen.

43.

An Jakob Auerbach. Breslau, 29. Juli 1841.

Vom Oktober an werde ich erst einen Religionsunterricht ertheilen, zwei Stunden für Knaben und zwei für Mädchen wöchentlich, und es ist zu erwarten, dass dadurch erst das Bedürfniss nach einem erweiterten, vorbereitenden Unterrichte recht lebhaft wird und so der jetzt zurückgelegte Plan zur Ausführung kommt. — Unsere Rückreise [von Wien] war sehr einfach und von wenigem Ungewöhnlichen begleitet, nur dass in Prossnitz — wohin Herr Steinschneider unsere

Durchreise gemeldet — Fassel, Brecher, Weisse und noch einige Andere, auch Frauen, uns am Wagen erwarteten. Unser Aufenthalt war zu kurz, als dass nähere Bekanntschaft da möglich gewesen wäre, nur schienen mir die Herren etwas niedergedrückt, mit Ausnahme Weisse's, der etwas sehr Lebendiges hat. — Hier erwartete man uns mit grosser Sehnsucht, wusste nicht, wohin wir in der Welt gekommen, und freute sich unserer Ankunft sehr. Von meinen unterdessen gehaltenen Predigten darf ich Gutes sagen. — Die Ankündigung meiner Zeitschrift ist nun erschienen und leider einige Fehlerchen darin stehen geblieben, weil ich keine Revision davon erhielt; ich will hoffen, dass die rechte Frische während des Arbeitens komme. — Haben Sie vielleicht das Schriftchen: „Das Bekenntniss des Proselyten" von D. W. B. Fränkel zu sehen bekommen? Es ist die ordinärste christliche Orthodoxie darin, aber man ärgert sich, dass ein Mann von solcher Bildung und solcher Lebensstellung sich so einnehmen lassen kann. — Haben Sie die Güte, mich bei den lieben Leuten, die uns so sehr freundlich in Wien entgegengetreten, zu entschuldigen; ich denke wirklich Aller mit vieler Liebe. Drücken Sie besonders auch unsern Dank den wahrhaft edlen Frauen von Kaulla und von Biedermann aus für die Aufmerksamkeit, mit der dieselbe uns begegnet; in der That waren die Reiseeindrücke sehr wohlthätig wirksam, diese Freundlichkeit, welche wir gefunden, doch grossentheils bloss wegen des Strebens, das mich bis jetzt geleitet und das doch eigentlich spärliche Blättchen bis jetzt getragen, ist ein schönes Zeichen von dem die Juden belebenden Sinne. Dem Herrn v. Biedermann wollen Sie auch meine Hochachtung ausdrücken; ich wünsche, in diesem Alter noch mit derselben Rüstigkeit und demselben Eifer einer mich durchdringenden Idee dienen zu können. — Alle Herren, welche ihre Freundschaft mir bewiesen, die Herren Schwabacher und Cohn, Dukes, den Rabbiner Hurwitz u. s. w. bitte ich bestens zu grüssen.

44.

An Zunz. Breslau, 8.—24. August 1841.

Von meiner kleinen Reise, die ich vor einigen Tagen unternommen, Mittheilung zu machen, finde ich nicht für nöthig; sie

wurde bloss zufällig unternommen und hat für mich den doppelten Werth, erstens dass ich Oesterreich von einer besseren Seite kennen gelernt, als es der Theorie nach vor meinen Augen stand, und zweitens, dass ich Mannheimer genauer kennen lernte, und ich lege auf diesen Punkt ein ziemliches Gewicht. Mannheimer hat ein lebensvolles Streben, ist sich desselben klar bewusst, wenn auch, meinem Ermessen nach, seine Klarheit bloss bis zu einem gewissen Punkte geht und er die Verhältnisse zu isolirt auffasst und sich daher eines inneren Widerspruchs — den er gerne abweisen möchte — nicht erwehren kann; aber eine tüchtige, praktische Natur ist er und verdient seines herrlichen Talentes wegen warme Anerkennung. An Steinschneider's Geburtsort bin ich auch durchgekommen. St. erregt übrigens sehr schöne Erwartungen; seine Arbeiten sind allerdings etwas massenhaft und in das Aufspeichern des Kleinlichen untergehend, aber versteht er einmal sein Material zu ordnen, so wird er sehr Tüchtiges leisten. — Rapoport hat mit mir manche Vermittelung anknüpfen lassen; so habe ich von seinem Schwiegersohne Bodek Brief gehabt, denselben aber auch mit vollem Bewusstsein meines Rechts beantwortet; auch mit Dr. Francolm ist bei seiner kürzlichen Anwesenheit in Prag ein Langes und Breites gesprochen worden, was auf die einfachste Weise überflüssig würde dadurch, wenn Rapoport mir wieder schreiben wollte. Will er nicht anfangen, so mag das Verhältniss, das kein unfreundliches, sondern ein indifferentes ist, so bleiben bis in Ewigkeit. — Was ich von Sachs höre, sowohl durch Mannheimer, der ihm sehr zugethan ist, als durch Francolm, macht mir denselben nicht sympathisch. Es ist ein schlimmes Ding, dass wir doch eigentlich keine Männer haben; da soll in Frankfurt ein zweiter Rabbiner aufgenommen werden, desgleichen in Mainz, beides grosse, einflussreiche Gemeinden, wo sind die Tüchtigen, welche die Rollen wahrhaft auszufüllen wissen? — Hier nehmen mich nun die verschiedensten Angelegenheiten in Anspruch, die Ankunft des Königs [s. oben S. 121] macht auch die Juden so viel sprechen, und so Mancherlei ist für den Vorstand zu thun — das grösstentheils durch mich geschehen muss. Fränkel übergiebt nun das neue Hospital und lässt es heute über acht Tage einweihen, wobei ich zu fungiren habe; die Sammlungen für die Schulen in Egypten, welche ein angemessenes Resultat erzielen, der projektirte Lehr- und Leseverein, bei dem ich immer erstes Mitglied

des Comité's bin, und dergl. beschäftigen den Kopf und rauben die Zeit. Unterdess beschäftigt mich auch Strauss' Dogmatik II. und der Ez Chajim.

45.

An Jakob Auerbach. Breslau, 8. Februar 1842.

Die Zeit ist wieder etwas lebendiger geworden durch den Hamburger Tempelstreit; zeigt sich auch leider wieder, dass man bei diesen Dingen meistens auf der Oberfläche bleibt und ein tüchtiger Prinzipienstreit namentlich bei dem Schweigen der „Unbeschnittenen an Herz und Lippen" durchaus nicht in Gang kommen will, so kommt doch wieder einmal ein Gegenstand zu recht lebendiger Frage. Ich will sehen, ob ich durch eine Brochüre, welche jetzt im Drucke ist, beide Seiten etwas stark aufrütteln und die Theorie, die allgemeine Idee etwas mehr in den Vordergrund schieben kann. Mein Gutachten war eben bloss ein Gutachten, scharf an das Factische sich haltend; gerade weil ich bei einem tieferen Eingehen theils zu weitläufig geworden, theils mich in Widerspruch mit dem Tempel hätte setzen müssen; das soll nun aber eben die Brochüre leisten. Der Gegenstand ist mir auch hier zu Gute gekommen. Ich halte nämlich, wie Sie vielleicht wissen, diesen Winter die Fortsetzung meiner Vorlesungen über die jüdische Geschichte, in denen ich von der Zerstörung des zweiten Tempels — bis wohin ich vorigen Winter gekommen war — begann; als ich an die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts in Italien, also an El'asar ha-Kalir, kam, da machte ich mich nun über das ganze Gebetswesen her und erörterte den Gegenstand mit Schärfe, historisch, aber auch durchaus verständlich. Diese Vorlesungen — ich bin jetzt an Juda ha-Levi und werde wohl noch einen Winter zu lesen haben — finden ausserordentlichen Anklang, und gar die zwei, welche die Geschichte des Gottesdienstes behandelten, waren so zahlreich besucht, dass mich der anerkannteste Professor darum hätte beneiden mögen; für mich selbst haben diese Vorlesungen einen grossen Reiz, und wer weiss, ob nicht aus denselben, wenn ich sie — was wahrscheinlich geschieht — noch einige Male wiederhole, eine jüdische Geschichte für den Druck bildet. Ich brauche Sie wohl auf die Recension: Streitschriften [Wiss. Zeitschr. Bd. V, S. 82—123] in meinem neuen Hefte nicht aufmerksam zu machen; ich thue mir auf diese etwas

zu Gute, und ich darf auch erwarten, dass ein jeder Kenner sich vo
derselben angezogen fühlt. Sobald ich nun meine Brochüre vo
Halse habe, gehe ich an das 2. Heft. Freilich macht mir mei
Zeitschrift jetzt weit grössere Mühe, da meine Zeit bei Weitem nic
so frei ist wie in Wiesbaden, und Sie wissen, je weiter man komm
je länger hält das Arbeiten auf, weil man ein grösseres Material z
beherrschen hat und grössere Anforderungen an sich stellt; aber
muss gehen. Die Hauptsache ist, ich lebe wieder geistig darin u
lebe daher wieder wahrhaft; denn mein Leben ist doch hauptsächli
ein schriftstellerisches, da die Zeit unter uns zu sehr nachhinkt. Ge
weiss, wie es damit gehen wird, und wenn uns nicht eine mächti
äussere Erschütterung zu Hülfe kommt, so, fürchte ich, versan
wir. Sie finden es erstaunlich, wie viel ausgezeichnete Kräfte i
Bereiche der jüdischen Theologie gegenwärtig thätig sind; die Krä
will ich ich nicht in Abrede stellen, aber von der Thätigkeit m
ich bekennen, wenig zu gewahren. Jedoch ich will die Hoffnu
keineswegs aufgeben und wenigstens selbst thätig sein. — Dass a
meinem Plane, ein Zusammensein und Zusammenwirken zwischen u
möglich zu machen, Nichts geworden, bedauere ich gewiss nic
minder als Sie; allein in Preussen hat alles Jüdische noch imm
grosse Schwierigkeiten, und Breslau fehlt es an Vielem, um sich m
Erfolg den lähmenden Einflüssen entgegenstemmen zu können. —
werden wohl meine „Skizze" [„Das Verhältniss des natürlich
Schriftsinnes zur thalmudischen Schriftdeutung", W. Z. V, 53—8
234—259] gelesen haben; die ist auch entschieden genug, freili
eine andere Seite behandelnd, aber man sieht doch da ein Eingeh
in den Gegenstand, es ist nicht so von oben herab geschöpft u
doch in würdigem Tone gehalten. Aus dieser „Skizze" ersehen S
zugleich, was ich von Hirschfeld's Buch[1]) halte; ich werde ih
bloss eine kurze Recension noch widmen. — So ziemlich lebe ic
hier ausserhalb der Welt; was ich mir nicht selbst kaufe und vo
den Verfassern zugeschickt erhalte, bekomme ich auch nicht zu les
Jedoch wird es bald besser werden durch einen grossartigen jüdisch
Leseverein, der sich hier bilden und ein Beth-Hamidrasch in neu
Form darstellen wird.

---

[1]) [„Der Geist der thalmudischen Auslegung der Bibel." Eine weitere Recension dieses Buches von Geiger ist nicht erschienen.]

46.

An Jakob Auerbach. Breslau, 18. April 1842.

Die Gemeinde ist zu einer bedenklichen Krisis gekommen, was bei der hartnäckigen Starrheit, die Tiktin theils selbst besitzt, zu deren Werkzeug er sich theils machen liess und lässt, unausbleiblich war. Das wahrscheinlichste Ende ist eine völlige Spaltung, die übrigens für die Gemeinde wie für das Prinzip nur heilsam sein kann. Es lässt sich die grosse Kluft zwischen den zwei verschiedenen Richtungen nicht mehr ausfüllen und es lassen sich die Parteien nicht mehr zusammenhalten; was hier jetzt eingetreten, muss nach und nach in grossen und kleinen Gemeinden immer mehr hervortreten, in gleicher Weise sich gestalten, namentlich aber in solchen Staaten, wo die Regierung keine spezielle Beaufsichtigung des jüdischen Cultus übernimmt, wie dies ganz besonders in Preussen der Fall ist. In London ist das Factum schon entschieden, in Hamburg lässt sich's auch nicht mehr zurückhalten, in Frankfurt muss der Fall auch binnen kurzer Zeit eintreten, und die Nachfolge kann dann nicht fehlen. Die historische Entwicklung ist am Ende bei der in Starrheit versunkenen Masse unmöglich, die muss ganz erstarren und dann von den Ereignissen der Weltgeschichte weggespült werden, was das Ende sowohl des Katholizismus als des alten Judenthums in nicht zu ferner Zeit sein wird. Sobald man sich die Differenz in ihrer Ganzheit eingestehen und nicht mehr an einzelnen Aeusserungen derselben umhertasten wird, wie ich dies in meiner „Aufgabe der Gegenwart“ [1]) verlange, nicht minder in meinem „Hamburger Tempelstreit“ [2]), der eben deshalb den Tempel als Halbheit, als Fortschritt wohl vor 23 Jahren, aber nicht heutzutage, betrachtet — sobald diese Ansicht klar geworden und allgemein durchgedrungen sein wird, und zwar trotz den Männern, welche nicht den Muth und nicht die Ehrlichkeit haben, Solches einzugestehen, da werden auch die Ereignisse sich drängen und die unvermeidliche Katastrophe herbeiführen. Blicken wir ihr nun ohne Zagen entgegen! Es wird dabei nicht ohne manchen Riss abgehen, aber der gesunde Theil, wenn er auch numerisch gering, wird sich in seiner Gediegenheit und in seiner

---

[1]) [Wiss. Zeitschr. Bd. V, S. 1—34.]
[2]) [S. oben Bd. I, S. 113—197.]

Uebereinstimmung mit der ganzen Zeit auf tüchtige und ehrenvolle Weise entwickeln, den krankhaften und schadhaften Theil aber ganz bei Seite dem Wogen der Zeit, den zehrenden Einflüssen der ganzen äusseren Zustände überlassen.

47.

Adresse an Geiger. Breslau, 18. August 1842

Aus der Mitte Ihrer Gemeinde, die Sie hoch verehrt und die in Ihrem frommen, gottesfürchtigen Wirken sich beglückt fühlt, nahen wir Ihnen aus freiem innerem Antriebe, um bei den schweren Kämpfen, die Sie gegen die unheiligen Waffen der Verketzerung, wie gegen die vergifteten Pfeile der Verleumdung und Schmähung leider zu bestehen haben, Ihnen einfach und schlicht unsere tiefe Verehrung und Hingebung, sowie nicht minder über die unwürdigen Angriffe, die welchen blinde Leidenschaftlichkeit sich an Sie herandrängt, unsere tiefe Entrüstung auszudrücken. Die reine Gluth der Begeisterung für das echte Judenthum, die Sie entflammte, den ewigen und ewig wahren Gehalt unseres Glaubens mit wissenschaftlicher Schärfe und Klarheit hervorzukehren und den Vorwurf der inneren Erstarrung und Abgelebtheit von ihm abzuwälzen: dieselbe heilige Begeisterung für das ewig wahre Judenthum wird Sie kräftigen und ermuthigen, daß Sie, unbekümmert um die Anfeindungen, welche irdische Interessen und Leidenschaften Ihnen in den Weg stellen, Ihre so ruhmvoll begonnene und für die Belebung und Kräftigung des religiösen Sinnes in unserer Gemeinde so segensreich fortgeführte rabbinische Wirksamkeit zum Heile der Gemeinde und ganz Israels auch weiter fortsetzen. Der Dank und die Verehrung aller Edlen ist Ihnen gewiss und der Segen unseres Gottes, der da ist ein Gott des Lebens und des Lichts wird Ihr Wirken in seinen allmächtigen Schutz nehmen. So sei es sein heiliger Wille.

Die Mitglieder der hiesigen Israeliten-Gemeinde.

48.

An Jakob Auerbach. Breslau, 14. December 184

Ich lese diesen Winter wieder jüdische Geschichte (Fortsetzung, wahrscheinlich Schluss), beginnend mit der Zeit nach Maimonides, und ich stehe jetzt im 15. Jahrhundert; auch im „Lehr- und Leseverein", von welchem höchst trefflichen Institute Sie wohl wissen, halte ich zuweilen einzelne Vorträge, an dem auch jüngere Kräfte von Zeit zu Zeit sich versuchen, und in der letzten Hälfte des Sommers habe ich daselbst auch eigentliche Vorlesungen für Studirende, nämlich linguistische Einleitung in die Mischnah, gelesen, zu deren

Fortsetzung, der eigentlichen Einleitung, welche diesen Winter kommen sollte, ich jedoch noch nicht Zeit finden konnte, Nun bin ich auch wieder an meiner Zeitschrift, an der bereits gedruckt wird, und eine Brochüre gegen Bruno Bauer's „Judenfrage“ soll auch von mir erscheinen [1]; wie ausserdem eine Stellung wie die hiesige die Thätigkeit nach den verschiedensten Seiten anruft, können Sie selbst ermessen. Mit den Gutachten [2] geht es ganz charmant. Gedruckt sind bereits von: Friedländer in Brilon, Chorin in Arad, Holdheim in Schwerin, Wechsler in Oldenburg, Kohn in Hohenems, Herxheimer in Bernburg, Einhorn in Birkenfeld, Hess in Stadt Lengsfeld, Gutmann in Radowitz, Wassermann in Mühringen, aber der Vorstand mochte sie noch nicht veröffentlichen. Ausserdem werden noch gedruckt — sie sind später eingelaufen — die Gutachten von: Aub in Baireuth, Maier in Stuttgart, Kahn in Trier, Adler in Kissingen, Stein in Burgkundstadt, auch wohl ein kurzes Schreiben von Levi in Giessen; mit Fassel in Prossnitz ist man in Verlegenheit, er windet und dreht sich und hat Quellenmittheilungen, die wegen der allgemeinen Verhältnisse, nicht wegen der speziellen hiesigen, bedenklich machen, wie ihm dies unumwunden ausgedrückt worden. Lövy in Fürth, Schlesinger in Sulzbach, Grünbaum in Landau, Gosen in Marburg haben theils Gutachten, theils Antworten eingesandt, aber sich deren Veröffentlichung verbeten. Dass M. das Schulmeistern ebensowenig lassen kann, wie die Katze das Naschen, wissen Sie bereits, und da er nicht Rabbiner ist, sein Gutachten auch bloss ein Brief ist, man sich überhaupt an ihn bloss gewendet hat, um ihn nicht zu verletzen, so bleibt sein Schreiben unbeachtet. Frankel in Dresden hat einen Brief geschrieben in seiner Weise, Rapoport in der seinigen, d. h. wie ein roher, ungebildeter Pole. Ullmann in Crefeld hat abgelehnt, um „der Flamme nicht neue Nahrung zu geben“, Philippson hat gar nicht geantwortet. Die Gutachten sind übrigens ein interessantes Document, und können sie sich auch mit den Facultätsgutachten über B. Bauer nicht messen, und ich nur immer meinen Spruch wiederholen muss: wer wollte, die aufgeklärten jüdischen Theologen stünden so auf der Höhe der Zeit wie die orthodoxen christlichen, so bleibt diese Sammlung doch sehr wichtig und bedeutender als die über den

[1] [Der Aufsatz gegen B. B. erschien nur in W. Z. V, 199—244. 325—371.]
[2] [Rabbinische Gutachten vgl. oben S. 112 A.]

Hamburger Tempelstreit. Die Sache ist noch nicht entschieden und liegt beim Ministerium, das die Sache hinschleppt und nicht für und nicht wider sich ausspricht; unterdessen existirt für den Vorstand Tiktin gar nicht, während ein Theil der Gemeinde sich wenig um den Vorstand kümmert, was bei den preussischen Gemeindeverhältnissen leicht ist. So herrscht allerdings ein unangenehmer status quo, der aber doch immer mehr zu unseren Gunsten sich gestaltet; meine Stellung ist und bleibt jedoch eine ganz angenehme.

49.

An den Prediger (Lilienthal) in Riga. 1842 oder 1843.[1]

Mit dem tief empfundenem Danke für das hohe Wohlwollen, dessen mich Se. Excellenz der Minister der Volksaufklärung zu würdigen die Gnade gehabt, verbindet sich bei mir das schmerzliche Gefühl, mich dieses Wohlwollens nicht durch die That würdig erweisen zu können. Wie schön ist die Aussicht, in einer geehrten Stellung, als Diener eines Staates, dessen Herrscher wie höchste Beamte mit so hochherzigen Gesinnungen auch gegen meine Glaubensbrüder erfüllt sind, für Zwecke wirken zu können, die mein ganzes Streben erfüllen und denen ich gerne mein Leben widme! Wie betrübend ist es aber, einer solchen freundlichen Aussicht den Rücken wenden zu müssen! Und ich muss es. Es wäre undankbar von mir, sollte ich Ihnen nicht ganz unverhohlen meine Gründe angeben mit der freundlichen Bitte, Se. Excellenz zu ersuchen, in denselben gewogenst eine genügende Entschuldigung für das Ablehnen eines so grossmüthigen Anerbietens finden zu wollen.

Sie wissen es, geehrtester Herr, dass der Mittelpunkt der fortschreitenden Bestrebungen der Juden in dem letzten halben Jahrhunderte und drüber Deutschland war und ist. Es war, seitdem ich nur zu denken begonnen — und ich habe frühe schon mit möglicher Klarheit und Entschiedenheit über diese Gegenstände zu denken Veranlassung gehabt —, mein innigster Wunsch — ein Wunsch, der so enge mit meinem Leben verknüpft ist, dass meine Kraft sich brechen

---

[1] [Von der in diesem Briefe angedeuteten Berufung nach Riga oder Petersburg ist mir nichts bekannt; ich verdanke eine Abschrift dieses Briefes dem wackeren Freunde meines Vaters, Herrn H. Joachimsohn in Breslau.]

und meine Freude schwinden würde, wenn ich ihn je aufgäbe —, am echten Sitze dieser Bestrebungen, soweit meine Kräfte nur vermögen, Antheil zu nehmen. Ich habe mich mit Ernst dazu vorbereitet, ich habe manches Bedenken, das weltliche Rücksichten angeregt, niedergeschlagen, mancher Widerwärtigkeit mich ausgesetzt; aber ich habe festgehalten an dem unerschütterlichen Vorsatze, ein möglichst wirksames Organ des Fortschritts unter meinen Brüdern zu sein. Dem Herrn sei Preis und Dank, er hat meine Bemühungen überreich gesegnet. Nicht dass ich mir schmeichelte, es seien durch mich bedeutende Erfolge für das Heil der Juden errungen worden, allein ich wurde als zu denen gehörig betrachtet, die in den Vorderreihen stehen, wenn es gilt, wahre Religion von Aberglauben zu scheiden, das Judenthum von Schlacken zu reinigen; zu denen, die mit lebendigem Sinne begabt sind für Wissenschaft und deren Vermählung mit Leben und Glauben. Mein Name ist zu grösserem Ansehen gelangt, als meine schwachen Leistungen verdienen, und ich darf hoffen, dass fernere schriftstellerische Versuche weitere Förderung bringen werden; auch meine äusseren Verhältnisse haben sich, Gottlob, erfreulich gestaltet, und meine Stellung ist eine einflussreiche. Noch ist aber Vieles zu leisten, selbst im Vaterlande, das der Brennpunkt des Fortschritts ist, und ich sollte da ohne Pflichtverletzung aus ihm mich entfernen dürfen, um einem anderen Lande meine Kräfte zu weihen, wo erst die Nachwirkungen unserer Fortschritte fühlbar werden sollen? Sollte ich nicht lieber, wie bisher, „ein Schweif des Löwen“ bleiben? Könnte ich die freudige Gewohnheit, auf der ganzen Reihe der bereits geschehenen Entwickelung fortzuarbeiten, aufgeben, um nun von vorn zu beginnen? Und wie undankbar wäre ich gegen die Brüder im Vaterlande, die mich mit so vielen Beweisen ihrer Liebe und Anhänglichkeit beglückt haben; wie undankbar gegen die hiesige Gemeinde, die viel gekämpft und gerungen, bis ich der Ihrige werden konnte, und die seitdem mich in der herzlichsten Weise fesselt! Und darf ich es gestehen? Ich liebe Deutschland, trotzdem dass mich, den Juden, dessen Staatseinrichtungen verstossen; fragt die Liebe nach einem Grunde? Ich fühle mich mit seiner Wissenschaft, seinem ganzen geistigen Ernste verwebt, und wer wird den Nerv seines Daseins ungestraft durchschneiden? So muss ich denn bleiben in Deutschland, das mir wie unseren Brüdern für die Bemühungen, immer mehr in sein Staatsleben einzugehen, dasselbe vornehm verschliesst, muss kämpfen nach zwei Seiten hin, gegen die Zurück-

gebliebenen unter den Juden und gegen die alles Jüdische ignorirenden bevorzugten Glaubensparteien, und muss mit sehnsüchtiger Hoffnung abwarten, dass uns das als verdientes Recht werde, was anderswo schon als freiwillige Gnade gespendet wird. Aber um die freudige Ueberzeugung bin ich doch reicher geworden, dass in einem Lande, wo so viele meiner Glaubensbrüder wohnen, der ernste Wille der hohen Behörden vorhanden ist, diesen die Wohlthaten der Bildung und wahren Menschenwerths angedeihen zu lassen, und dieser Wille ist mir sichere Bürgschaft für den glücklichen Erfolg.

50.

An Zunz. Breslau, 6. Juni 184

Dass Ihnen die „Gutachten" [1]) zugesagt, ist mir erfreulich; s sind allerdings ein höchst wichtiges Aktenstück, und da sie gera begimatria tob sind, so wollen wir des Guten nicht zu viel thu Es liegt noch manches Interessante da, was im engeren Kreise b kannt zu werden verdiente. — Bleiben wir nur immerhin rüstig, w haben dann Regierungen und Lumpen nicht zu fürchten. Mög Jene immerhin ihre tollen Fragen aussenden und diese ihre Ve leumdungen ausbreiten, ich fürchte mich nicht, ich habe schon ge durchgemacht, um an Selbstvertrauen und an Vertrauen zum Fo schritte zu gewinnen. Ich habe hier den rechten Ort, um die Sach im tiefsten Grunde kennen zu lernen, eine zusammengelaufene, der Grenze Polens liegende zahlreiche Gemeinde, die niemals Gemei sinn hatte, in der daher auf vielen Seiten die tiefste Entsittlichu zum Vorschein kommt, und allen Hindernissen entgegen, bleibe i doch oben. Schlesien hat einen Oberpräsidenten [v. Merckel], d im Allgemeinen sehr servil ist, dabei der exemplarischste Rosch der nur Jüden und nicht Juden haben will, der mein persönlich Feind ist, weil ich ihm einmal bei Gelegenheit der Brand'sche Schriften [2]) die derbsten Wahrheiten gesagt habe, und er hat bi jetzt mit mir noch nichts ausgeführt und er wird es auch nicht. Allerdings ist das hiesige Zerwürfniss noch keineswegs beendigt, aber

---

[1]) [Rabbinische Gutachten, s. oben S. 163; begimatria = nach Rechnung, tob = gut; nach seinem Zahlenwerth = 17, der Zahl jener Gutachten.]

[2]) [Christ. Brand, Kanzleisekretär, hatte im J. 1843 judenfeindliche Brochüren erscheinen und kolportiren lassen.]

wahrlich, ich fürchte mich nicht davor; sie sind mir hinter meinem Amte her, ich habe aber vorige Woche dem Minister eine Eingabe zugeschickt, deren Bescheidung zu sehen ich wirklich recht neugierig bin. Ich bin nun einmal gegenwärtig einziger Rabbiner der hiesigen Gemeinde und mein Einfluss vermehrt sich in jeder Beziehung, namentlich auch bei den Behörden; lassen Sie daher nur circuliren, was sie wollen.

51.

An M. A. Stern. Breslau, 25. August 1843.[1]

Mit Freude und zugleich mit Betrübniss hat mich Dein ausführliches Schreiben erfüllt; ich erkenne in Dir den rüstigen, an dem ideellen Fortschritte eifrigst theilnehmenden Freund, ich werde eine Anzahl Männer gewahr, die gerne zur Läuterung des Judenthums mitwirken wollen, und doch sehe ich viel Unklares und Unwürdiges sich mit einmischen. Was Dich betrifft, so packt Dich das Junghegelthum und Du folgst ihm, und Dein Streben nach Reform des Judenthums äussert sich in einem „Verein der Freien." Da trennen wir uns nun entschieden. Ich bekenne es offen, ich verabscheue dieses Junghegelthum mit seinem Subjektsdünkel, ich verabscheue jenes gemeine Ankämpfen gegen alle Demuth in der Menschenbrust, gegen jedes Bewusstsein eigener Beschränktheit, gegen jede Ahnung eines Hohen, obgleich ich manche Leistung desselben, wie sie zuweilen in den Deutschen Jahrbüchern innerhalb des menschlichen Gebietes hervortrat, mit Freude begrüsste. Ich bekenne ferner offen, dass ich nicht dem Pantheismus huldige, dass ich einen Ueberschuss über die Immanenz statuire, dass ich ein Unbegreifliches über uns anerkenne, dass ich dem Gefühle, das sich zum Abhängigkeitsbewusstsein steigert, sein Recht einräume und nicht verkümmert wissen will, dass ich die Leugnung der Religion als einen Irrthum, als einen gefährlichen Irrthum verwerfe. — Meine Reform des Judenthums basirt daher auf anderen Grundlagen, und so sehr ich auch gegen Eure drei, meinetwegen auch gegen Eure fünf Artikel, nichts habe, so sind theils unsere Fundamente andere, theils ist daher der

---

[1] [Vgl. ob. S. 116, A. 1; auch ein Stück dieses Briefes ist in der Freund'schen Zeitschrift S. 114—116 abgedruckt.]

Ausdruck, den Ihr gewählt und den ich wählen würde, ein sehr verschiedener. Ich sage: 1) das Judenthum ist die ursprüngliche Aeusserung des reinen religiösen Bewusstseins, wir halten an ihm, als berufen, dasselbe in den verschiedenen Zeiten darzustellen und es über seine Bekenner hinaus auszubreiten, fest, wissen uns mit ihm einig. 2) Das Judenthum, als berufen, in alle Zeiten einzugehen, musste auch in die verschiedenen Standpunkte der Zeiten eingehen, seine Aeusserungen den verschiedenen anderen Auffassungsweisen anmessen, diese müssen von seinem Geiste getrennt werden; namentlich hat das lange Mittelalter es incrustirt, und wenn wir auch aus dieser Incrustation gleichfalls die tiefliegenden Pulsschläge des Geistes zu erkennen uns angelegen sein lassen mögen, sie haben doch diese Hüllen, wie sie im Thalmud und in den Rabbinen hervortreten, für uns keine normative Bedeutung. Wir sind vielmehr verpflichtet, das Judenthum als wahrhaft religiöse Macht in unsere Zeit einzuführen und die Aeusserungen uns anzupassen. 3) Das Judenthum, als berufen, Weltreligion zu werden, aber hervortretend innerhalb eines Volkes, das es ganz durchdrang, muss von allen volksthümlichen Elementen, die es nothwendig in seine Aeusserungen aufnahm, gesondert werden; wir halten namentlich das Judenthum nicht abhängig von dem Glauben, dass seine Bekenner einst wieder eine politische Einheit bilden werden, wir bekennen vielmehr, dass wir dem Lande, in dem wir leben, innigst als unserem Vaterlande angehören. — Dies ungefähr ist meine Fassung, die eine Position hat, ohne dass sie beschränkte, zugleich aber die entschiedenste Negation. — Du warst nun gegen mich ziemlich vorsichtig in Deinen Aeusserungen, und Deine pantheistischen Gelüste schimmern bloss hier und da durch; wärest Du doch ebenso in Deinen anderen Briefen gewesen! Leider aber ist jene Richtung in dem Schreiben an Riesser, i. e. in den Auszügen, die in der Lithographie der Orthodoxen zusammengestellt sind, welche ich gleichfalls gestern fast zugleich mit Deinem Briefe durch die Meinigen in Frankfurt erhalten, dick aufgetragen, und das betrübt mich sehr tief; ich weiss kaum noch eine Rettung . . . .

Riesser's Auffassung des „Reformvereins" gefällt mir nicht; die Anderen gehen natürlich noch weit weniger von einer grossen Idee aus, fassen sie noch weniger, haben noch weniger den sittlichen Muth, der zur entschiedenen Durchführung derselben gehört, ja,

Einige scheinen sogar sittlich unwürdig zu sein, und daran krankt der Verein, ehe er noch recht in's Leben getreten.

Und nun, was ist zu thun? Doch da muss ich zuerst noch ein Anderes berühren, das uns trennt. Du predigst das Schisma, wie Du selbst sagst, ich aber wiederhole: ein Schisma darf nicht gemacht werden, man muss zu ihm getrieben werden, es muss sich von selbst machen; ich predige Reform der Gesammtheit, mag freilich meinetwegen ein Schisma dann daraus entstehen, darauf bin ich gefasst. Euer ganzes Bestreben musste eine Appellation an das gesunde Urtheil der Juden insgesammt sein, ein rasches Hervortreten in die Oeffentlichkeit; es war bloss ein kärgliches Sichzusammenthun und Silbenstecherei. Was ist nun zu thun? Das Einzige, was Euch übrig bleibt und was Du namentlich, als der eigentlich am meisten Kompromittirte, zu thun hast, das ist nun das möglichst rasche Hervortreten in die Oeffentlichkeit, ehe dieselbe abgeschlossen hat, worauf Philippson und Konsorten sehr stark hindrängen, das Hervortreten in dem Sinne, dass die Dringlichkeit der Reform, die Lügenhaftigkeit der jetzigen Juden, so lange sie sich nicht über ihre Stellung zum bestehenden Judenthum ausgesprochen haben und kräftig dessen Umgestaltung bewirken oder wenigstens anstreben, die Halbheit der bisherigen Schritte mit einer sittlichen Entrüstung enthüllt werde. Aber das muss auf's Baldigste geschehen, sonst ist die Sache verloren, wer weiss überhaupt jeder Fortschritt gefährdet und Ihr Alle zugleich in Eurer Gesinnung dem ekelhaftesten Verdachte bloesgestellt, in Eurer Ohnmacht als lächerlich und kindisch leichtsinnig erscheinend. Vorläufig können auch die redlichsten und energischsten Rabbiner weiter Nichts thun, als alle Gewaltschritte abwehren, vom heftigen Einschreiten sich selbst zurückhalten und Andere abmahnen. Aber auch das wird bloss dann geschehen, wenn man sie rasch aufklärt und sich unmittelbar an sie wendet, sie um eine vorläufige Suspension ihres Urtheils angehend. Eure Hast und Eure Verachtung gegen die Theologen — die Du in Deinem Briefe an mich zwar in Abrede stellst, die aber in Deinem Memoire nur zu scharf hervortreten — rächen sich leider nur zu sehr; Ihr steht von ihnen verlassen da, und doch sind sie es, die über Euch auch in der öffentlichen Meinung das Urtheil zu sprechen haben. Die Alten in Frankfurt haben sich, schlau genug, auch gerade an die jungen Rabbiner gewendet, sie zu Schritten, Gutachten und was weiss ich was Alles auffordernd; man soll an Bernays, D. Wolff,

Frankel, Maier in Stuttgart, sämmtliche badische Rabbiner, Auerbach in Darmstadt, Aub in München, Bodenheim in Hildesheim und Andere geschrieben haben. Auch an Kahn in Trier hat man geschrieben, und dieser hat mich angefragt, wo ich ihn dann sehr gewarnt habe einzuschreiten, wozu er nicht übel Lust hatte. Es liegt für viele selbst der Entschiedenen, abgesehen von allem Andern, eine gar zu schmeichelhafte Anerkennung darin, als Autorität von Seiten der Orthodoxen aufgerufen zu werden. Wenn Ihr sie nun ignorirt, ihnen nicht auch die schuldige Achtung beweist, dann ist der Ausgang leicht zu sehen, mögt Ihr dann immerhin auf sie als Baalspfaffen schimpfen. R. Beer Adler hat selbst meinen Bruder Jakob aufgefordert, er solle an mich schreiben, ich sei der einzige Mann, der bei der neuen Partei Gewicht habe, ich könne dadurch den Glauben vor gänzlichem Verfalle retten. An mir freilich prallen solche Geschosse ab, und die Leute schämen sich doch auch, sich direct an mich zu wenden. Aber Du siehst, wie diese Leute, was ich an ihnen achte, alle anderen Antipathien opfern, um ihr Ziel zu erreichen. Bereits soll Bernays geantwortet haben, die Antwort soll aber, wie sich von selbst versteht, unter aller Kritik sein, „man soll sich gar Nichts herausnehmen können". Also schreibet, schreibt, Schreibt für die Oeffentlichkeit, schreibt privatim! Wenn jetzt keine Thätigkeit entwickelt wird, so ist die Zeit vorüber. Bis jetzt ist kein Kampf da, nichts literarisch zu Besprechendes; ist das erst einmal da, dann werden sicher die Rabbiner nicht auf sich warten lassen, an mir wird es auch nicht fehlen, und eine Schrift wie mein „Tempelstreit" in dieser Angelegenheit wird sicher nicht ohne Eindruck bleiben.

Riesser's Aufsatz gegen Bruno Bauer in den constitutionellen Jahrbüchern habe ich noch nicht gelesen; meiner hat auch in Frankfurt gefallen; der Punkt, der Dir anstössig zu sein scheint, mag meine Entschiedenheit gegen das Junghegelthum und meine Abweichung vom Hegel'schen Pantheismus sein.

52.

An Zunz. Breslau, 9. December 1843.

Dass hier sich eine vielseitige Regsamkeit kund giebt, darf ich wohl sagen und mir auch schmeicheln, meinen Antheil daran zu haben. Ich setze diesen Winter meine Vorlesungen über jüdische

Geschichte fort und beende sie, indem ich von 1840 bis zum letzten Tage der Vorlesung vortragen werde; sie machen mir viele Freude und den Zuhörern, wie ich aus der Theilnahme ersehe, nicht minder. Ich spreche manchmal vier bis fünf Male in der Woche, habe selbst zuweilen kleine Reisen wegen Trauungen, ertheile 7 Stunden wöchentlich Religionsunterricht (die übrigen ertheilt Dr. Levy in 12 Stunden, wir haben in sechs Klassen ungefähr 150 Zöglinge, und Ostern wird eine öffentliche Entlassung und Confirmation von 17 Mädchen zwischen 15 und 17 Jahren sein) und habe von allen Dingen meine Last; Gottlob ich fühle mich rüstig und zu frischer Thätigkeit aufgelegt. Von unserem Leseverein erscheint erst wieder Mitte k. J. ein Bericht, Sie werden sich über den Zuwachs unserer Bibliothek freuen.

53.

An Berthold Auerbach. Breslau, 25. December 1843.

Wenn ich auch erst spät antworte, so wollen Sie danach nicht den Eindruck ermessen, welchen Ihr Schreiben vom 24. August auf mich gemacht; es war mir ebensowohl wegen der darin ausgesprochenen allgemeinen wie der besonderen freundschaftlichen Gesinnungen gegen mich sehr werthvoll. Ich habe überhaupt mit vielem Vergnügen die Richtung verfolgt, zu welcher Sie nach und nach gelangten und den gesunden Kern und das achtungswerthe Streben liebgewonnen. „Der gebildete Bürger“, die Abhandlung über das deutsche Volkslied, die Schwarzwälder Dorfgeschichten, die Betrachtung über die Juden im Nassauischen, Alles zeigte mir jene höhere Theilnahme an wahrem, auf gediegener Sittlichkeit, innerer Erfüllung von einem Höheren basirten Volkswohle und das schöne Streben das Volk geistig zu wecken, ohne es in sittliche Laxheit verfallen zu lassen, ja im Gegentheile auch diese Erhebung mit der geistigen Erstarkung zu verbinden. Wenn ich in dieser Theilnahme auch mit Freuden gewahrte, dass Ihr Blick sich von den Juden — sind sie ja durch die Geschichte am tiefsten herabgedrückt! — nicht abgewandt hat, Sie vielmehr jenen Sklavensinn im Volke, der über noch niedrigere Sklaven sich erheben zu können stolz ist, auszurotten mitwirken mögen: werden Sie mir, der seine Kräfte auf diesen Kreis zusammendrängt, es verargen? und ich gestehe, dass gerade diese gelegentliche Einstreuung der Juden und dieses Verfahren, sie als fest eingeschlungen, friedlich und freundlich verwebt in das Leben des Volkes nachzuweisen, oft

von grösserem Einflusse ist als die ausdrückliche, wenn auch recht eindringliche, aber dann auch durch ihre Wärme verletzende od durch ihre specielle Aufgabe vom Volke zurückgelegte, Behandlu derselben in besonderen Schriften. Also Sie bleiben uns in der Th nahe und ein werther Bundesgenosse, dass Sie auch an der inner sittlich-religiösen Veredelung der Juden gern Antheil nehmen — un das heisst hier bloss ernste religiöse Reform — setzte ich daher au voraus und sehr erwünscht war mir, was Sie mir über Ihre Stellu zum s. g. Reformvereine sagten. Ich habe demselben in sein ersten Auftreten keine wesentliche Bedeutung beigelegt, habe ab doch gehofft, dass durch den Kampf, den er hervorrufen, und d er durchzufechten sich auch angelegen sein lassen werde, ei heilsame Erregung in die Gesammtheit eindringen werde, Frag mit Unumwundenheit erörtert würden, welche bis jetzt nur v Männern, die ohne äussere Bande sind, besprochen werden könn die jungen Rabbiner selbst herausgetrieben würden, kurz dass d Streben sich als ein tüchtiges Ferment bekunden werde. Allein i sehe mich sehr getäuscht; die Herren haben gesetzgeberisch Mandat ausgehen lassen und nun bleiben sie vollkommen ruhig. der Polemik lag für's Erste ihre Kraft und sie benutzten sie nic und freilich eben der Ernst für die Sache selbst, für ein adäqu religiöses Leben ist bei den Leuten nicht hinlänglich vorhand Stern in Göttingen ist allerdings ein gediegener, charaktervol und auf der Höhe der Zeit stehender Mensch; allein er ist theils beschäftigt, theils von dem eigentlichen Schauplatze Frankfurt entfernt. In Frankfurt herrscht aber, wie Sie bemerkt, jener rei religiöse Sinn nicht, obgleich sie doch die einzige Gemeinde wä von welcher etwas Tüchtiges ausgehen könnte. Sie hat noch etw Compactes, und ein gewisses allgemeines Interesse an jüdischen Z ständen ist selbst bei den Indifferentesten vorhanden; es sind tüchti Kräfte dort und sie nehmen im Gemeindewesen eine angemessen Stellung ein. Alles dies ist in anderen Gemeinden nicht zu finden, und auch die Wohlhabenheit Frankfurt's ist mit in Anschlag zu bringen. Doch, wie gesagt, scheint mir für's Erste die Sache ruhig einzuschlafen. Unterdessen ist nun Stein, der gegen den Reformverein geschrieben, zum zweiten Rabbiner gewählt worden, es tritt hier ein neues Element in Frankfurt ein, das jedenfalls der Gährung eine weitere Nahrung giebt. Die dortigen Angelegenheiten werden mir recht interessant, wenn ich auch für den Augenblick kein be-

deutendes Resultat erwarte. — Die Angelegenheiten des Judenthums sind allerdings in eine seltsame Krisis getreten und das Schlimme ist, dass die heftige Reaction der gesunden Natur, die da allein Heilung bringen kann, sich noch nicht zeigt. Es kommt niemals zu einem heftigen, erschütternden, grossartigen, aber auch gesund machenden Kampfe, und fast können die Rabbiner jetzt ihn am wenigsten hervorrufen. Diese in ihrer schwierigen Stellung, die ihnen das Geringste auch noch erschwert, in ihrem nothwendigen Streben, des Einflusses auf die Gemüther nicht ganz verlustig zu werden, müssen mit vieler Vorsicht zu Werke gehen und selbst die Kühnen, die irgend einen speciellen Einfluss gerne einbüssen, wenn sie einen allgemeinen und grossartigen erwarten dürfen, sind durch hundert Dinge gehemmt. Ich gehöre, glaube ich, zu den Kühnen; unglücklicherweise bin ich noch nie in einer vom Staate garantirten Stellung gewesen, und so habe ich noch doppelte Fesseln umliegen, wenn ich meine Existenz, und von meiner Stellung als Rabbiner hängt doch im Grunde meine Wirksamkeit hauptsächlich mit ab, nicht compromittiren will, ohne doch mächtig mit fortzureissen. Wenn ich mir dennoch schmeichle, nicht nutzlos meine Kräfte anzustrengen, sowohl in Beziehung auf meine Gemeinde als auch auf's Allgemeine, so knüpfe ich auch daran die Hoffnung, dass mit dem allmählichen Fortschritte auch die Gelegenheit zu scharfem Hervortreten noch kommen werde. Da ist ein anderer Kühner, Holdheim! Der hat wirklich ein tüchtiges Buch geschrieben: „Die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe“, aber so faul sind noch unsere Verhältnisse, es irritirt nicht, es wirkt daher auch nicht. Weiter kenne ich keine Kühnen, obgleich manche wie z. B. Maier in Stuttgart in sehr geeigneter Stellung dafür sind. Doch gebe ich nichts verloren und zweifle nicht, dass es in nicht ferner Zeit losbrechen muss. Es gilt vorläufig noch nicht das Aufstellen, zuerst heisst es Wegräumen des Schutts; kommt es bei diesem ernsten Bemühen zum Bruche, zum Schisma, in Gottes Namen, dann wird sich auch von selbst etwas Festes bilden, aber man stelle uns nur zuerst keine Confession als Ziel hin.

54.

An M. A. Stern. Breslau, 11. Juni 1844.

Endlich bringt No. 22 des „Israeliten“ den Anfang einer Erörterung von Dir, die freilich gar sehr spät kommt, aber doch endlich

die Aussicht darbietet, dass Ihr nun beginnt, die Oeffentlichkeit einer von Euch ausgehenden Auseinandersetzung zu würdigen. Dies, sowie auch zum Theile der auf mich etwas hinschielende Inhalt Deines Schreibens ermahnt mich, meine lange verzögerte Antwort an Dich nun auch nicht lange zurückzuhalten. Dass sie so lange verzögert worden, hat in der Unbehaglichkeit seinen Grund, welche mir das Verhalten des Reformvereins und der Reformfreunde — oder mög sie benannt werden, wie sie wollen — verursacht hat. Wenn m mit einem grossen Plan hervortritt und ihn dann so in Stich läs sich in ein „verachtendes Schweigen“ zurückzieht, so zeigt man eb dass man ohne alles Bewusstsein das Unternehmen begonnen keine Kräfte hat, demselben zu dienen. Allein schlimmer als böse Wille ist der Mangel an Einsicht und an Kraft, wenn nicht moralisch, so doch in Bezug auf die Folgen. Das Einzige, Euch am Leben erhalten hat, waren die gegnerischen Schritte das Zusammentreffen der Wahl Stein's mit Eurem Auftreten. Orthodoxie ist trotz ihrem klugen Schritte, auch Freunde des Fort schritts mit in ihr Interesse zu ziehen, zu weit gegangen, sowohl den Gutachten selbst in dem beabsichtigten Ausstossen, als auch der Protestation gegen Stein, und so war doch noch ein Intere gegen die Orthodoxie geweckt, wenn auch nicht gerade für E Ich begreife wirklich nicht, wie man glauben kann, ohne das gebot einer bedeutenden literarischen Macht und ohne die Entwi lung eines unermüdlich geführten literarischen Angriffskampfes, Ansicht Beifall zu verschaffen, die mit solcher Entschiedenheit ge das Bestehende verstösst, die ihr Schiboleth in dem Aufgeben Brauches, der wenigstens bis jetzt als das Symbol des Judent von dem Volke betrachtet ward und der bloss durch Abrogirung Pentateuchs entfernt werden kann! Euer namenloser „Bar-Amit war doch wahrlich gar zu unbedeutend, um als ein Kämpe gel zu können. Und dennoch mochte ich freilich Eure Thatsache nic zu arg sinken lassen; ich habe auf Kahn — der sein Gutacht auch so abgegeben, dass es der Orthodoxie nicht gemundet hat und Holdheim so eingewirkt — der nun durch seine Schrift „üb die Beschneidung“ Euch einen schönen Dienst geleistet hat — u ausser der Mittheilung in Freund's Monatsschrift [ob. S. 167], die Du mir gar sehr als Indiskretion anzurechnen scheinst, die ich aber bis zum Augenblicke als ganz gerechtfertigt betrachte, da Du selbst eine auszügliche Mittheilung Deines Briefes verlangtest, ich alle Namen

zurückgelassen habe, auch die Auszüge aus anderen Briefen fortgesetzt hätte, wenn es mehr als abgerissene Notizen gewesen wären, habe ich den „Israeliten" in Eurem Sinne sehr unterstützt. Der Artikel „aus Preussen" in No. 9 S. 671, die Artikel „vom Rhein" und „aus Preussen" in No. 14 S. 108 ff., „vom Rhein" in No. 15 S. 116, „vom Main" in No. 16 S. 125 ff., der zweite Artikel „Frankfurt" in No. 19 S. 150 f. — abgerechnet mehrere auf Breslau bezügliche Artikel [1]) — sind, was Du als Mittheilung im Vertrauen betrachten mögest, von mir; was findet sich ausserdem in diesem Eurem Organ, wenn man etwa die von Hess herrührenden Aufsätze, die doch oft der Schärfe und der anregenden Kraft entbehren, abrechnet, noch ferner in Eurem Interesse geschrieben? Einige trockene, einige läppische Artikel aus Frankfurt, und bei solcher Kraftlosigkeit wollt Ihr mit den Rabbinern hadern, dass sie Nichts für Euch thun, dass sie Euch für Unbefugte erachten, da munkelt Ihr immer von Heuchelei und dergleichen?

55.

An Emilie Geiger in Carlsbad. Breslau, 13. August 1844.

Ich bin wieder einmal am Judenthume und an dessen gegenwärtigen Verhältnissen krank und kann mich trotz dem Fleisse, den ich meinen Arbeiten zuwende, nicht davon befreien. Es sind allerdings auch äusserliche Gegenstände, freilich ganz geringfügiger Art, welche die Stimmung erregen und ich mag es auch nicht verhehlen, dass Deine Abwesenheit mich darin bestärkt. Wenn Du da bist, so schmiegt sich mir doch das Leben in seinen Beziehungen, die ausser jenem geschichtlichen Processe des Judenthums — in welchem ich freilich nun einmal tief stecke — reich genug sind, liebend an, nun aber ist es ewig dieses Eine, das mich beschäftigt und dieses Eine, himmlischer Vater, welch ein Unerquickliches ist es! Und seine Kräfte, denen man vertraut, von denen man in sich die Ueberzeugung zu haben glaubt, sie würden wohl zu schöner Befruchtung beitragen können, auf Erweichung eines Steins verschwenden — dieser Gedanke hat in der That etwas Fürchterliches! Doch wozu diese Klagen?

---

[1]) [Solche s. das. No. 18—22 incl. 31. 32. Vgl. oben S. 116; andere Arbeiten im Israelit oben S. 126 A. 2, unten S. 187 A. 1; zwei grössere Arbeiten im Jahrg. 1846 No. 10, 11; 49, 50. Doch muss es anderer Gelegenheit vorbehalten bleiben, ein genaues Verzeichniss sämmtlicher Journalartikel G.'s zu geben.]

Der Standpunkt ist mir nun einmal im Leben angewiesen, ich kann ihn nicht verlassen und ich werde ihn nicht verlassen; es muss durchgerungen und durchgekämpft werden und am Ende ist doch das Streben nicht ganz fruchtlos, wenn auch die Erfolge gar zu winzig sind. Ja, wenn man nur frei heraustreten könnte, wenn man seinem eigenen Drange genügen dürfte! Aber dieses ewige Ducken und Bücken, Tasten und Laviren, das verzehrt alle Kraft, das raubt all Freudigkeit des Wirkens! Ich muss diesen Unmuth wieder einm in einem Aufsatz ausschütten, dann werde ich wieder geheilt sein erst musste ich ihn aber Dir bekennen, und Du wirst es mir nic übelnehmen, dass ich Dich mit diesen „Kindern meiner übeln Laun selbst im Bade nicht verschone. Du wirst auch nicht unruhig da über sein; Du weisst, das kommt und geht; freilich schlimm genu dass es so oft kommt und — kommen muss, dass die ganze Lag eine so verkrüppelte ist, dass dem Redlichen der Mund geknebe und die Brust zugeschnürt wird. Es bleibt Nichts übrig, als d Mund zu öffnen und sich freien Athem zu verschaffen.

56.

An Hn. David Honigmann in Berlin. Breslau, 23. Oktober 18

Die Literatur wird wieder lebendig; auf Börne's Briefe, mehr lieblich und witzig als kühn sind, folgen Freiligrath's g sinnungsvolle und Heine's Gassenjungenlieder und Walesrode neues Buch, das ich noch nicht gelesen habe, soll an Kühnheit un Witz diesen nichts nachgeben [1]). Auch das Leben sucht überall sei energische Kraft zu gewinnen, und dennoch stecken wir in faul Verhältnissen. Ach, diese nagen ganz besonders an unserem Geschick man zwingt uns nicht, man reizt und stachelt uns nicht, man läs uns laufen; es ist ein Zustand zum Verzweifeln. Wer giebt Eine Geduld zur Geduld?

Die Ankunft Fassel's [2]) war jedenfalls ein glückliches Intermezzo, das gar keine allgemeinere Absichten hatte, aber ein neues vermittelndes Element in die Betrachtung einführte, und so jener angeblichen orthodoxen Schroffheit einen harten Schlag versetzte. —

---

[1]) [Gemeint sind Börne's Nachgelassene Schriften, Mannheim 1844, Freiligrath's Glaubensbekenntniss, Mainz 1844, Heine's neue Gedichte, Hamburg 1844, L. Walesrode's Humor auf der Bank der Angeklagten, Mannheim 1844.]

[2]) [Der nach Breslau gekommen war, um Subscriptionen für ein von ihm herauszugebendes Werk zu sammeln.]

Meine Stellung zu Frankel in Dresden[1]) war wirklich ganz eigenthümlich und ich glaube, er bereut es fast, dass er sich durch mich überrumpeln und sich imponiren liess. Mit der vollsten Entschiedenheit seinen hierarchischen Anmassungen und seinem vorgeblichen Conservatismus entgegentretend, ihm seine gewaltsamen apologetischen Versuche als albern nachweisend, ihm den Glauben an seine Gläubigkeit erschütternd und ihm versichernd, dass kein Mensch das von ihm glaube, dass man ihm vielmehr eine Kenntniss des wahren Lebens abspreche, und er etwa bloss, um mich eines für uns anschaulichen Beispiels zu bedienen, Hinterhäuser[2]) kenne, trieb ich ihn aus der vornehmen Stellung heraus, welche er allerdings gar zu gern auch Anfangs gegen mich einnehmen mochte, und so standen wir bald recht gut.

Es sind ihm gewiss nach meinem Weggehen, wie er wohl meint, die besten Entgegnungen eingefallen, die auch in seiner Zeitschrift sich noch vernehmen lassen werden; ich werde dann auch nicht auf mich warten lassen. Ihm gegenüber ist Sachs offenbar bloss ein Schwätzer, der seine Befähigung, seine theologische Einsicht bis jetzt auch noch nicht im Geringsten kund gegeben. Schlagend bleibt vorläufig, dass die Herren sich noch nicht die Kraft zutrauen, in grösserer Zusammenkunft nach ihrer Richtung hin zu lenken, und das Gerede wird durch einige Rabbinerversammlungen bald praktisch gedämpft sein. Der nächsten werde ich mich jedenfalls tüchtig widmen, und sie soll für die religiöse Praxis von grösserer Bedeutung werden.

Von der Journalfehde der hiesigen jüdisch-theologischen Facultät unter sich[3]) wissen Sie wohl, sie wird gerade nicht sehr säuberlich geführt, doch war sie ein guter Abgangskanal für die schmutzige Behandlung ernsterer Angelegenheiten, und Studirende können sich schon einmal mit Koth bewerfen, ohne dass weiter etwas davon kleben bleibt.

57.

An D. Honigmann. Breslau, 19. März 1845.

Die neukatholische Bewegung, wenn ich sie auch mehr als eine Demonstration des allgemeinen Liberalismus gegen die Eingriffe

---

[1]) [Ueber die Reise dahin vgl. oben S. 131.]

[2]) [Name einer Strasse in Breslau, in der Nähe der Synagoge.]

[3]) [Streitigkeiten zwischen Landsberger, jetzt Rabbiner in Darmstadt, und Friedmann, jetzt Rabbiner in Mannheim, über Fassel.]

einer herrschsüchtigen Hierarchie in die individuelle Freiheit betrachte, denn als religiös-freisinnige Bewegung und innerlich-kirchliches ge- müthliches Bedürfniss — was jedoch nothwendig gleichfalls sich damit verknüpft — erfrischt jedenfalls die Geister und macht sie empfänglich für eine ungetrübte Auffassung der Religion, regt auch in anderen Confessionen Gedanken und Entschlüsse an, welche für edles Menschthum und Reinigung religiöser Formen fruchtbar sind. In dem Judenthume selbst bieten erfreuliche Erscheinungen diese Impulse von Aussen die Hand; **Holdheim's** drei neuesten Schrift dringen mit grösster Entschiedenheit bis zu den Endpunkten all Reform vor, und **Stern's** Vorlesungen scheinen in Berlin sich ei Eindruckes zu erfreuen, der trotz der flüchtigen Begeisterungsfähigk der Berliner und ihrer auf den Rausch bald folgenden Nüchternhe wohl benutzt, doch seiner Erfolge nicht entbehren mag und jed falls **Sachs** auf's Entschiedenste paralysirt, ja, da sie bei sein ersten Auftreten ihm allen Einfluss rauben, geradezu vernicht Wirklich scheint Stern diesen Eindruck fixiren zu wollen, wenn au die Faselei der Correspondenten von diesem Streben keinen recht Begriff zu geben geeignet ist. Wünschen möchte ich, dass sein Pl nicht auf die Begründung eines Schisma's geht, das im Judenthu namentlich unter den gegenwärtigen in's Gesammte eindringen von den Rabbinern angeregten, beförderten und begünstigten wegungen ebenso unberechtigt, wie eine wahre Umgestaltung splitternd und daher hemmend sein wird. Wenn er bloss da arbeitet, eine Art **Reformverein** in's Leben zu rufen, so lässt allerdings, wenn dieser seine Kräfte sowohl auf die Umgestalt des dortigen Gemeindewesens, als auch durch literarisches Wirken durch enge Verbindungen mit Reformfreunden an anderen Orten Erfrischung und Ausprägung eines gesunden Bewusstseins in gesammten Judenheit verwendet, weit Bedeutenderes erwarten. Ei Art der Wirksamkeit habe ich ihm selbst vorgeschlagen, und i hoffe, dass Sie meine Ansicht bei ihm unterstützen werden. Die i Juli wieder in Frankfurt zusammentretende Rabbinerversamml wird in Mitten dieser Bewegung gewiss bedeutend wirken, und we sie auch, was ich von vorn herein zugebe, nicht allen Anforderung der Gegenwart genügen kann, so wird sie doch **Thaten** hervorrufe die, wenn auch in geringerem Umfange, doch die Theorie in's Leb führen und so dieselbe aus endlosem Hin- und Herreden auf de festen Boden der Wirklichkeit stellen, und an entschiedenen Aeusse-

rungen wird es nicht fehlen. Aber es muss ihr auch an einem festen Hintergrunde in den Gemeinden nicht fehlen, damit sie das Bewusstsein dieser ausdrücke und nicht den Schein errege, in deren vorgeblichés Heiligthum voreilig entweihend einzudringen, das Frankel'sche Gerede vom „Volke" endlich schlagend zurückgewiesen werde; es müssen die Aengstlichen, die bloss mit fortgestossen werden, einen kräftigen Impuls von ausserhalb, d. h. aus der Mitte der Gemeinde, erhalten; es muss endlich die vollständigere Reform, die diesmal von der Versammlung noch nicht ausgehen kann, durch die Anforderungen höher gebildeter Gemeindeglieder wenigstens vertreten werden. Diese Zwecke werden erreicht, wenn Denkschriften eingereicht werden, welche eben das Bewusstsein dieses Theiles der Judenheit ausdrücken und danach zu bewirkende Umgestaltung fordern. Eine solche Betheiligung von Aussen an diesem wichtigen Institute wird demselben eine tiefergreifende Bedeutung und Wirksamkeit verleihen und ausserordentlich fördern; ich glaube, dass wir dadurch weit sicherer zu der Form des Schisma kommen, welche ich für allein heilsam betrachte, wonach sich die starren Stillstandsmänner von der rasch forteilenden Gesammtheit trennen müssen und als „Altjuden", die, weil ohne innere wie äussere Macht, in wenigen Geschlechtern vom Leben aufgezehrt werden, sich besonders constituiren. Ich werde von hier aus für die Ausarbeitung und Einreichung einer solchen Denkschrift, wenn auch mittelbar, wirken[1]), und werde Stern in Göttingen auffordern, in Frankfurt eine solche ebenfalls hervorzurufen. Wenn die drei grössten Gemeinden Deutschlands in solcher Weise auftreten, so kann der Erfolg nicht ausbleiben, und das Beispiel wird dann später weitverbreitete Nachahmung finden, es wird eine Klarheit in die Verhältnisse kommen, wie sie in der bisher noch vielen Rücksichten unterworfenen, weil von den Rabbinen geleiteten Literatur in diesem Gebiet noch nicht herrschen kann. Ich glaube, Ihnen meinen Plan hinlänglich klar und hoffentlich auch plausibel gemacht zu haben, und ich bitte Sie, mit Stern und meinem Freunde Berthold Auerbach, den Sie gewiss schon kennen, der wohl auch das Interesse an dem Geschicke des Judenthums und der Juden noch nicht verloren, denselben zu verwirklichen.

Hier geht's in unserm Kreise wieder ganz hübsch; wir haben jetzt wieder ziemlich eingreifende Liturgiereformen vorgenommen,

---

[1]) [Eine solche wurde eingereicht vgl. Protokolle II, 246—254. 278 f.]

unter denen hauptsächlich zu erwähnen ist die Abschaffung aller Stellen, welche den Wunsch nach Wiederherstellung des Opferdienstes ausdrücken, ferner die Einführung eines deutschen Gebetes anstatt des „Tal“ am ersten Pessach-Tage; wir wirken jedenfalls, wenn auch allmählich, doch mit keinen zu kleinen Schritten vorwärts. Die Gemeindeangelegenheiten bewegen sich unterdessen im Schwanke weiter. Diese Schwankungen aber dürfen auch das energische Vorwärtsdringen nicht hindern, das glücklicherweise in Betreff des Cult nicht von dem Vorstande als Vertreter der Gesammtgemeinde aus gehen hat. Sonst leben wir in alter Weise, nur dass die Geselligk zu viel Raum gewinnt, was freilich sein Angenehmes und Gut aber auch seine Schattenseiten hat. . . . .

Was hören Sie denn von der aus Zunz, Rubo und Muhr b stehenden ministeriellen Commission[1]? Dass mir jede Nachri darüber von höchster Wichtigkeit ist, brauche ich Ihnen wohl ni zu sagen.

58.

An Zunz. Breslau, 19. März 18

Während ich auf Nachrichten von Ihnen mit rechter Begi warte, mich darüber wundere, dass Sie mir nicht einmal den Empf des vierten Heftes meiner Zeitschrift anzeigen, wächst meine V wunderung noch mehr, wenn ich von mehreren Seiten erfahre, dass S Ihr Befremden über mein Stillschweigen gegen Sie äussern. Es m hier ein Missverständniss obwalten, das ich nicht errathen kann, ich aber jedenfalls durch Brechen eines weitern Stillschweigens mein seits zu beseitigen versuchen will. Vieles ist seit der Zeit, dass uns gegenseitig Nichts mittheilten, vorgegangen, Manches, das in Oeffentlichkeit gedrungen, Manches, das blossen Privatmittheilung angehört, und wie gut wäre es, wenn wieder einmal der mündli Austausch der Gedanken einen genügenden Aufschluss geben könn Man steht da aus ziemlicher Ferne einander beobachtend und schütt die Köpfe und wundert sich und — entfremdet sich auch zum Thei

[1] [Die Genannten hatten mit einem Ministerialbeamten vom 27. Februar 184 an über die jüdischen Angelegenheiten mehrere Conferenzen; ihr Gutachten, f den späteren Gesetzentwurf benutzt, wurde 9. Juni 1845 dem Ministerium über reicht; vgl. übrigens Zunz, Kurze Antworten auf Kultusfragen in: Gesammelte Schriften II, 204—221.]

während sicher ein offenes Gespräch die rechte Aufklärung gäbe. Ich bin überzeugt, wenn auch kein Wörtchen davon zu mir gedrungen ist, dass Sie manchmal die Stirne über mich gerunzelt haben, weiss ich auch nicht worüber, und ich will es nicht leugnen, dass ich auch manchmal ganz verdutzt dastand, als ich das Eine und das Andere von Ihnen erfuhr. Dieselbe zutrauliche Offenheit von Ihnen erwartend, und in der Voraussetzung, dass das freimüthige Wort Ihnen angenehmer ist als das versteckte, will ich auch ganz unumwunden aussprechen, was mich befremdet hat, nicht als wollte ich tadeln — weiss ich ja, dass bei Ihnen das Wort und die That aus einer gediegenen Gesinnung entspringt — aber um Aufklärung, um ein freundlich belehrendes Wort über Ihre Gründe bittend. Zuerst kam jener Aufsatz im Wiener Kalender [1]), die Fruchtbarkeit des Tefillinlegens erbaulich entwickelnd; ich habe Ihnen, wenn ich nicht irre, schon früher meine Verwunderung über diesen Aufsatz ausgedrückt. Dass eine jede Ceremonie eine tiefere Bedeutung aufnehmen kann, dass sie von einer solchen nicht ganz leer ist, ist ohne Zweifel: aber sollte diese, die auf eine falsche Erklärung von Bibelstellen sich stützend rein im Amuletunwesen ihre Anknüpfungspunkte hat, unserer ganzen Anschauungsweise, dem gebildeten und ästhetischen Sinne ganz fremd ist, wirklich fruchtbar werden können? Das Todte bleibt todt, der Geist, der ehedem darin war, wirkt in anderer Weise und unter anderen Formen fort; aber es selbst wieder wecken wollen ist ein vergebliches Bemühen und würde, wenn es Erfolg hätte, nur traurige geisttödtende und entsittlichende Folgen haben. — Darauf folgte das Gutachten über die Beschneidung [Ges. Schr. II, 191—203]. Ich war mit dem Reformverein nicht einverstanden; er war in seinem Streben nicht klar, in seinen Aeusserungen nicht redlich genug, und statt auf besonnenem Wege für die Gesammtheit nicht in so raschen Sprüngen zu wirken, griff er mit der Beschneidung Dasjenige an, was immer noch als Grundnerv des Judenthums betrachtet wurde, dessen er aber nicht Wort haben wollte, sonst jedoch die Dinge müssig angaffend. Allein mit solcher Entschiedenheit für die Beschneidung Partei zu nehmen, weil sie stets in so grossem Ansehen stand und noch stehet, ich muss gestehen, das vermag ich nicht. Sie verbleibt ein barbarisch blutiger Akt, der den Vater mit Angst erfüllt, die Wöchnerin in krankhafte Spannung versetzt, und das

---

[1]) [Gesammelte Schriften II, 172—177.]

Opferbewusstsein, das sonst dem Akte eine Weihe gab, ist doch nun einmal bei uns geschwunden, wie es denn, als ein rohes auch keine Befestigung verdient. Mag immerhin das religiöse Gefühl mit allen Fasern sich ehedem daran angeklammert haben, jetzt hat sie zu ihren Stützen bloss Gewohnheit und Furcht, denen wir doch keine Tempel errichten wollen. Und die Stellung, die Sie überhaupt den Reformen gegenüber einnehmen! Sicher wird in der Praxis bloss allmählich das Abgelebte auch entfernt werden können, die Reform hat auch nicht genug gethan, wenn sie bloss wegräumt und nicht vielmehr den höhern, thatkräftigen, der Idee sich hingebenden Sinn anregt; aber wahrlich, sie irrt und wirkt nur nachtheilig, wenn sie mit morschen Bautrümmern das Gebäude herstellen will, wenn Begriffe die aus der allgemeinen Auffassung der Zeit gewichen sind, weil sie im frühern jüdischen Bewusstsein lebendig waren, noch jetzt ihre Geltung behalten und neue Früchte hervorbringen sollen. Und die Literatur, welche die Prinzipien erwägt, den Geist wecken und vorbereiten will für das erwachende Leben, sie wird auch immer Forderungen stellen, welche der möglichen Verwirklichung in der Gegenwart vorauseilen, soll sie nicht eine Dienerin des Bestehenden sein; warum also die Bitterkeit gegen das scharf einschneidende Wort, das doch in unseren kranken Verhältnissen so höchst nothwendig ist; warum nicht lieber den Muth des Mannes achten, der den Verdächtigungen und Kränkungen sich aussetzt, um der Wahrheit — mindestens wie er sie auffasst — die Ehre zu geben? Ich bekenne es Ihnen, ich liebe Holdheim innig, wenn ich auch nicht jede seiner Behauptungen unterschreiben, nicht jedes Verfahren für zeitgemäss halten kann; ich liebe ihn, weil ich in jedem Worte den Eifer einer redlichen Ueberzeugung, der höhern sittlichen Anschauung erkenne. Und Sie mit Ihrer Geistesfrische sollten sich mit einem Male gegen das wogende Geistesleben abstumpfen, Sie sollten in der Vergangenheit nicht lediglich die Geschichte des Geistes, sondern auch die Norm für unsere geistige Thätigkeit erkennen? Es war dies eine Erscheinung, die mich tief schmerzte; ich beklagte den Verlust eines Mannes für das immer kräftiger sich regende Streben, eines Mannes wie Zunz, ich beklagte die Möglichkeit, dass auch der frischeste Geist zu einer gewissen Zeit sich abschliesse, mir bangte, offen gestanden, vor mir selbst. Und nun kamen noch Privatnachrichten hinzu, Sie hätten mit einem Male streng koschere Wirthschaft eingeführt und was daran hängt. Ich ehre Rücksichten, die man im

Leben zu beobachten hat, und würde, wenn Sie dies etwa in Ihrer Stellung als Seminardirector, unter den Verhältnissen, wie sie nun einmal sind, für angemessen erachteten, nichts Befremdliches darin finden; aber es wurde hinzugefügt, Sie hielten dies prinzipiell, nicht wegen Ihrer Stellung nothwendig, man müsse einziehen, sich an das Bestehende anklammern und dgl. Da kann ich mich nun freilich nicht wieder hineinfinden. Gerade jene Speisegesetze sind so etwas durchaus Geistloses, dabei das gesellige Leben so sehr beeinträchtigend, und wahrlich die innige Menschenverbrüderung geht doch nun einmal über die Auffrischung eines separatistischen, sehr gebleichten und sehr zweifelhaften religiösen Gefühles, — dass ich Allem mehr Werth beilegen könnte als diesem von der Mikrologie bis zum Wahnwitze ausgebildeten Zweige der rabbinischen gesetzlichen Praxis. Da stehe ich nun, mich selbst fragend: kann wirklich Zunz dadurch zu nützen glauben, kann er meinen, dass auf diesem Wege ein gesundes, Geist und Gesinnung weckendes, Thaten förderndes Judenthum, das dann auch natürlich ein wahrhaftes Menschthum in sich schliesse, erzielt werde? Aber ich frage und frage, und soviel ich mir Ansichten nach verschiedenen Richtungen hin zu entwickeln suche, ich finde keine genügende Antwort.

Gottlob! es ist vom Herzen! Es hat mich gedrückt und gequält, bis ich Ihnen selbst gesagt habe, was mich ängstigt. Wenn Sie noch die Gefühle gegen mich hegen, die Sie mir in Berlin gezeigt und die auch in Ihren Briefen angedeutet waren, so werde ich eine Antwort von Ihnen erhalten. — Uebrigens höre ich, dass wir uns bald eines Werkes von Ihnen erfreuen werden; ich werde ruhig mit dem Publikum warten und weiss, dass wir jedenfalls etwas Gediegenes erhalten werden. Eine andere Nachricht, die ich zuerst durch ein Privatschreiben erhielt und die durch die D. A. Z. bestätigt wird, berichtet, dass Sie in Verbindung mit Rubo und Muhr im Auftrage des Ministers Eichhorn oder gar unter Vorsitz des GR. Brüggemann einen Entwurf über Cultusangelegenheiten auszuarbeiten haben [oben S. 180]. Die Sache ist an sich erfreulich, nur müssen andere Gemeinden des Staates es sicher bedauern, wenn sie ganz übergangen werden. Gefallen lassen wird man sich freilich heutigen Tages Nichts, und die Bitte, uns keine Fesseln anlegen zu wollen, die wir unter keinen Umständen dulden werden, ist gewiss eine gerechte. Ob Sie die Discretion nicht überschreiten, wenn Sie mir etwas Näheres über die Angelegenheit mittheilen, kann ich freilich nicht sagen; dass Sie aber

bei meinem Interesse daran mir durch irgend welche Mittheilung einen grossen Dienst erweisen würden, brauche ich kaum zu sagen.
Und nun genug für heute! Weiss ich ja nicht, ob dieses Schreiben eine Antwort erhält oder — ad acta gelegt wird. Ihrer Frau Gemahlin wollen Sie mich bestens empfehlen, sie bleibt doch meine Freundin, wenn sie auch streng darauf sieht, dass das milchige Messer nicht das fleischige Tischtuch berührt und selbst wenn si die Haube bis zur Nase rückte. Wir sind übrigens milchig und fleischig, Gottlob, gesund, uns schmeckt das koschere Mittag- und Abendessen, und kurz wir befinden uns wohl als gebenschte jiddische Kinder. So soll es ganz Jisroel ergehn und bifrat Machas 'im ischtau ha-zenuoh, omen! [1])

59.

Zunz an Geiger. Berlin, 4. Mai 18..

Aus Ihrem Schreiben vom 19. März d. J. habe ich mit Vergnügen erseh... dass Sie mich nicht vergessen haben, aber dass Sie es bedauern, dass ich ste... geblieben, rückwärts gegangen u. s. w. Nun, wenn Sie mich nur nicht in Verda... haben, ich hätte mich für einige hundert Thaler verkauft, wie gewisse Frankfur... sagen oder drucken — da ich Nichts lese, so weiss ich es nicht genau — so ... ich getröstet. Für das Unglück des Stillstandes kann ich Nichts und werde ... mich sehr freuen, wenn Andere mit ihren Angriffen auf das Judenthum und ... Alles, was mir von je her theuer war — meine Schriften seit 1817 sind die ... widerleglichen Zeugen — der Menschheit und den Juden wirklich etwas, um ... es sich lohnt, erringen. Eine Rabbiner-Hierarchie verabscheue ich, eine Refo... mit milchdingen Paragraphen verachte ich, einen Angriff auf das wehrlose Jude... thum aus einem antireligiösen Standpunkt überlasse ich Denen, die sich da... gefallen. Die Norm für das Religiöse kann nur das Religiöse, das Gemeingülti... und in lebendiger Ueberlieferung Hochgehaltene sein: aber dem höher gebildet... Geiste (Maimonides, Aben Esra, Mendelssohn) ist es gegeben, auf dieser Grundla... zu bauen. Uns müssen wir reformiren, nicht die Religion: Bestehende Missbräuch... nach Aussen wie im Innern, haben wir anzugreifen, nicht ein ererbtes Heiligthum... Das Geschrei gegen Thalmud ist bereits die Stellung des Apostaten.

Sie sehen, ich stimme weder mit Holdheim, noch mit den beiden Stern... vielleicht auch nicht mit Ihnen. Ueber das ganze oder zerbrochene Israel hatten wir schon vor 6 Jahren mündlich gestritten; dass die Zeitrichtungen diese Diverge... schärfer gezeichnet und in den Vordergrund gestellt — dafür können weder Sie noch ich. Man bedaure mich, aber wer mich verdächtigt, ist selber ein Lump.

In diesen mir fast mit Gewalt abgedrungenen Erklärungen, die allerdings auf dem Papier kurz aber schneidend werden, liegt mit ein Grund meines Stillschweigens...

---

[1]) [bifrat u. s. w. = besonders in der Krone seiner Gelehrsamkeit (d. h. Zunz) mit Ihrer frommen Frau. Amen; machas = מכ״ת = מעלת כבוד תורתו.]

Aber nun sei genug von diesen Dingen gesprochen und verhandelt. Mich ziehet die Wissenschaft immer mehr an, je mehr um mich her Thorheiten gemacht werden, Narrheiten, die uns erniedrigen und Nichts einbringen. Schreiben Sie mir lieber von Dingen, über die wir uns in früherer Zeit unterhalten.

In 2 Tagen ist eine Sonnenfinsterniss, 2 Tage nachher Generalversammlung der Reformer hierselbst und 2 Tage darauf wird wohl in der Synagoge gegen sie gepredigt werden — was ich, sub rosa bemerkt, nicht thun würde, wenigstens milder. Uebrigens danke ich für Ihren offenen Tadel, und ich bin an Aufrichtigkeit nichts schuldig geblieben.

Grüssen Sie mir Ihre werthe Frau; die meinige empfiehlt sich Ihnen beiderseitig, und nun ist genug geeifert, und es schliesst mit alter Freundschaft der Ihrige.

60.

An Zunz. Breslau, 25. Juni 1845.

Sie haben auf meine gewiss freundlichen, wenn auch entschiedenen, Bemerkungen etwas ärgerlich, auf meine das Einzelne, Greifbare berührenden Aeusserungen ziemlich in allgemeinen, sehr schwebenden — wenn ich mich Ihres Ausdruckes bedienen wollte, milchdingen — Sätzen geantwortet, allein Sie haben geantwortet und Dies freut mich doch als ein Zeichen, dass Ihre Freundschaft Ihren Widerwillen gegen gewisse Ansichten und Bestrebungen überwiegt. Sie können sich wohl selbst denken, dass ich gegen viele Ihrer Sätze Vieles einzuwenden habe; ich könnte sagen, dass ein Bedürfniss, wenn es auch noch nicht den rechten Ausdruck gefunden und sich noch in etwas unklaren Ausdrücken bewegt, doch die Beachtung des Einsichtsvollen verdient, dessen, welcher von Geschichte einen Begriff hat, und nicht immer alsbald etwas Fertiges haben will, ich könnte sagen, dass Altehrwürdiges nicht immer Lebendiges ist und eher in ein archäologisches Museum als in eine Baumschule gehört, ich könnte endlich sagen, dass die Behauptung, der Widerwille gegen den Thalmud verrathe den Standpunkt des Apostaten, selbst wenn sie von einem Zunz ausgehe, etwas sehr hart an das Barocke anstreife, auch die Furcht vor einer Rabbiner-Hierarchie möchte ich im Munde eines klarblickenden Mannes im höchsten Grade seltsam finden, eines Mannes, der doch wohl einsehen muss, dass Fragen, bei denen es auf praktische Verwirklichung ankommt, auch von Männern der Praxis discutirt werden müssen. Jedoch ich sage Nichts und finde Nichts; will ich ja nicht mit Ihnen streiten, und ist ja die briefliche Mittheilung zu einer Verständigung über so tief eingreifende Fragen von so weitem Umfange an und für sich sehr schwer, um so mehr bei Ihrer grossen

Kürze. Genug, ich habe es für meine Pflicht gehalten, mich einmal über diese Angelegenheiten auszusprechen,. da sie mir doch noch immer wichtiger als die reine Wissenschaft und die Gelehrsamkeit sind; nun aber bleibe es auf mündliche Aussprache verschoben und meinetwegen ganz und gar beseitigt! Hoffentlich werde ich Sie in der ersten Hälfte des August bei meiner Rückkehr von der Hierarchenversammlung, mit der ich aber noch sehr unhierarchische Zwecke verbinde [ob. S. 119, 131], in Berlin sehen; ich freue mich sehr, Sie und die Ihrigen wieder zu sehen.

61.

An Zunz. Breslau, 26. December 1845

Mein kurzer Aufenthalt in Berlin trug zu meinem Bedauern nicht dazu bei, eine Verständigung zwischen uns zu erzielen, und die Divergenzen werden immer schärfer. . . .

Zu meinem herzlichen Bedauern haben auch Sie in Ihrem neusten Werke[1]) sich von jener Bitterkeit nicht fern gehalten und überhaupt mit einem nicht bloss gelehrten, sondern auch mit einem gewissen parteiischen Eifer die Schattenseiten der jüdischen Literaturgeschichte mit einem Nimbus umgeben, der seine Wirkung auf die Gegenwart üben soll. Ich achte eine jede Geistesthätigkeit, ich ehre den Träger und weiss diese wohl zu bedauern und zu entschuldigen, wenn sie durch Druck und Elend selbst in ihrem geistigen Aufschwunge gehemmt in ihren Geistesarbeiten fortkriechen müssen; aber die dumpfen Regionen, in denen sie zu verweilen die Barbarei zwängt, kann ich doch darum nicht als die Höhepunkte erkennen, denen auch wir entgegenzustreben haben. Mit aller Achtung daher vor der grossen Gelehrsamkeit, welche in Ihrem Buche sich entfaltet, entbehrt es für mich des erfreulichen Eindruckes, den frische Arbeiten auf mich machen, und die Versenkung in die Masse des Stoffes kann mir nicht den höheren freien Geist ersetzen, der über demselben walten soll. Ich bin Ihnen gegenüber ganz offen, weil Dies in meinem Wesen liegt, weil eine lange Freundschaft mich dazu drängt und weil ich nicht gerne dem Publikum das sagen will, was ich nicht zuvor Ihnen selbst gesagt. Dass nämlich ein Buch, durch dessen noch so verschiedene Theile ein und derselbe geharnischte Gedanke durchzieht, jene Unzufriedenheit mit den Bestrebungen der Gegenwart,

---

[1]) [Zur Geschichte und Literatur. I. Band. Berlin 1845.]

ine Aufforderung, sich in das Detail des Corporativen — wie Sie es nennen: des Nationalen — zu versenken und vor den frischen Strömungen des allgemeinen fortschreitenden Geistes sich zu bewahren — dass ein solches Buch mich zu einer Recension herausfordern werde, konnten Sie wohl denken, und ich habe um so weniger Anstand genommen, dieser Herausforderung nachzukommen, als Ihr Name und Ihre Leistung die Pflicht auferlegen, nicht mit Stillschweigen darüber hinzugehen. Ich habe einen ersten Artikel bereits dem „Israeliten“ zugesandt [1]), und dass in diesem bei aller Anerkennung Ihrer grossen Verdienste meine Ansicht auch mit aller Schärfe sich aussprechen muss, werden Sie mir hoffentlich nicht verargen. Es ist dies in den Bewegungen der Zeit für mich das Betrübendste, auch Männern entgegentreten zu müssen, welchen man so gern bloss seine Verehrung und Liebe beweisen möchte. Allein auch dieser Kelch muss geleert werden; dennoch aber hoffe ich, dass Ihr persönliches Wohlwollen gegen mich nicht abnehmen werde, wenn wir auch hie und da in zwei entgegenstehenden Reihen uns befinden sollten. Dies Ihnen zu sagen, dazu drängte es mich; mögen Sie es mit gleicher Freundlichkeit aufnehmen, wie es gegeben worden!

Möge der höhere Geistesfriede in den Kämpfen nimmer fehlen und jener edle Sinn aus diesem hervorgehen, der doch allein das Streben jedes Aufrichtigen sein kann.

62.

An Jakob Auerbach. Breslau, 13. Januar 1846.

Dass Ihnen meine „Lesestücke“ [oben S. 126] gefallen, freut mich sehr; ich bin fest überzeugt, dass das Büchlein mit seiner Auffassungs- und Behandlungsweise durchdringen wird, trotz aller Chikanen. Für Ihren wohlgemeinten und guten Rath sage ich Ihnen meinen besten Dank; allein ich habe zweierlei dabei zu bemerken. Erstens scheint mir aus demselben hervorzugehen, dass Sie sich doch durch Grätz verführen liessen und wirklich Unrichtigkeiten vermuthen, wo bloss Verdrehungen und Frechheiten seinerseits vorliegen. Gerade weil ich wohl glauben musste, dass sein Blendwerk nicht spurlos sei, habe ich die harte Aufgabe einer Antikritik ganz

---

[1]) [Die Besprechung — drei Artikel — steht im Literaturblatt 1846, Beilage zum Israeliten S. 2—8. 65—72. 78—82.]

gegen meine sonstige Gewohnheit — übernommen. Nun aber —
und das ist das Zweite — weiss ich sehr wohl, dass ich nicht un-
fehlbar bin, aber was lässt sich bei solchen Dingen thun? Wie kann
man mit einem Andern zusammen arbeiten? Bei Gegenständen
solchen Details, wo Stellen nachgesehen werden müssen, nützt nicht
einmal das Vorlesen. Mögen diese hämischen, nichtsnutzigen Ge-
sellen übrigens nur eine kurze Weile sich aufblähen, sie werd
schon tüchtig auf die Finger geklopft bekommen. Für meine Pers
lache ich natürlich zu solchen, wie zu anderen Schmähungen. —
Wenn Jost bedauert, dass ich so viel Geist an Recensionen un
Brochüren verschwende und nicht lieber ein tüchtiges Werk schreib
so möge er bedenken, dass die Bewegung, in deren Mitte ich steh
mir ebensowenig ein Stillschweigen gestattet, wie die vielfache Be
schäftigung mir noch nicht die Musse zu meinen grösseren Werk
gönnt. Besser daher, man schreibt einzelnes Gute, als gar Nicht
Von Jost's neuer Geschichte habe ich noch immer Nichts geles
aber Geist und Charakter fürchte ich nach den letzten Präcedenz
nicht zu finden. Eine Encyklopädie der jüdischen Theologie, ja dar
dachte ich schon lange; abgesehen von der Schwierigkeit des Unte
nehmens kommt einem hierbei, wie bei anderen Arbeiten noch imm
die biblische Kritik in den Weg, um die man wie um einen heis
Brei herumgehen muss. Wenn wir nur erst einmal mit dem Thalm
fertig wären, dann sollte die Kritik der Bibel, freilich mit ga
anderer Achtung, daran kommen; erst weg mit den Verhauen, d
eigentliche Gebäude wollen wir uns dann schon wohnlich machen.

Für die kommende Rabbiner-Versammlung habe ich die best
Hoffnungen; an das Geschmier werden Sie sich hoffentlich nic
kehren.

63.

Einem wohllöbl. Obervorstehercollegium   Breslau, 19. März 1846.

beehre ich mich anzuzeigen, dass, nachdem ich die schriftliche Ein-
ladung der Reformgenossenschaft in Berlin, bei ihrem Gottesdienste
an den ersten Osterfesttagen die Predigt zu übernehmen, abgelehnt
hatte, zwei von deren Verwaltungsmitgliedern, und zwar die Herren
Adolph Maier und A. Rebenstein, sich persönlich hierher be-
geben haben, um mir den Antrag zu stellen, das Amt als Geistlicher

bei ihnen zu übernehmen. Ich habe diesen Antrag, welchen die genannten Herren mir am 16. und 17. überbrachten und mit vielfachen Gründen unterstützten, zwar nicht angenommen, aber doch nicht geradezu abgelehnt, sondern mir Bedenkzeit ausgebeten bis zur Beendigung der diesjährigen Versammlung der deutschen Rabbiner, d. h. bis nach Verlauf des Monats Juli, indem ich erklärt habe, meine hiesige Stellung bloss dann aufgeben zu können, wenn ich die Ueberzeugung gewonnen haben sollte, dass mir in ihr eine Wirksamkeit in meinem Sinne unmöglich werden sollte.

Indem ich hiermit eine Thatsache berichtet habe, kann ich es zugleich einem wohllöblichen Collegium nicht verschweigen, dass mir namentlich in der letzten Zeit eine gedeihliche Wirksamkeit gar sehr erschwert worden ist, und dass dieser Umstand es gerade ist, der mich verhindert hat, den Antrag ganz und gar abzulehnen. Mein Wirken im Judenthum habe ich immer so aufgefasst, dass es nicht genüge, mit einigen kleinen Flickversuchen hier und da auszubessern und Schäden zu übertünchen, sondern ich habe es erkannt, dass das gegenwärtige Geschlecht aus der alten, durch eine lange Reihe für die Juden so trüber Jahrhunderte missgestalteten Form des Judenthums herausgewachsen ist; diese bestehende Form steht daher ausserhalb der Juden, sie ist nicht mehr deren religiöses Lebenselement. Die Einen, und das ist eine geringe Anzahl, halten wohl noch fest an derselben, aber ohne dass sie von derselben innerlich durchdrungen werden, sie ist ihnen ein Gegenstand der Gewohnheit und Furcht; die Anderen kümmern sich gar nicht um sie, lassen sie vielmehr ganz gleichgültig neben sich liegen. Dieser Zustand unheilbringender Verwirrung, der vollsten Lügenhaftigkeit, der alle Wahrhaftigkeit und Sittlichkeit untergraben muss, kann dem Manne, welcher in der Religion eine wahre Lebensmacht sieht, in ihren Institutionen Mittel zur Stärkung und Erhebung erblickt, nur tief betrübend sein, und ich gestehe, dass die Erwägung dieser Verhältnisse im Judenthum mir nur zu oft den schwersten Kummer bereitet. Meine Kräfte der Heilung dieses Schadens zu weihen, darin erkenne ich meine Aufgabe. Aber nur zwei Arten der Heilung giebt es: entweder das Volk muss wieder zur Anschauung und der religiösen Form erzogen werden, aus der es sich herausgelebt hat, oder das Judenthum muss alle überlebten Gestaltungen aufgeben, und, entkleidet von allen ehemaligen nationalen Elementen, befreit von allen Schranken, welche Zeiten des Druckes um es gezogen

haben, in seiner ewigen Wahrheit, in seinen erhabenen Lehren und in seinem Aufrufe an die Menschheit zur Heiligung des Lebens rein auftreten. Die erstere Art ist ebenso unmöglich wie unberechtigt; was der Geist der Geschichte, in welcher Gott sich gleichfalls offenbart, hinweggeräumt und begraben hat, das kann kein menschlicher Witz mehr erwecken und beleben. Es bleibt der zweite Weg, und der war es, den ich vom Beginne meiner Wirksamkeit an betreten habe; ich habe stets mit der vollsten Entschiedenheit auf den wunden Fleck in unseren gegenwärtigen religiösen Verhältnissen hingewiesen, ich habe mich nie mit jenen Einzelheiten begnügt, die eine zeitweilige Neugier befriedigen, durch den Schein von Belebung eine kurze Zeit anziehen können. Ich glaube dabei stets mit jener Umsicht verfahren zu sein, die dem Manne des praktischen Lebens ziemt; ich habe nicht überstürmt, aber ich habe geweckt und gerufen, und meine Stimme ist Gottlob nicht unnütz verhallt. Manches ist auch hier geschehen und der gänzlichen Erkaltung ist vorgebeugt worden. Aber die Zeit pocht immer ernster und dringender, der Geist hat sich wieder in jene Gedanken des inneren Menschen versenkt, und auch den denkenden Juden treibt es, aus seiner Zwitterhaftigkeit herauszukommen. Da muss der Mann des Berufs sicherlich auch erregt und freudig eingreifen, und mit verdoppeltem Eifer habe ich nun auf die Aufgabe der Gegenwart aufmerksam gemacht. Da zeigt es sich aber leider, wie verderblich unsere bereits in Fäulniss übergehenden Verhältnisse gewirkt haben; nicht bloss die Gewohnheit und das Vorurtheil, sondern auch die Unklarheit und Unentschiedenheit kämpfen mächtig gegen ein solches ernstes Verfahren an. Den Meisten ist die Religion nicht das tiefste und heiligste Lebenselement, nicht eine lebendige Ueberzeugung, die sie freudig bekennen und die sie auch in allen Institutionen verwirklicht sehen wollen, nein, sie ist ihnen ein Gegenstand diplomatischer Kunst geworden, über den sie klug hin und her accordiren. Den Mann, welcher in wahrer religiöser Ueberzeugung sein eigenstes Wesen und seinen Beruf erkennt, muss ein solches Treiben wahrhaft anekeln, wie man vornehm Religion, etwas, aber ja nicht zu viel, zugestutzt für Andere will, sich selbst darüber hoch erhaben dünkt; in jener Kühle, in jener Abgestumpftheit für ein warmes religiöses Wesen, das man so leichten Kaufes dahin giebt, erblicke ich einen schlimmeren Feind, als in dem Irrthum und dem Aberglauben. Dieser schlimmere Geist ist in unserer Gemeinde entstanden. Seit der Zeit, dass man ernstlich

das Werk der Wiederbelebung begonnen hat, namentlich seit man an die Läuterung des Gottesdienstes zu gehen angefangen, seit dem 1. Oktober 1844, ist nicht etwa von Seiten Bigotter, sondern gerade von Männern, denen eine bessere Erkenntniss zuzutrauen ist, ein Widerstand erhoben worden, der mein Wirken mächtig hemmt. Meine Aufgabe, die Keime der ernsten, männlichen Ueberzeugungstreue zu pflegen, ward mir oft verkümmert: als ich in der Erklärung einiger Gemeinde-Mitglieder, welche es aussprachen, dass der Zwiespalt zwischen dem Leben und dem Bekenntnisse aufgehoben werden müsse, und Anträge in diesem Sinne an die Rabbiner-Versammlung stellen zu wollen erklärten [vgl. oben S. 116 fg.], einen Beweis von Biederkeit erblickte, ohne die volle Ausführbarkeit ihrer Anträge auszusprechen, fand man darin eine Apostasie; als ich das Gebet in deutscher Sprache für wünschenswerth erklärte [s. oben S. 119], ohne die Einführung eines ganz deutschen Gottesdienstes mit Rücksicht auf die Stimmung in den Gemeinden für rathsam zu erachten, erhob man darüber grosse Klage, und man glaubte sogar, meiner Wirksamkeit geradezu einen Riegel vorschieben zu müssen durch die Beigesellung eines Collegen [ob. S. 113], den ich achte und ehre, der aber bloss in der Absicht geworben werden sollte, damit er mir als Hemmschuh diene. Meine Stellung ist dadurch eine derartige geworden, dass ich nicht mehr mit der vollen Freudigkeit, mit der nothwendigen Unbefangenheit mein Streben verfolgen kann. Bei jedem Schritte sehe ich scheu umher, zagend nicht für mich, sondern für die Möglichkeit eines weiteren gedeihlichen Wirkens, ich erblicke vielfältige Bemühungen, das Vertrauen der Gemeinde zu mir zu untergraben, und wahrlich vor einer solchen Zukunft bangt mir; ein Wirken ohne Einfluss, eine Stellung ohne ehrenhafte Anerkennung haben für mich keinen Reiz. Dahin soll es nimmer kommen, dass ich meinen innersten Beruf verleugne oder ohne Wirksamkeit dahinsieche.

Dieses eben ist es, was mich drückt und quält, es Ihnen ungeschminkt darzulegen, dazu trieb es mich, und ich ergriff gern die Gelegenheit, mich darüber offen auszusprechen. Das Verhältniss zwischen der Gemeinde und mir muss offen und klar sein; nur dann ist eine segensvolle Wechselswirkung möglich.

Wollen Sie, hochgeehrteste Herren, in diesem Sinne mein Schreiben wohlwollend aufnehmen; die freundliche Anerkennung eines wohllöblichen Collegiums war stets meine schönste Freude, möge sie mir nimmer entgehen.

64.

An Jakob Auerbach. Hirschberg, 16. Sept. 1846.

Der Lärm und Skandal scheint von Frankfurt aus nicht abgenommen zu haben; ob mein Artikel in der D. A. Z. und mein Brochürchen[1]) etwas gewirkt haben, weiss ich nicht. Stein glaubt freilich nun einmal den Kampf durchmachen zu müssen und sich theilweise darin zu gefallen, gegen die Radicalen aufzutreten; hier gehen wir nun auseinander, ich will sie beruhigen, aber nicht reizen und hinauswerfen, wie dies S. Adler in dem Gegenproteste, welchen er von seinem Vorstande schreiben lässt, thut. Mir ist dieser Sturm, insofern er nur nicht das Institut der Rabbiner-Versammlung sprengt, gar nicht unlieb, indem er wieder ein wenig drängt und schlotternde Aengstlichkeit, die eine Zeit lang die Gemüther beherrscht hat, überwältigt; dass die Rabbiner-Versammlungen und deren Mitglieder eine Zeit lang als orthodox verschrieen werden, ist kein grosses Unglück. — Holdheim wird wahrscheinlich die Stelle in Berlin annehmen; das giebt eine neue Phase, und wir wollen die Folgen abwarten. Wie wird es denn mit Mannheim werden?

65.

An Jakob Auerbach. Breslau, 12. November 184[illegible]

Also noch immer Lärm im Lande! Ich möchte nur einmal dort sein, ich wollte die thatlosen Worthelden heruntermachen, dass sie sich schön umsehen, sich schämen sollten ihrer Poltronerie, ihrer Prahlhanserei, und geschenkt ist es den Herren auch nicht. — Holdheim's Stellung bei der 4. Rabbiner-Versammlung wird freilich keine ganz leichte sein, und ich conferire auch darüber bereits mit ihm[2]); ja, seine Anwesenheit wird bei den Verhandlungen delicate Fragen auf die Tagesordnung bringen. Aber thut nichts, sie muss durch Dick und Dünn. — Ueber die Zukunft mache ich mir keine Sorgen, ich weiss, sie muss gut werden, und erkenne ich auch die guten Erfolge des Rumors an, welcher gegen die Rabbiner-Versammlungen

---

[1]) [Der erstere nicht mehr aufzufinden; über die Brochüre oben S. 121; Aufenthalt in Hirschberg S. 131.]

[2]) [Leider ist von dem Briefwechsel mit Holdheim Nichts erhalten.]

gemacht wird, wenn ich ihn auch aus voller Ueberzeugung und entschieden bekämpfe. —

Berthold [Auerbach] ist seit dem 30. v. M. Abends hier, er gefällt sich sehr hier, und ich knüpfe Hoffnungen mancherlei Art an diesen seinen Aufenthalt. Er wird vielfach gefeiert und ist ein ganz prächtiger Mensch. Ich gehe viel mit ihm um, wie ihm denn mein Haus doch noch immer das wohnlichste bleibt, und Sie wissen, dass es ein solches ist. Da habe ich Ihnen auch genug über mein häusliches Leben gesagt. Meine liebe Frau befindet sich, gemäss den Umständen, wohl, und die Zukunft legen wir vertrauensvoll in Gottes Hand. Was uns das Ende oder der Anfang des Jahres bringen wird, wir warten es ruhig ab. Möge Gott seinen Beistand uns nicht versagen! — Morgen über acht Tagen beginne ich zwei Vorlesungen, in je zwei wöchentlichen Stunden, über nachthalmudische jüdische Geschichte und Fortsetzung über Mischnah. Zu thun habe ich genug, aber ich bin rüstig und heiter.

66.

An Jakob Auerbach. Breslau, 30. Juni 1847.

Ich dachte mich heute auf der Reise zu Ihnen zu befinden, damit wir gemeinschaftlich in Mannheim „tagen" können; allein es ist anders gekommen. Ist mir dies auch unangenehm, halte ich es auch in vielfacher Beziehung für nachtheilig, so würde doch weiter an einem solchen Aufschube nicht sehr viel liegen, wenn nicht der Ausschuss sich auf eine so seltsame Weise dabei benähme . . . Wenn ich nicht früher geschrieben, so liegt dies daran, dass ich wirklich ungemein beschäftigt bin und daher Briefe lange aufschiebe; ausser amtlicher und literarischer Thätigkeit kamen dazu noch allgemein-preussische und jüdisch-preussische Verhältnisse, die mir viel Zeit raubten und noch rauben. Wenn ich sage „rauben", so will ich damit nicht sagen, dass sie nicht darauf besser angewendet sei als auf Joseph Kara und dergl., aber kurz und gut sie nehmen die Zeit in Anspruch. Das preussische Volk hat sich tüchtig gezeigt, die Erfolge, nun, die werden für den ersten Augenblick nicht sonderlich sein, aber ausbleiben werden sie nicht. — Dass ich in Berlin war [vgl. oben S. 123], wissen Sie; Einiges mitgewirkt zu haben, darf ich wohl auch glauben. Dass ich den ersten Tag des Wochenfestes in der Reformgenossenschaft gepredigt, wissen Sie auch, und ich habe bewiesen, dass ich keine Furcht habe, dass ich der

Genossenschaft keine Rancune nachtrage, dass ich in meiner Ge-
meinde so stehe trotz „Zionswächter“ und „Orient“, dass ich ihr
selbst dies bieten darf. Mit Zunz habe ich eine höchst interessante
Diskussion gehabt, die erste Begrüssung war in alter Weise als
Freunde und so auch der Abschied. — Von meiner Zeitschrift wird
Ihnen wohl das erste Heft zugekommen sein, das zweite ist gleich-
falls fertig und erwarte ich es jeden Tag [vgl. oben S. 126];
hoffe, wieder in die alte Frische hineinzukommen, wenn auch
Verhältnisse sehr verschieden sind. Jost's Literaturgeschichte
mir nun zugekommen: ich bin darin sehr freundlich behandelt,
für Sie ihm meinen Dank sagen wollen. Ich werde bald die Ge-
legenheit ergreifen, eine Beurtheilung in meiner Zeitschrift zu ver-
öffentlichen [W. Ztschr. VI, S. 95—101]. Ausserdem bin ich damit be-
schäftigt, ein dem Melo Chofnajim ähnliches Heftchen zu bearbeiten,
ich wieder verschenke und das gleichfalls bald vom Stapel laufen
[unt. S. 198]. Noch andere Arbeiten habe ich übernommen und eine
dert die andere, sie müssen aber doch zum Vorschein kommen.
Ihre „Gebete“ [1]) sind mir gestern zugekommen; es bleibt immer
schwieriges Ding für unsere Zeit; die Umarbeitungen der alten
bete sind etwas zu alt, der Gott „Abraham's, Isaak's und Jakob
mundet nicht, der „Ewige“ ist bloss Mendelssohn'sche Uebersetz
die neuen etwas zu lang. Wir stehen ziemlich rathlos, der hebrä
Gottesdienst ist aus dem Herzen geschwunden, der deutsche will
in's Herz! Drollig ist es nur, dass immer die hübschesten In-
sequenzen in unseren Tagen vorkommen. Philippson stimmt
Nothwendigkeit der hebräischen Sprache, er ist der Erste, der
einem deutschen Gottesdienst an den heiligsten Tagen predigt; J
stimmt gleichfalls dafür, er bearbeitet dann ganz deutsche Ge
die selbst das Schema in bloss deutscher Sprache aufnehmen, und
Sie, wenn auch nicht für die Nothwendigkeit stimmend, sind
ein Hort für die hebräische Sprache gewesen und sind gleichfalls
solcher Bearbeiter; Formstecher beantragt Sabbath-Vereine
richtet einen Sonntagsgottesdienst ein. Man erkennt daraus,
unsere Verhältnisse vorläufig noch nicht zu beherrschen sind,
sie vorläufig ihren instinctmässigen Weg gehen müssen. Von gro
Bedeutung wird die Erlassung eines jüdischen Gemeinde-Gesetzes

---

[1]) [Sammlung von Gebeten und Psalmen für Israeliten, herausgegeben v
Auerbach und Jost. Frankfurt 1847.]

Preussen sein; haben die Gemeinden nur erst einmal eine Verfassung, dann wird das fortschreitende Element seine Macht entwickeln können.

66.

An Rabb. Wechsler in Oldenburg.[1]) Breslau, 13.—18. Sept. 1848.

Ich weiss nicht, ob Du von unserm trefflichen Abraham Kohn in Lemberg gehört hast; er und seine ganze Familie sind vergiftet worden, er und sein Kind bereits gestorben, die anderen Glieder der Familie liegen gefährlich krank darnieder. Es ist entsetzlich, haarsträubend; der Zionswächter wird mit süsslich mitleidigem Gesichte jubeln, die Humanität verhüllt trauernd ihr Antlitz. Solche Dinge kommen nun allerdings in Deutschland nicht vor; aber ist der mehr Märtyrer, der mit einem Male aus dem Reiche des Lebens hinweggeräumt wird, oder vielmehr der, dem seine Lebensaufgabe, der tiefste Gehalt seines Wirkens, durch Anarchie und Gemeinheit verkümmert wird? Ich bitte, Letzteres bloss als allgemeine Betrachtung, als Erkenntniss von Möglichkeiten für manchen wackeren Amtsbruder zu betrachten, jedoch nicht als eine persönliche Erfahrung oder Aussicht in die Zukunft. Gottlob, meine Stellung ist nicht der Art. Die Gemeindeverhältnisse werden sich hier nunmehr in der Bildung zweier verschiedenen Cultusgemeinden reguliren, und meine Wirksamkeit wird dann eine noch ungehemmtere werden. Wenn man in einer grossen Gemeinde mit solchen Elementen über acht Jahre gewirkt hat, wenn man das Bewusstsein in sich tragen darf, durch die feinsten, aber auch dauerhaftesten Fäden mit ihrem ganzen moralischen Bestande verwachsen zu sein, dann kann keine Rede sein von irgend einer Bangigkeit. Wir sind hier seit den zwei Jahren, dass Du Breslau nicht gesehen, vielfach fortgeschritten ohne besonders erschütternde Kämpfe, und ich bin überzeugt, dass, wenn die hiesigen Verhältnisse, was ich binnen Kurzem erwarte, geordnet sind, ein inniger Zusammenhang mit sämmtlichen ähnlichen Elementen der Provinz und dann auch weiter hinaus angebahnt wird, der höchst fruchtbar zu werden verspricht. Erst dann, wenn in ähnlicher Weise in verschiedenen

[1]) [Ueber Wechsler oben S. 68, 139; Geiger's Briefe an Wechsler bis zum Jahre 1848 sind verloren; die übrigen verdanke ich der Güte des Hrn. A. Wechsler in Hannover.]

Gegenden des deutschen Vaterlandes im engeren Kreise theilweise Verständigungen herbeigeführt werden, kann eine Synode, welche dann auch bestimmte praktische Vorlagen haben wird, von wesentlichem Nutzen sein; bis dahin ist's Philippson'sche Phrasenmacherei. Ich glaube auch vorläufig nicht an deren Zustandekommen und habe daher über eine Betheiligung an derselben nicht nachgedacht, bin aber allerdings entschlossen, von einer Versammlung nicht entfernt zu bleiben, die unsere Aufgabe so nahe berührt. Ab ich stimme vollkommen mit Dir überein, dass jetzt noch nicht d Zeit dazu ist, dass gegenwärtig nur Ueberstürzendes zum Vorsch kommen würde. So hat sich in Pesth eine Reform-Genossensch gebildet, die im Programm die Verlegung des Sabbaths, Aufheb der Beschneidung und der Speisegesetze proclamirt, Robert Ha [ob. S. 96] etablirt eine deutsche Nationalkirche, als lägen die Zeit in denen man sich um einen „Piut" stritt oder um ein Wort in ei Glaubensformel haderte, Jahrhunderte hinter uns! Die Praxis ford andere Wege, und wer es gut meint mit der Menschheit, wem Ernst ist mit dem religiösen Leben in derselben, der wird ni gerade darauf dringen, dass seine Ueberzeugung frank und frei in allen ihren Consequenzen alsbald als Schiboleth hingestellt wer sondern er wird alle empfänglichen Glieder, wenn auch mit Schonu dem neuen Leben zuführen. Diese Besonnenheit wird jedoch, zum Theil auch durch traurige Erfahrungen, die man in Folge Uebereilungen machen wird, wieder einkehren, und ebenso wird Indifferentismus, der sich an den Schlagwörtern politischer Hohl nährt — ich bin ein Demokrat, brauche mich also über reaktio Unterschiebungen, welche mit diesem Ausdrucke gemacht wer könnten, nicht zu vertheidigen — bald wieder weichen, wie ich d auch bereits solche Erfahrungen gemacht habe. Die Geschichte ge ihren Gang trotz Despotismus und Revolutionen; bald, das sehe i schon, wird eine neue Art Romantik durch Ekel vor und Ueber sättigung mit politischen Radomontaden hervortreten und die tiefer Geister erfassen, aber in der freien Luft, die wir uns verschafft hab wird sie nicht so schwindsüchtig sein wie die alte, mittelalterlic christlich-feudalseligen Andenkens, wird vielmehr die gesunden Ele mente des Geistes in seiner Vertiefung hervorarbeiten. — Auch di vollständige Trennung der Kirche vom Staate missbillige ich, wi Du wohl aus den Citaten erkannt haben wirst, die Holdheim, u sie zu widerlegen, aus meinem Prüfungsprogramme mitgetheilt hat.

Gegenwärtig sind die abstrakten Theorien à la Ruge zu sehr im Schwange; eine praktischere Zeit wird diese Abstraktionen, die bloss für die ideellen Zustände der Menschheit, für die „Messiaszeit“ zur Verwirklichung taugen, auf ihr richtiges Maass, wie es die nicht wegzuphilosophirenden — wenn solche hohle Abstraktionen philosophisch genannt werden können — bestehenden Verhältnisse verlangen, zurückführen. — Den 18. Nun aber soll der Brief beendigt werden. Mit den Frankfurter Bestimmungen bin ich besser zufrieden als ich erwartet habe; man ist doch dort zur Einsicht gelangt, dass die Freiheit der Kirche nicht eine gänzliche Unbekümmertheit des Staates um deren Gestaltung bedeutet. Wie es überhaupt mit diesen „Grundrechten“, wenn sie — wie das nach dem neuen Verfahren der Diskussionsabkürzung nicht so lange mehr dauern wird, wie es Anfangs den Anschein hatte — nach doppelter Diskussion zum Beschlusse erhoben worden, dann gehen wird, bin ich wirklich neugierig; die Einheit Deutschlands ist leider noch immer keine Thatsache, sie ist ein Werdendes. Man sollte erwarten, die Grundrechte würden dann alsbald auch in jedem deutschen Einzelstaate als Gesetz promulgirt; doch sollte dies auch nicht überall und sogleich der Fall sein, so werden diese Bestimmungen doch durchdringen, unsere Gleichstellung ist gesichert, desgleichen die Freizügigkeit, die Gleichheit des Eides und Alles dergleichen. Ich hege die feste Ueberzeugung, dass mit dieser neu errungenen Stellung bei einiger wieder eintretender politischer Ruhe — und auch diese sehe ich gegenwärtig, allerdings mit den Schritten einer in der Geschichte unvermeidlichen Reaction, von Westen (Frankreich) und von Osten (Oesterreich) zu gleicher Zeit herannahen — das Judenthum eine seiner würdige Gestaltung einnehmen wird, mögen auch die äusseren Mittel andere sein müssen. Ein besonderes Vertrauen setze ich auf die grossen Gemeinden des Ostens, die mit der Freiheit nun der Bildung, wenn auch langsam, entgegen gehen werden. Diese Gegenden haben auf uns mit dem Drucke ihrer überwiegenden Masse und ihrer Rohheit schwer gelastet; nunmehr wird, freilich erst allmählich, das kleine Häuflein der deutschen Juden an ihnen eine Stütze und einen Sporn erhalten. Schon seit 1833 geht die Provinz Posen einer ernsten Umwandlung entgegen, die bis jetzt noch mehr in der Auflösung der alten Verhältnisse und im gänzlichen Verluste ihres früherhin mächtigen Einflusses für die Orthodoxie besteht; bald wird sie mit ihren 80,000 Juden ernstlicher an der neuen Phase mitwirken. Und nun

gar Böhmen, Mähren, Galizien, Ungarn, Italien, wo die Regungen eigentlich schon bisher viel bedeutender waren. Ein vorgeschobener Posten habe ich Gelegenheit, den Osten in der Nähe zu beobachten, zugleich auch etwas auf ihn einzuwirken, und ich freue mich meiner Beobachtungen wie meiner Mission. — Willst Du noch etwas Besonderes über mich wissen, so besteht es, ausser der Versicherung unseres fortwährenden erfreulichen Wohlseins und höchst erquicklichen häuslichen Lebens, in der Bemerkung, dass ich, bei aller Betheiligung an den Bestrebungen der Gegenwart, meine wissenschaftliche Thätigkeit nicht unterbreche. Meine drei kleinen Heftchen d 6. Bandes meiner Zeitschrift hast Du wohl zu Gesichte bekommen, schwerlich jedoch das meinem Melo Chofnajim ähnliche, aber gründlicher behandelte Nite Naamanim, das ich einem Schnorrer, Namens Heilberg, geschenkt, der kaum meinen Namen bei demselben hervortreten liess [ob. S. 127, 194]. Auch ausserdem bin ich mit vielfachen Vorbereitungen beschäftigt, und sie werden zu gelegener Zeit hervortreten. — Noch Eines! Ich habe verflossenen Sabbath nach der Predigt unserm würdigen Abraham Kohn eine Denkrede gehalten, wie er verdiente, und ich werde ihm das ganze Jahr hindurch eine Seelenerinnerung weihen. Ich halte es für die Pflicht aller Derer, Kohn und sein Streben kennen und achten gelernt, ein Aehnliches zu thun und damit seine Sache zu der des intelligenten Israel machen. Ich werde ferner heute noch an den Lemberger Gemeinde-Vorstand ein Schreiben der Theilnahme richten, und auch möchte ich alle Freunde ermuntern, damit man erkenne, dass Angelegenheit als eine gemeinsame betrachtet werde.

67.

An Wechsler. Breslau, 31. Jan. bis 2. Febr. 18

Wieder sind drei Monate verflossen, seitdem unser Briefwechsel ruht, und ich kann es Dir nicht verargen, wenn Du sagst, es dies meine Schuld, und doch ist es wohl richtiger zu sagen: Schuld der Verhältnisse. Welche drei Monate! welche Zeit d Geburtswehen! Oder ist es keine Geburt, ist es nicht vielmehr Zurückdrängen der neuen Gestaltung? Beides, wenn man will; doch dem, der die drei Monate nicht lostrennt von der früheren Zeit, nicht bloss nach den Märzstürmen, sondern auch vor ihnen, werden sie mit

als ein Moment, mit zur Zeit der Entwicklung gehörig, erscheinen. Du weisst, ich bin nun einmal ein Mensch, der nicht im und für den Augenblick lebt, der immer die Gegenwart mit der Vergangenheit und Zukunft zusammenfasst und der darin auch seine Beruhigung findet, weil er ebenso wenig sich von überspannten Hoffnungen hinreissen lässt, wie zum Verzweifeln an allem Gelingen gedrängt wird. Eine Frucht der Bewegung wird vorhanden sein, aber sie wird nicht so ausfallen, wie Viele sie zu kosten schon geglaubt, Viele vor ihrem Gifte bange gewesen. Als Du mir schriebst, da waren die Octoberstürme in Oesterreich angebrochen, und konnten sie ausbleiben in diesem ganz mittelalterlichen Lande? Ich habe es den nebelnden Wiener Demokraten im Juli gesagt, aber sie schwärmten von der durch ganz Oesterreich siegreich durchgedrungenen Demokratie. Mit der Reaktion in Oesterreich ist diese aber auch im ganzen Deutschland und Italien Siegerin, und Oesterreichs Kabinetspolitik, der sich allmählich, wie auch nach 1815, bald bewusst, bald unbewusst die anderen Kabinette anschliessen, wird, freilich in einer etwas anderen Gestalt, unter ganz anderen Formen, nicht mit der Kunst des alten despotischen Absolutismus, wiederum die Völker beherrschen. Hätte es die demokratische Afterweisheit rasch zu einer enggeschlossenen deutschen Einheit kommen lassen und hätte sie nicht über Einzelnes zu lange und zu hart gerichtet, so wäre ein starkes Deutschland vorhanden gewesen, auf das Oesterreich keinen allmächtigen Einfluss hätte üben können; nunmehr übt es ihn auf die einzelnen Staaten wieder aus. Jedoch es bleibt den deutschen Staaten noch genug, was sie in sich verarbeiten, wozu sie sich selbst noch erst erziehen müssen; im Sturme werden Ideen hingeworfen, die noch zu unreif sind, um verwirklicht werden zu können, sie bedürften der Zeitigung in den Tagen der Ruhe, um bei neuem Schütteln reif vom Baume herunterzufallen. Auch an uns — die Juden — wird die Reaktion thätlich heranrücken, und sie wird es nicht bei Anklagen und Verdächtigungen, die sie von Anfang an leise hingeworfen und jetzt mit aller Wuth des wieder zur Uebermacht Hinanringenden umherstreut, bewenden lassen. Wir haben die Gleichstellung errungen, obgleich in Oesterreich die Sache noch sehr problematisch ist, in Bayern und Sachsen, wo man, auf seine partikulare Souverainetät — in letzterem Lande leider auch von Seiten der Radikalen — eifersüchtig, die deutschen Grundrechte noch nicht verkündigte, auch vielleicht daran gemäkelt und abgezwackt werden wird. Aber selbst

da, wo der Sieg vollständig errungen zu sein scheint, bedarf es der sorgfältigsten Wachsamkeit, und wer weiss, ob sie immer zur Wahrung des Errungenen genügen wird. Schon hat die preussische Verfassung bei der Adoptirung des Grundsatzes von der Trennung der Kirche vom Staate und der Schule von der Kirche sich in den Erklärungen eines Kunstgriffes bedient, um dem Judenthume allein wieder die alte Ignorirung zuzuertheilen: die christlichen Kirchen sollen nämlich die früheren Staatsbeiträge, als ein altes erworbenes Recht, wieder erhalten, nur dass sie von nun an ihnen selbst zur Verwaltung überlassen werden, die Juden, die früher Nichts bekommen haben, bekommen ferner auch Nichts, die posenschen jüdischen Gemeinden, welche alte Schulden haben, mit denen sie Verfolgungen und alberne Beschuldigungen abgekauft, müssen weiter bezahlen; der Religionsunterricht wird in der Schule nach wie vor von Staatswegen für die Confession ertheilt, welche die Majorität der Commune ausmacht, die anderen Confessionen mögen für sich selbst sorgen, d. h. die Juden bekommen nie und nirgends etwas. Das ist ein kleines Vorspiel, das hier und anderswo schon andere Versuche im Gefolge haben wird. Dennoch werden wir freilich nicht verkennen, welch einen ungeheuren Schritt wir gethan; haben wir noch Kämpfe nöthig, nun so wahrt dies uns vor Versauern und Versumpfen, und auch die Juden haben noch viel in sich auszubilden, ehe sie zur Reife gelangen. — Da haben sie uns nun auch die Trennung der Kirche vom Staate, die vollständige gegenseitige Ignorirung hingeworfen; diese Missgeburt hat ultrademokratische Weisheit im Vereine mit dünkelhaftem Unglauben und katholischer List ausgeheckt. Es haben Zeller, Ullmann und Linke einsichtsvolle Worte darüber gesprochen nach verschiedenen theologischen Abstufungen, aber das Modegelüste muss seine Erfüllung haben. Wir besonders werden schwer daran zu verdauen haben. Ich habe dies gekannt, da ich immer in Stellungen lebte, wo diese Ignorirung des jüdisch-religiösen Lebens Staatsprinzip war, und ich bedurfte keiner Prophetengabe, um die augenblicklichen traurigen Folgen dieses Grundsatzes zu erkennen, und wie Du aus dem damals noch unter den Lebenden wandelnden „Israeliten“ ersehen haben wirst, habe ich bereits im Mai v. J. meine Bedenken dagegen geltend gemacht [1]). Aber was nützt ein solch ruhiges Wort in der Zeit überfluthender Bewegung, wo die Weisheit der Seichtigkeit

[1]) [„Kirche und Staat“, Der Israelit. 1848, 28. Mai. S. 122 fg.]

gilt? Unser Holdheim glaubte auch in ultrareformatorischem Eifer diese Loslösung in Schutz nehmen zu müssen; ich fand mich nicht dazu berufen, ein Prediger in der Wüste zu sein und Worte in den Wind zu sprechen; vielleicht dass ich in ruhigerer Zeit das Wort wieder aufnehme. Die böse Bescheerung ist schon da. Bereits hat mir S. Adler sein Leid geklagt, die Orthodoxie ist störrisch geworden, sie will sich nicht mehr fügen, nicht mehr zahlen; Einhorn vertraut mir als Geheimniss seine Besorgnisse, dass es mit seiner Stellung bald aus sein werde, die mühsam gepflegten Keime werden wild ausgejätet werden. Und dennoch, mag es auch trübe sein, es muss durchgemacht werden. Diese alten Gemeindeverbände mit ihren Schächtern und Badeanstalten, mit ihren alten Grundlagen und den verschiedenartigen, gewaltsam zusammengehaltenen Elementen müssen zusammenstürzen, wenn ein frisches Leben endlich im Judenthume erblühen soll. Du hast selbst die Unerquicklichkeit, die Lügenhaftigkeit des ganzen jüdisch-religiösen Lebens in der Gegenwart in Deinem letzten Briefe mit scharfen Worten und tiefer Indignation geschildert; wie liess sich da in der bisher nothwendigen rücksichtsvollsten Behandlung der Sache Abhülfe erwarten? Es muss die völlige Spaltung der zwei ungleichartigen Theile eintreten, und nur dann kann in dem einen, für Reform empfänglichen Theile, wenn auch nicht in jenem raschen Umschwunge, wie es unsere Wünsche fordern, wenn auch immer mit vieler Vorsicht, das neue Leben gepflegt werden. Die grosse Schwierigkeit der neuen Organisation besteht in der Winzigkeit der Gemeinden und namentlich der Gemeindetheilchen, die nun gar herauskommen. Allein das muss geschehen, und das Bedürfniss wird bei wieder eintretender Ruhe mit um so grösserer Kraft hervortreten. Das jüdische Vorparlament kam zu früh zusammen, und die jüdische Synode ist auch noch zu früh. In den verschiedenen Provinzen, den einzelnen kleinen Ländern müssen zuvörderst Gemeindecomplexe gebildet werden, erst die Versammlungen im Kleinen, dann im Grossen. Da haben uns die Radicalen die Rabbiner-Versammlungen verdorben und damit für's Erste eine jede Handhabe der Berathung. Jedoch das Organ wird sich schon wieder finden. Die Nachtheile, die augenblicklich im eigentlichen Deutschland entspringen können, werden übrigens durch die allmählichen Erfolge im Osten reichlich aufgewogen werden, und auch da, wo die Orthodoxie in Deutschland bis jetzt das Ruder in Händen hat, wird es ihr auch entfallen. Ich bin sehr begierig darauf, wie sich die

Verhältnisse in Hamburg, Altona, Berlin und dergl. gestalten. Besonders aber erleidet die Orthodoxie im Posen'schen eine ungeheure Schlappe; fast überall lösen sich die Gemeinden auf. In Posen selbst ist Dein „Morenu-Bekränzter“ [Goldstein, oben S. 128] nunmehr Prediger bei einem Vereine, der sich zu einer besonderen Cultusgemeinde gestalten wird, in Schneidemühl ist gleichfalls eine solche neue Cultusgemeinde erstanden; in Lemberg ist an Stelle Kohn's der Dir vielleicht dem Namen nach bekannte Dr. Löwenthal, der sich ein Jahr hier aufgehalten, angestellt worden.

Den 2. Februar. Hier sind wir in der Neugestaltung begriffen, und diese wäre schon vollendet, wenn nicht die ununterbrochenen politischen Stürme, die Wahlagitationen und das traurige Beiwerk der Cholera, welche hier mit verheerender Wuth aufgetreten ist und jetzt zwar im Abnehmen begriffen zu sein scheint, aber doch noch täglich unverhältnissmässig viel Opfer fordert und daher die Gemüther in beständiger Angst erhält, alles Interesse absorbirt hätten. Dennoch werden wir bald zur Constituirung der Cultus-Gemeinde schreiten können, und ich erwarte bei nur etwas wiederhergestellter Ruhe eine recht lebensvolle Gestaltung derselben, sowie auch deren Einwirkung nach Aussen. Jedoch man muss jetzt auch wissen Geduld zu haben. Man muss jetzt die Unreife und die Verwirrung noch eine Zeit lang in den Köpfen gähren lassen; wenn ihre wilden Ausbrüche beseitigt sein werden, dann kommt wieder die Zeit zu der stillen, ruhigen Entwickelung, zur Erzeugung höherer Bildung, und diese Zeit ist in Deutschland bald da. Dann wird es auch an ernstliche Reform bei uns gehen, wenn auch diese nicht den Weg der Revolution beschreiten darf. Ja, es ist schrecklich viel bei uns zu thun, und die Unklarheit der Meisten, die Ungeduld Vieler will es zu gar Nichts kommen lassen; aber Ausdauer und Besonnenheit werden es doch durchsetzen. Sobald hier die Cultusgemeinde constituirt ist, gehe ich an die Ausarbeitung eines Gebetbuches, zu dem ich meinen eigenen Plan habe, der allerdings zunächst für die hiesige Gemeinde berechnet ist, von dem ich jedoch hoffe, dass er auch anderswo Anklang und Eingang finden wird. Aber auch praktische Reformen denke ich dann in Gemeinde-Versammlungen durchzusetzen. Der Fälle, da Knaben nicht beschnitten werden, kommen hier allmählich, wenn auch langsam, mehrere vor, manche vielleicht auch, von denen ich Nichts erfahre. Es muss nun bald eine Form gefunden werden, welche diese alte ersetzt; die Aus-

segnung der Wöchnerin dürfte nicht ganz genügen, die Anwesenheit des Kindes scheint gleichfalls erforderlich, und der Anfang dazu könnte mit den Mädchen gemacht werden, dann würde allmählich, wie die Confirmation die Bar-Mizwah-Allfanzerei, so auch die neue Form die Beschneidung verdrängen.

69.

An Wechsler. Breslau, 29. Aug. bis 10. Sept. 1849.

Schon stand der Entschluss bei mir fest, Dir einen Bericht über meine Reise mitzutheilen, die aufgenommenen Eindrücke durch Mittheilung nochmals zu beleben, ohne ein Schreiben von Dir abzuwarten, als Dein lieber Brief ankam. Gerade die Rückkehr nach einer für mich verhältnissmässig längeren Abwesenheit lässt nicht so rasch zu der Ruhe gelangen, die freundschaftlichen Beziehungen wieder frei zu pflegen; Vieles wartete auf Erledigung, die in Umgestaltung begriffenen Verhältnisse, die unterdessen liegen geblieben und daher in eine gewisse Verwirrung gerathen waren, mussten wieder fest in die Hand genommen werden, das von der Reise als Resultat Mitgebrachte muss nochmals erwogen, durch Vergleichung und Prüfung in seinem wahren Werthe und nach seiner Verwendbarkeit erkannt werden. Das wird noch manche Zeit in Anspruch nehmen, manche gute und schlimme Stunde machen, und deshalb war eine kleine Mahnung von Deiner Seite mir recht willkommen. Also nun zu geordneter Mittheilung! Montag, den 16. Juli, Morgens, bin ich von hier abgereist, und nachdem ich die Nacht in Leipzig zugebracht, traf ich am 17. Nachmittags zuerst mit Aub, dann mit Gutmann auf den Eisenbahn-Stationen zusammen, und beide fuhren mit bis Nürnberg, wo wir Abends um 10 Uhr ankamen und von wo ich zwei Stunden später die Reise fortsetzte, während die Freunde dort über Nacht blieben; Lövy sah ich nicht. Aub gab mir einige Zeilen an einen Studienfreund, den Professor der oriental. Sprachen, Müller, Gutmann einen Brief an seinen Jurisprudenz studirenden Sohn mit. Leider kam auch in unseren Unterhaltungen die Politik vor. Aub hat demokratisch mitgewirkt, Gutmann war von der Bauernknüppel-Demokratie etwas unsanft berührt und, ausser seiner allgemeinen Schweigsamkeit, verstimmt, und so war dieses Wiedersehen nicht ein Keim engerer Verbindung, obgleich es mich herzlich freut, die beiden

wackeren Menschen wieder einmal gesehen zu haben und über so manche ihrer Angelegenheiten näher unterrichtet zu sein. — Mittwoch den 18. Nachmittags in München angekommen, suchte ich bald den dortigen Aub auf. Aub ist ein durchaus braver und sehr wohlwollender Mensch, aber gar sehr schwach und unbedeutend, seine Familie höchst schlicht und achtbar, aber, ich möchte sagen, von einer ländlichen Einfachheit und Bildung; ich fühlte mich daher recht wohl bei diesen guten Menschen, aber zu einem näheren Umgange, der etwas für Geist und Herz bietet, taugen sie mir nicht. Ich war nicht selten dort, ebenso Aub bei mir, wir standen ganz traulich zusammen, aber ein Interesse konnten sie mir nicht erwecken und ich suchte daher die Gelegenheit zu engerem Verkehre, was man in der Fremde so gerne thut, nicht auf. Der Zweck meiner Reise, den ich alsbald auch dort in's Auge fasste, legte mir überhaupt die Pflicht auf, mich nicht durch Besuche und Eingehen in das dortige gesellschaftliche Leben zu zerstreuen. Ich bezog bald ein Privatlogis bei Aub's Schwiegersohn, besuchte die Bibliothek mit dem bereits auf der Reise erwarteten, aber schon früher in München anwesenden Weil aus Wallerstein fleissig und arbeitete so, dass ich mit meiner Ausbeute, die durch Weil noch bereichert werden wird, zufrieden sein kann. Die Professoren Müller und Haneberg, ersterer ein freier, unbefangener und heiterer Mann, letzterer ein düsterer katholischer, fanatisch-ultramontaner Theologe; auch mit ihnen bin ich wenig zusammengekommen. Nach dieser Einleitung erwartest Du wohl, dass ich dort ein sehr zurückgezogenes, stilles Leben geführt, und irrst doch in dieser Voraussetzung; es fehlte mir im Gegentheil nicht an angenehmen Ueberraschungen und an erfrischenden Ereignissen. Gleich Anfangs traf ich ganz unerwartet einige Breslauer auf der Durchreise, dann ebenso zu meiner Ueberraschung viele ganz nahe Verwandte meiner lieben Frau, leibliche Geschwisterkinder. Nun traf ich aber auch zu meiner freudigsten Ueberraschung einen lieben Jugendfreund aus Frankfurt, Dr. Lotmar [ob. S. 10 ff.], der, eigentlich praktischer Arzt, sich seit mehreren Jahren ausschliesslich der Philosophie widmet und nun in der Absicht, sich in München zu habilitiren, sich dort schon länger als ein halbes Jahr aufgehalten. Dieses Zusammentreffen bot mir für meine Erholungszeit viel Erquickendes. Die Unterhaltungen mit diesem vielseitig durchgebildeten, in jeder Beziehung tüchtigen Menschen, mit dem ich alle Erlebnisse, sowie alle Jugenderinnerungen durchsprechen konnte und der mir zugleich

ein kundiger Führer war in Münchens Kunstwelt, haben mir meinen dortigen Aufenthalt ebenso fruchtbar wie angenehm gemacht. Ich hatte, wie gesagt, sonst Bekanntschaften zu machen vermieden, und ich ward darin sogar noch durch einen anderen Grund als den, mich von meinem eigentlichen Reisezweck nicht zu entfernen, bestärkt. Aub kam in einem Gespräche auf die Bemerkung, ich möchte, falls ich zu einer Predigt aufgefordert würde, es ablehnen, weil dies seinem „moralischen Ansehen" schaden würde; ich mochte nun in diese Unannehmlichkeit nicht hineinkommen: längere Zeit mich an einem Orte aufzuhalten, mit den Gemeindegliedern bekannt zu sein und gerade der Ehrenbezeugung entsagen zu müssen, die mir gebührte, oder ein Gegenstand der Intriguen zu sein oder dem wohlwollenden Aub Unfreundliches zu bereiten, das war mir zuwider. So besuchte ich denn lediglich, ausser den Verwandten, den von Dir genannten Lippmann Marx, der gegenwärtig erster Vorsteher ist und dem mich Aub selbst in der Synagoge vorstellte, wo ich ihm dann einen Besuch zusagen musste. Allein es sollte doch anders sich gestalten, und dass dies ohne mein Zuthun, ja trotz meiner Zurückhaltung geschah, ist mir in vielfacher Beziehung lieb. Es hat sich nämlich dort im vorigen Jahre ein jüdischer Fortschrittsverein gebildet, der, aus jüngeren Gemeindegliedern, zum Theil auch Aerzten und Studirenden bestehend, zwar nicht recht weiss was er will, noch weniger welche Mittel er in Anwendung zu bringen hat, aber doch das Bewusstsein hat, es stehe dort in den jüdischen Verhältnissen schlecht und es müsse anders werden. Ein Herr Friedlein, ebenfalls jüdischer Theologe, gegenwärtig Erzieher, machte sich zum Organe dieses Vereins, der meine zufällige Anwesenheit natürlich als ein frohes Ereigniss betrachten musste; er suchte mit mir anzuknüpfen, da jedoch der Verein eine etwas oppositionelle Stellung gegen Aub einnimmt, so lehnte ich eine weitere Berührung mit dem Vereine als solchen ab, hatte aber Nichts dagegen, dass er den Vorstand aufforderte, mich zu einer Predigt einzuladen. Der Vorstand, den bisher bloss die Scheu vor Aub, welcher die Genehmigung zu einer solchen Gastpredigt zu ertheilen hat und der bisher in der Verweigerung derselben consequent war, zurückgehalten hatte, dem vielfach kundgewordenen Wunsche der Gemeinde den Ausdruck zu leihen, ergriff diese Gelegenheit mit Freuden, und einem solchen einmüthigen Wunsche wollte auch Aub sein absolutes Veto nicht entgegensetzen. So predigte ich denn am Sabbathe „Nachmu", was für München

und für meinen dortigen Aufenthalt ein Ereigniss war. Die Predigt erweckte schwindelnde Begeisterung, ich ward mit einem Male Gegenstand der Besprechung in den Tagesblättern, in die Gemeinde hineingezogen, gefeiert, am Donnerstag den 9. August wurde mir ein Festessen veranstaltet, meine Reisekosten wurden mir zu einem bedeutenden Theile ersetzt, — kurz, es war gut, dass diese Geschichte in die letzte Zeit meines Aufenthalts gefallen war, denn sonst wäre ich nothwendig meinem eigentlichen Plane entrückt und zu stark in kleinliche Gemeinde-Angelegenheiten verwickelt worden. So hat es mir eine erhebende Erinnerung zurückgelassen und der zarte Flügelstaub der Poesie ist davon nicht durch unsanfte Berührung abgewischt worden. Sonntag den 12. reiste ich ab und traf Dienstag den 14. Abends die Meinigen wohl und munter und trat wieder froh in die traute Häuslichkeit ein. So hat denn die Reise körperlich, geistig und gemüthlich recht wohlthätig auf mich gewirkt.

Den 10. September. Ich habe eine Pause in diesem Briefe entstehen lassen, und der Grund davon ist, dass ich zur Besprechung eines Punktes gelangt bin, bei welchem ich mich über Dich ärgere. Es ist seltsam, dass die verständigsten und besonnensten Menschen doch aus der Geschichte, nicht bloss aus der vergangenen, welche ihnen bloss von Hörensagen bekannt wird, sondern auch aus der, welche vor ihren Augen sich ereignet, so sehr wenig lernen; der alte Spruch, den man auf die Bourbonen und ihre Anhänger anwendet, dass sie Nichts gelernt und Nichts vergessen, er findet leider seine Bestätigung auch in der Gegenwart, und nicht etwa bloss bei erstarrten Absolutisten. Es muss einem jeden Besonnenen einleuchten, dass das politische Ideal nicht in unsere Zustände hineingebracht werden kann, dass die politische Heranbildung auch nur stufenweise erfolgen kann, selbst nachdem ein urplötzlicher Stoss uns einen bedeutenden Umschwung gegeben. Man musste die Erfahrung machen, dass ein grosser Theil des Volkes, und gerade der, welcher durch Intelligenz, Mittel und Lebensstellung einen bedeutenden Einfluss hat, zwar eingeschüchtert war, aber, nachdem er sich wieder erholt, den Weg des gewaltsamen und überschnellen Fortschritts verabscheut, dass eine Revolution mit ihren Consequenzen nicht lange anhalten kann, dass eine Reaction nothwendig eintritt und man dann, will man nicht Alles auf's Spiel setzen, sehr vorsichtig sein, man sich dann mit den möglichen Reformen begnügen muss, eine jede Reform aber dann neue Kraft verleiht, um weitere Reformen zu erringen,

während das Abweisen der Reform als einer ungenügenden der Reaction die Kräfte zuführt und ein Gut nach dem andern verloren geht; man hätte lernen sollen, dass eine Revolution zwar zuweilen ein nothwendiges Uebel, aber nicht etwa ein anzustrebendes Glück ist, dass die Entfesselung der Leidenschaft und der Rohheit die Freiheit dann besudelt, aber leider nicht ganz zurückzudrängen ist, dass jenes Streben der Pessimisten entweder ein dummes oder ein verbrecherisches ist; es hätte Jeder in seinem Gebiete erfahren müssen, dass jene theoretischen Freiheitssätze in ihrer praktischen Anwendung oft die grösste Verwirrung und Verhinderung des Fortschritts erzeugen, wenn sie nicht mit sorgfältiger Erwägung der gegebenen Verhältnisse ihre Beschränkung fanden. Allein man hat Nichts von allem dem gelernt, man schimpft, schmollt, weist ab und wird dadurch das Vergnügen haben, etwas gelinder geknechtet zu werden, es werden Einzelne gemordet, bestraft, um ihr ganzes Lebensglück gebracht werden, die Gesammtheit wird zurückgeworfen, die Mittel zu ihrer Förderung, die Presse u. s. w. werden hart beschränkt werden, und man hat die Genugthuung, zu sagen —: ich habe doch nicht nachgegeben. Grosse staatsmännische Weisheit, ich beuge mich vor dir in — Verachtung. Da haben die Demokraten in Preussen nicht gewählt, so hat man das Vergnügen, fast gar keine Opposition in der Kammer zu sehen, man hätte sogar die Freude erleben können, dass Arnim's Antrag, die christliche Religion als Staatsreligion zu erklären, durchgehe, vielleicht geschieht's noch, und was ist der Gewinn davon? Nun, man kann sagen, man habe der Gewalt nicht nachgegeben, d. h. man habe bloss nicht mitgewählt, aber man zahlt seine Steuern, man dient als Soldat u. s. w. Ach, welch eine Verblendung! Da sind die weisen Herren in Oldenburg, denen Du Dich zuzugesellen scheinst, die haben 21 gegen 20 den Ausspruch des Nichtanschlusses an das sogenannte Dreikönigsbündniss als Kammerbeschluss durchgesetzt. Grosse Weisheit, ich bewundere dich! Man hat in einem Ländchen, wo bisher der Conflict zwischen Regierung und Kammer vermieden war, den Conflict heraufbeschworen, d. h. unter unseren jetzigen Verhältnissen mit anderen Worten: die Kammer geschwächt, man hat den einzigen, gegenwärtig offenen Weg zur Herbeiführung der deutschen Einheit, die die einzige Garantie der deutschen Freiheit ist, abgewiesen, und was würde das Resultat sein, wenn die Regierung nicht freisinniger wäre und nochmals an das Volk appellirte? Eine zweite Auflage des deutschen Bundes, der der

Fürstenwillkür wieder Thür und Thor öffnet. Und das nennt Ihr Gesinnungstüchtigkeit, Vaterlandsliebe? Wer in praktischen Verhältnissen deren Lage ignorirt und Theorien nachjagt, ist ein Schwachkopf, der brüste sich nicht mit Charakterfestigkeit, nicht mit wahrer Einsicht, der Charakter muss im Leben sich bewähren, nicht dadurch, dass er sich ausserhalb desselben stellt.

70.

An Prof. S. D. Luzzatto in Padua. Breslau, 19. Sept. 1849.

Die Tage erhebender Feier, aber auch zugleich für mich erhöhten geistigen und körperlichen Kraftaufwandes sind glücklich und froh vorübergegangen. Es würde mir wirklich zu einer besonderen Freude gereichen, wenn Männer, die ich achte, welche jedoch sich sehr falsche Vorstellungen über mein Wirken machen, einmal einem solchen Gottesdienste beiwohnen würden, sie würden sicherlich eines Besseren belehrt werden. In dem letzten Heftchen meiner Zeitschrift wird Ihnen mein Verfahren gegen Rapoport [W. Z. VI, 92 fg., 102—105] hart erscheinen; aber diese polnische Eisenfresserei mit ihrem literarischen Eigensinne und ihrer heuchlerischen Frömmelei wird doch nachgerade unerträglich, und man muss einmal zeigen, dass man nicht durch den „Mundhauch" solcher sich selbst unaufhörlich als fromm Preisenden „verbrannt", noch durch ihren „Blick" in einen „Beinhaufen" verwandelt wird, und kurz und gut — auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil. Dass dabei meine sonstige Achtung für Rapoport's literarische Verdienste nicht geschmälert wird, habe ich Ihnen schon früher gesagt.

71.

An Wechsler. Breslau, 3. Februar 1850.

Ich halte Vorlesungen über jüdische Geschichte von 1830 bis zur Gegenwart, und ich gehe mit dem Gedanken um, diese in Verbindung mit den vor zwei Jahren über den Zeitraum von 1815 bis 1830 gehaltenen, vielleicht auch gar von 1740 an, ausgearbeitet später dem grösseren Publikum als Buch zu übergeben. Dieser Blick auf die letzte Vergangenheit hat schon im Allgemeinen für mich, der ich gerne Alles geschichtlich mir entwickele,

etwas Interessantes, als Rückblick auf eine rege, geistig thätige Zeit erhebt er mich, wenn mich auch der Vergleich trübe zu stimmen geeignet ist. Man sieht auf diese Periode wie auf ein verlorenes Paradies zurück; freilich fehlte es in diesem Paradiese nicht an Schlangen, die verführten und Gift ausspritzten, auch mag der Mangel an Frische mehr an uns jetzt als an der Zeit liegen, dennoch bleibt nun einmal unsere, wenigstens meine Anschauungsweise eine solche. Wie die Geschichte jedoch bei mir die Ausmündung in den Lebensstrom hat, so wird sich für mich auch zuletzt erneute Anregung für die Gegenwart ergeben. Da ich auch meine Aufsätze zu geschichtlicher Betrachtung wieder durchmustere, so bekenne ich, dass die darin sich ausdrückende Sehnsucht mich ganz eigenthümlich berührt und Empfindungen der verschiedensten Art erweckt. Ob die Zeit zu energischer religiöser Thätigkeit wieder herankommen wird? Ich bin davon überzeugt, weil die Krankheit des Geschlechts doch nur durch denkenden Ernst und demüthige Selbstbeschränkung geheilt werden kann. Ob ich dann noch mit derselben Frische mit wirksam sein werde? Ich hoffe es, vielleicht mit etwas weniger Schwung, aber doch mit mehr Reife. Du musst schon diese Selbstbetrachtungen mit anhören; sie beschäftigen mich nun einmal lebhaft, und der Gegenstand meiner Mittheilung führte mich so ganz von selbst darauf. — Von der Politik spricht man am Besten gar nicht; man versteht und verständigt sich kaum mündlich, wie viel weniger schriftlich! Ich habe mit nach Erfurt gewählt und lasse mir das Anathema, wenn es die Demokraten gegen mich aussprechen sollten, ruhig gefallen. Dass ich zu den Zufriedenen und Vertrauensvollen nicht gehöre, versteht sich von selbst, nur glaube ich, muss man nehmen, was man erhalten kann, und muss seine Opposition in thätiger, aber geistiger und ruhiger Weise an den Tag legen. Glauben Andere, dass es besser sei, schmollend sich zurückzuziehen, lieber gar Nichts als Halbes zu erhalten, sich lieber ein über unsere Köpfe wachsendes Interim gefallen zu lassen als einen Erfurter Reichstag, lieber sich politisch todt zu stellen, um dann, wie sie glauben, mit verstärkter Kraft — die nur dann leider ungeübt und ungelenk ist — aufzuerstehen, so mag ich ihnen ihren politischen Glauben nicht rauben und ich mag es nicht, weil ich nicht kann.

72.

An Berthold Auerbach. Breslau, 5. Februar 1850.

Es thut das Wort, wo es ein warmer Ausdruck des freundlichen Gedenkens ist, sehr wohl, auch wenn es dessen nicht gerade bedarf, und am Ende bedarf es auch dessen wohl, wenn in die freundlichsten Beziehungen keine Entfremdung hineinkommen soll. Um so angenehmer war uns Dein Schreiben an sich und seinem Inhalte nach, das uns Kunde gab von Deinem heiteren Leben und Streben. Wehe dem, der gegenwärtig sich nicht in ein heiliges Asyl des Hauses zurückzuziehen weiss! Das Leben müsste ihm sehr fade und ekelhaft er- scheinen. Aber aus dem Einzelnen betrachtet, an der Seite von Weib und Kind, in seiner höheren Allgemeinheit, im grossartig geschichtlichen Gesammtverlaufe erfasst, da enthüllt es uns sei Geheimnisse, die das Schmerzliche als Durchgangspunkt erkenn uns aber doch nicht an dem Menschen und an der Menschheit i werden lassen. So ist es Dir und auch mir geworden. Unser hä liches Glück ist ein ungetrübtes. Meine geistige Thätigkeit ist freili nicht so universell wie die Deinige, und mein Schaffen einem unt geordneten Kreise, der noch dazu jetzt in den Hintergrund getret angehörig und so war ich im Laufe des Winters weniger anger als ich gehofft, jedoch arbeitet es sich in mir auch wieder hera und es wird an Anknüpfungspunkten an die Zeitbestrebungen nic fehlen. Du hast wohl gehört, dass ich den Sommer in München w Ich habe einige vergnügte Wochen dort verlebt, ich habe meine L nach handschriftlichen Belehrungen gebüsst und habe unerwartet d meinen lieben Lotmar getroffen. Mit diesem über so Vieles sprechen und in der Zeit der furchtbarsten demokratischen Verflach Alles tiefer durchzusprechen, war für mich wirklich ein erhebend Genuss. Dass, so gern ich bei den Meinigen hier weile, doch a einmal in neue Sphären zu kommen, neue Anschauungen aufzunehm einmal ausser dem gewöhnlichen Geleise Erholung zu geniessen, wo thätig auf mich gewirkt hat, magst Du wohl denken. Wir, Lot und ich, haben natürlich auch Deiner nicht selten gedacht. Schad dass Strauss nicht in München anwesend war. . . .

Deinen Andreas Hofer scheinst Du doch länger durchzufeile als Du Dir anfangs vorgenommen. Ich sehne mich ordentlich nach einer Lektüre, die erfrischend und belebend wirkt und ich finde Nichts derart. Die Grenzboten bieten zuweilen treffliche kritische Aufsätze

aber diese Verdammungsurtheile, so treffend sie sind, endigen doch nicht in eine neue, gesunde, schöpferische Ansicht, sie gehen aus einem zerlegenden aber nicht aus einem schaffenden Talente hervor, und so sehr das Wegräumen des Nichtsnutzigen zu achten ist, so ist es doch kein Heilmittel, das völlige Gesundheit verschafft. Es ergeht Einem wie dem Kranken, aus dem der Krankheitsstoff entfernt ist, dem es jedoch an der Lebenskraft mangelt und der auf das bessere Wetter oder die Heilquelle vertröstet wird und sich diesen entgegen sehnt. Wann werden sie uns kommen? Du kennst wohl die Mittheilung im Feuilleton der constitutionellen Zeitung aus Henriette Herz' Aeusserungen und Tagebüchern [1]); ein tüchtigerer Biograph würde uns aus diesen Bruchstücken ein schönes Lebensgemälde geliefert haben.

Ich schreibe nun, den 6., am Beeidigungstage unserer Verfassung. Welch eine Misère! Wie zeigt sich da die Verkommenheit nach allen Seiten! Dem enragirten Demokratismus haben wir da viel zu danken. Nun, ich habe mit nach Erfurt gewählt, nicht weil ich von dort aus ein Resultat erwarte — dies ist leider, da man der Reaktion den freiesten Spielraum lässt, nicht zu hoffen — aber weil ich der hirnlosen Taktik des passiven Widerstandes mich nicht weiter fügen kann. Mag die Demokratie mich aus ihren Büchern streichen; ich habe nie zu ihr gehört.

73.

An S. D. Luzzatto. Breslau, 25. Februar 1851.

Uebrigens mag vielleicht die Aussicht jetzt näher sein, dass auf dem jüdisch-literarischen Gebiete eher etwas erscheinen kann. Ich gehe mit dem Gedanken an einen Verein für jüdische Literatur um, über den ich Ausführliches nach Berlin berichtet und Steinschneider ersucht habe, die für dort zuvörderst nöthigen Schritte bei den dortigen jüdischen Gelehrten zu thun und hoffe ich, dass bei der von dort erfolgten Einstimmung der Plan mit gutem Erfolg in's Leben treten könne [2]).

Mein Plan, betreffend die Herausgabe „jüdischer Jahrbücher für Leben und Wissenschaft", ist vorläufig noch nicht weiter gerückt. Abgesehen davon, dass ich noch keinen Verleger mit Bestimmtheit

[1]) [Auszüge aus dem Buche von J. Fürst: Henriette Herz. Berlin 1850.]
[2]) [Solche Briefe an Berliner Gelehrte haben sich nicht vorgefunden.]

dafür habe, sind allerdings auch überhäufte Amtsgeschäfte, die durch die hohen Feiertage, durch die Aussicht auf die Errichtung einer neuen Synagoge verursacht sind, daran Schuld. Doch hoffe ich sicher, im nächsten Jahre den ersten Band veröffentlichen zu können.

74.

An S. D. Luzzatto. Breslau, 7. März 1851.

So hat sich meine Hoffnung doch gerechtfertigt und mein Vertrauen auf Sie belohnt! Ist es mir auch nicht überraschend, eben weil ich von Ihrer reinen Liebe zur Förderung der Wissenschaft auf jede Weise und von Ihrem wahrhaft humanen Charakter überzeugt war, so hat mich dennoch Ihr soeben in meine Hände gelangtes Schreiben sehr erfreut und ich fühle mich gedrungen, Ihnen meinen herzlichen Dank zu sagen. Ich darf nun, wie es scheint, binnen Kurzem noch mancherlei Mittheilungen entgegensehen; entschuldigen Sie, wenn ich die Bitte hinzufüge, dass Sie dieselben möglichst beschleunigen mögen! Ich habe nämlich heute — ein seltenes Ereigniss für jüdisch-literarische Arbeiten! — mit dem Verleger über das Büchlein [Juda ha-Levi], welches ungefähr acht Bogen stark sein soll, abgeschlossen, nicht als wenn mir ein sonderlicher pekuniärer Vortheil daraus erwüchse — Sie sind wohl überzeugt, dass es mir bei literarischen Arbeiten darauf nicht ankommt, da ich meine Sachen oft schon Jemandem ganz zu seinen Gunsten übergeben habe — allein sehr angenehm ist es, wenn ein Büchlein nicht auf dem Wege des Hausirens in die Welt treten muss, durch den ordentlichen Buchhandel in weite Oeffentlichkeit dringt und elegant erscheinen kann. Nun wird zwar der Verleger gerade nicht sehr drängen, aber mich drängt es; die Dichtungen, 47 an der Zahl, bald grössere, bald kleinere — nur 2 religiöse sind auch von Sachs übersetzt — sind vollständig übersetzt und, wie ich mir schmeichle, gelungen, Biographie und Anmerkungen werden nicht viele Zeit kosten. . . .

Ueber den Verein für jüdische Literatur habe ich noch immer keine Antwort aus Berlin; es scheint, als hätten die Herren alle keine Frische und hätten bloss ihr Vergnügen daran, in verdriesslicher Zurückgezogenheit mit der Welt zu schmollen, aber nicht etwas frisch und lebenswarm zu ergreifen. Doch ich lasse es keineswegs liegen.

75.

An Dr. Chwolson in Petersburg. Breslau, 31. December 1851.

Schon in einem früheren Schreiben habe ich Sie auf den Lehrer S. Pinsker in Odessa aufmerksam gemacht. In diesen Tagen habe ich wieder nach längerer Zeit von demselben einen Brief erhalten, und die Ueberzeugung hat sich in mir bestätigt, dass derselbe ein sehr achtbarer Gelehrter ist und eine Kraft, die zu etwas Angemessenem verwendet werden kann. Seine einzelnen, leider nur dürftigen Mittheilungen über die werthvollen alten Bibelmanuscripte in Odessa zeigen mir immer von Neuem, wie richtig ich deren Wichtigkeit beurtheilt habe. Er ist im Begriffe, in einem Schriftchen: Likkute kadmonioth darüber zu handeln, auch der Zeitschrift der D. M. G. einige Artikel darüber zuzusenden. Allein erstere Schrift scheint er hebräisch ausgearbeitet zu haben, also dem grösseren Gelehrtenpublikum unzugänglich zu machen, aber auch in deutscher Bearbeitung könnte er vielleicht auch nicht immer das Wichtige auswählen, vielleicht durch hineingetragene Ansichten die Dinge entstellen. Ich habe ihm deshalb den Rath ertheilt, er solle die kaiserliche Akademie mit der Bitte angehen, dass sie auf ihre Kosten durch ihn die Bibel nach den in Odessa vorhandenen Handschriften mit der bei denselben befindlichen Massorah herausgeben lasse; es ist dies ein durchaus nicht kostspieliges, aber doch höchst wichtiges Unternehmen. Ein Bibeltext aus dem Anfange des zehnten Jahrhunderts, eine abweichende Punktation, die offenbar mehrere Jahrhunderte weiter hinaufreicht, eine Massorah aus derselben Zeit, — das giebt unserer Geschichte des Bibeltextes eine ganz andere Gestalt. Ausserdem besitzt der Mann auch selbst interessante Handschriften, deren Besitz der kaiserlichen Bibliothek gewiss von Interesse sein würde und würden sie, wenn das wissenschaftliche Streben bei den Juden Polens und Russlands erwacht, für deren Bildung und Leistungen von entschiedenem Einfluss sein.

76.

An X. Breslau, 2. Januar 1853.

... Welche Umgestaltung überhaupt noch die Beschneidung erhalten wird, bleibt der Zukunft vorbehalten. Ein anderes aber ist die Ueberläufersehnsucht, die Sie daran knüpfen. So hatten wohl auch

Jason und Menelaus gesprochen, als sie dem Tempel des Hercules ihre Geschenke schickten, und dem Syrerkönige sich beugten; ihre Weisheit ist jedoch zu Schanden geworden. Hätten Maimonides und Mendelssohn ebenso gesprochen — und an Gelegenheit dazu fehlte es ihnen nicht — so würden sie als Philosophen längst vergessen sein, nun aber strahlen sie noch immer nicht nur in der jüdischen, sondern auch in der Weltgeschichte. Wer das echte Wohlwollen und die Thatkraft in sich trägt zu wirken, der raisonnirt nicht, der thut! und wenn Sie so wirken, dann wird der Jude in Ihnen noch lange anerkannt werden, wenn das Andenken an den Gelehrten längst geschwunden sein wird. Bildung und Freiheit sind die zwei Güter, welche den Juden gebracht werden müssen, aber beide Hand in Hand; die Bildung darf nicht in der Zwangsjacke einhergehen, die Freiheit muss allmählich errungen und erworben, nicht dem Rohen zugeworfen werden. Fühlen Sie Muth und Kraft in sich — und ich hatte dies Ihnen immer zugetraut und traue es Ihnen auch noch zu — dafür zu wirken, dann thun Sie es und lassen Sie sich nicht durch Einflüsterungen von Christen und getauften Juden beirren! Ob Sie auf diesem Wege so viele Gnadenbezeigungen erhalten, weiss ich nicht, ja glaube es kaum; aber ich weiss, dass Sie auf dem andern dem Berufe, den Gott Ihnen auf fast wunderbare Weise geöffnet, untreu werden.

So spricht der Jude, der Geschichtskundige, der Freund und ich hoffe, dass Sie nicht den blossen Rabbiner herausdeuten werden. Jedoch genug davon, ich werde bei einer solchen selbst schriftlichen Discussion leicht gereizt, weiss auch, dass fremder Rath hier wenig nützt, dass solche Gedanken und solche Empfindungen in der eignen Brust gereift werden müssen. Doch hege ich das frohe Vertrauen, dass ein Mensch, der mit so dankbarem, innigem Sinne seiner Vergangenheit gedenkt wie Sie, der durch Beweise der Freundlichkeit die Zeichen früheren Wohlwollens gegen ihn so schön zu vergelten weiss, seine ganze Vergangenheit, in der Herz und Geist wurzelt, nicht kaltsinnig von sich werfen wird.

77.

An Berthold Auerbach. Breslau, 21. Mai 1854.

Ich lasse das Datum stehen, obgleich ich es an diesem Tage nicht über Deinen Namen hinausbrachte und heute schon der 29. Juni

ist, um Dir zu zeigen, dass ich sogleich nach dem Empfange Deines lieben Schreibens mich zur Antwort angetrieben fühlte. Allein die neue Ausgabe des Gebetbuches [s. oben S. 115] nahm Kraft und Zeit, soweit sie von den Anforderungen und den Wirrnissen des Amtes verschont blieben, in Anspruch, so dass ich es nicht einmal zu einem ordentlichen Briefe bringen konnte. Nun ist das Gebetbuch auch im Drucke fast vollständig fertig, und mit dem Amte allein, wenn auch mit der nicht drängenden literarischen Thätigkeit verbunden, nehme ich es schon auf. Ja, mein Lieber, das Amt bleibt mir, trotz allen Wirrnissen, trotz allen Akten der Willkür, mit der eine verkehrte Richtung derer, die die Zeit lenken wollen, auch hier hineinpfuscht, lieb und werth, und ich fühle mich in ihm froh und frisch. Aber darum war mir Dein in echter Freundschaft gemachtes Anerbieten und Dein Brief als liebenswürdiger Commentar dazu doch gar sehr erquickend. Warum ich das Anerbieten abgelehnt, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung, aber die Freude, dass mir Dein liebendes Andenken geblieben, unversehrt geblieben, ist gleich gross, als wenn ich es angenommen hätte [s. oben S. 130].

Meine Lust an der amtlichen Thätigkeit und am wissenschaftlichen Schaffen ist nicht gemindert. Ich gehöre nun einmal zu denen, die Alles im Lichte der Geschichte betrachten, und ohne mich dadurch träge deren augenblicklicher Gestaltung hinzugeben, vielmehr den Beruf in mir fühlend, auch ein thätiges Organ der Geschichte zu sein, bin ich nicht entmuthigt, wenn ich den augenblicklichen Erfolg meines Strebens nicht als einen sieggekrönten betrachten darf; ich trage die feste Ueberzeugung in mir, dass, was mit klarem Bewusstsein und mit wohlwollendem Sinne angestrebt wird, seines Erfolges nicht entbehren wird. Die neueste Wendung der grossen Geschichtsereignisse mag dem sorgsamen Beobachter diese beruhigende Ueberzeugung bekräftigen. In einer Zeit, die man als in Fäulniss versinkend betrachten musste, entspinnen sich plötzlich Verwickelungen, die zu einer Erfrischung des Geistes nothwendig führen und dieselbe theilweise schon bewirkt haben. Was im Grossen sich so entschieden aufdrängt, das wiederholt sich im Kleinen und in den einzelnen Kreisen. Darum schaffe Jeder nach Redlichkeit unverdrossen und das Resultat solchen gemeinschaftlichen Wirkens tritt sicher überraschend dann hervor, wenn man es vielleicht gerade am Wenigsten ahnte.

78.

An Consistorialrabb. J. Kahn in Trier. Breslau, 10. April 1856.

Meine Befriedigung in meinen amtlichen Verhältnissen kann ich Ihnen wiederholentlich bestätigen; gestern sind unsere Gemeindestatuten, von der Regierung bestätigt, zurückgekommen und es beginnt eine neue, wie ich zuversichtlich hoffe, gedeihliche Epoche in unserm Gemeindeleben. Sie würden über die innere Umgestaltung Breslau's in den letzten zehn Jahren staunen, um so mehr, da nach aussen hin der Rückschritt so sehr begünstigt zu sein schien.

Mein Gabirol soll dies Jahr erscheinen; aber eine andere Arbeit, die mich schon längere Zeit beschäftigt und von der ich erwarte, dass sie tief eingreifen wird, kann erst Ende dieses oder Anfang nächsten Jahres beendigt werden. Ob ich ausserdem dem literarischen Vereine etwas liefern werde, steht vorläufig noch dahin. Sie sehen jedenfalls daraus, dass es bei dieser ununterbrochenen wissenschaftlichen Thätigkeit, die jetzt namentlich dahin geht, zusammenhängende wissenschaftliche Werke zu schreiben, nicht angeht auch die Herausgabe meiner Zeitschrift wieder zu unternehmen. Diese würde mich zersplittern und abziehen; ich warte auch schon längst auf einen jüngeren Mann, den es zu einem solchen Unternehmen treibt und dem ich ein freudiger und emsiger Förderer sein wollte, allein bis jetzt umsonst. . . . .

Wissenschaftlich arbeiten mir, offen gestanden, meine Herren Collegen und gerade besonders diejenigen, welche auf dem Standpunkte des Fortschrittes sich befinden, viel zu wenig und dieser Ausdruck ist noch sehr mild, ich möchte sagen gar nichts. Man glaubt, mit Predigten und der Praxis, die alle bloss wahrhaft gedeihlich sind, wenn sie Ausdruck einer tüchtigen Gesinnung sind, genug gethan zu haben und scheut die Mühe, die wissenschaftlichen Grundlagen zu untersuchen und auszubessern. Ich bin praktisch so thätig wie irgend einer, predige und ertheile Religionsunterricht mehr vielleicht als irgend einer, habe mit Casualien, mit Auskunftsertheilung, wie in einer so grossen Gemeinde, die zugleich nach allen Seiten hin Verbindungen hat, natürlich ist, sehr viel zu thun, würde mich aber wahrlich unglücklich fühlen, wollte ich mich eine Woche des Studiums entbinden. Sie haben auf der Universität ernste Arbeiten begonnen, warum setzen Sie sie nicht weiter fort? Ich weiss auch den Werth praktischer Arbeiten zu schätzen, auch ich habe dem

Drange nachgegeben und ein Gebetbuch bearbeitet, aber ich betrachte solche Dinge als Erholungsarbeiten, nicht als Aufgaben, mit deren Erfüllung ich meinem Berufe genügen würde.

Schön wäre es, wenn die Zeit wieder einmal eine Rabbinerversammlung brächte. Wenn die dumpfe Stimmung, die im allgemeinen herrscht, neuem Aufschwunge wieder Platz macht — und in Beziehung auf religiöse Dinge kann dies in Deutschland nicht mehr lange ausbleiben —. sehe ich auch der Erfüllung dieser Hoffnung entgegen. Wir haben noch gewaltiges Flickwerk und es rührt sich kaum eine Hand, es bewegt sich kein Geist, um die gesunde Nahrung zu reichen, aus der ein Ganzes hervorgehen muss. Doch thue Jeder das seinige, und der Keim wird zu rechter Zeit aufgehen.

79.

An S. D. Luzzatto. Breslau, 11. Juni 1856.

Dass man es dahin hat kommen lassen, dass Philippson den literarischen Verein gründen musste, ist schlimm; da er aber nun einmal durch ihn gegründet ist, warum soll man ihn nicht benützen? Schon vor Jahren hatte ich den Plan entworfen zu einer wirklich literarischen Gesellschaft [vgl. ob. S. 211 f.], denselben Steinschneider mitgetheilt und ihn aufgefordert, die Berliner jüdischen Gelehrten dafür zu interessiren, so dass wir dann gemeinschaftlich ihn in's Werk setzten. Allein von Berlin aus geschah Nichts. Da kommt nun Ph. mit marktschreierischem Talente und gründet den Verein auf eigene Faust. Freilich leidet das Unternehmen an den Gebrechen, welche ein Stempel seines Urhebers sind; aber besser so als gar nicht und die Verbesserungen werden schon kommen. Mir ging es nun ganz eigen damit. Als in der ersten Zeit der hiesige Agent wegen meines Beitritts zu mir kam, lehnte ich denselben ab mit dem Bemerken, die Sache sei mir zwar recht, ich liesse mir aber nicht gern etwas octroyiren. Auf meiner vorjährigen Reise musste ich bei der Rückkehr mich mehrere Stunden in Leipzig aufhalte. Da ich nun Jellinek besuchte, drängte er mich wegen des Gabirol für den literarischen Verein; was ich ihm aus vielen Gründen nicht zusagen mochte und konnte, verlangte jedoch, er solle sich deshalb schriftlich an mich wenden. Da J. so manche kleine hebräische Piecen herausgiebt, sprach ich dann mit ihm über Parschandatha — das ursprünglich für Chaluz bestimmt war — und er versprach, die Ausgabe zu

übernehmen, nachdem ich auch bemerkte, einen deutschen Theil hinzufügen zu wollen. Ich schickte ihm das Manuscript und bald kam von ihm und Ph. die Nachricht, der L. V. werde das Schriftchen herausgeben und sie baten mich nun schriftlich um Gabirol. Diesen lehnte ich vorläufig ab und stellte auf ihr Andringen die „jüdischen Dichtungen“ zusammen, wurde auch Mitglied. Und warum sollte man nicht benutzen, was einmal da ist, und dahin wirken, dass gute Bücher herauskommen können und das Publikum solche in die Hand bekommt statt schlechter? Jedoch so etwas lässt sich schriftlich nicht gut zur Verständigung bringen.

80.

An S. D. Luzzatto. Breslau, 23. März 1857.

Wenn ich mich immer an Ihren Briefen erfreue, so war mir der diesmalige doppelt erwünscht. Dass gegenseitige Achtung und Freundschaft zwischen uns bestehe trotz mancher abweichenden religiösen und wissenschaftlichen Ueberzeugung, ist mein sehr lebhafter Wunsch. Von mir weiss ich es, dass die warme Gesinnung gegen Sie nicht erkaltet, wenn mir auch hie und da die Verschiedenheit der Ansicht noch schroffer hervortreten sollte, als ich sie bereits kenne. Ob dies auch bei Ihnen der Fall ist? Ich gestehe es, es war mir manchmal darum bange; dass ich darum immer am Grundsatze festhielt: lieb ist mir Luzzatto, doch lieber, über Alles gehend die Wahrheit, wie ich sie nach redlicher, unbefangener Forschung zu finden glaube, versteht sich von selbst, aber betrüben würde es mich, Ihre Freundschaft einbüssen zu müssen. Ihr Brief beruhigt mich darüber; ich lese zwar Ihre Wehmuth, dass ich Ihnen, d. h. Ihren Ansichten (denn der wahre Mensch sieht nicht auf sich, sondern auf die Sache) zuweilen zu scharf entgegentrete, aber doch auch die Freude über manche Uebereinstimmung. So tragen Sie mich denn weiter, wie ich einmal bin und halten Sie an der Ueberzeugung fest, dass, wie ich bin, Alles das Resultat redlicher Wahrheitsliebe, nicht irgend einer eitlen Lust ist. Und warum sollte man bei der grossen Verschiedenheit der Geister nicht dieser Rechnung tragen wollen, warum tadelnswerthe Absichten wittern? Wo ich solche Verdächtigungen höre, da kann ich mich des Ausdrucks der Entrüstung nicht erwehren, ja ich halte es für Pflicht, auch da mein Wort in die Wagschale zu legen, um dieser Anklage zu begegnen.

81.

An S. D. Luzzatto. Breslau, 6. September 1857.

.... Unterdessen habe ich einige Zeilen von Ihnen erhalten, und ich muss bekennen, dass mich deren Inhalt befremdet hat. Lässt sich bei dem reichen Stoffe meines Buches [der „Urschrift"], den vielen darin entwickelten und wohlbegründeten neuen Ansichten von einem Sachkenner, wie Sie es sind, weiter Nichts sagen als — jene banalen Phrasen gegen Rationalismus? Mein Buch enthält überall geschichtliche Nachweisungen und ebenso wenig rationalistische wie irrationale Voraussetzungen; was soll also dieser Windmühlenkampf? Anderen gegenüber würde ich sagen: man verdammt, weil man widerlegen möchte, aber nicht kann, was soll ich aber bei einem Manne sagen, dessen Wahrheitsliebe wie Fähigkeiten ich achte?

So hoffe ich denn, dass die üble Stimmung, in der Sie sich beim Schreiben Ihres letzten Briefes befunden haben und zu der mein Buch keine Veranlassung gegeben, schon jetzt geschwunden sein möge, und dass das neue Jahr, das Ihnen Rüstigkeit bewahren und wahre Freuden bringen möge, auch mir von Ihnen häufige und inhaltreiche Briefe bringe. Gott aber wolle uns Allen ein gnädiger Richter sein, wir aber, um dessen würdig zu werden, gleichfalls immer mit Milde uns gegenseitig beurtheilen!

82.

Aus Geiger's Album. 21. November 1857.

a) Widmung von Frau Sophie Levy.

Manche Perle reinen Geisteswortes, manchen Edelstein inniger Freundschaft umschliesst dieses Buch, und glücklich schätze ich mich, wenn ich diese Stimmen zum volltönenden Chor der Liebe, Freundschaft und Verehrung für Sie vereinigt, und das Kleinod würdig gefasst habe. —

b) Berthold Auerbach.

ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'.

Schon in frühester Jugend hat mich dieser Ausruf in tiefster Seele angemuthet. Der aus dem freien Naturleben Kommende bringt dem in die Stube Gebannten eine frische erquickende Luftschicht mit. Und jetzt, da das Gedenken Deines getreuen reinen Wirkens in Wissenschaft und Leben zum Ausdrucke des Dankes sich sammelt, jetzt wird mir jener Spruch zum Sinnbild. In Deinem gelehrten

Schaffen und religiösen Wirken ist ein Athem des Feldes, des allzeit frischbewegten Naturhauches, und dieser frische Athem belebe fort und fort Dich und Alles, was von Dir ausgeht.

c) Ferdinand Cohn in Breslau.

So lang' das Vorurtheil noch mit dem Wahren,
Das Neue noch im Kampf liegt mit dem Alten,
So lang' bedarf es Männer, die erfahren
Im Niederreissen, wie im Neugestalten.

So streitest Du seit fünfundzwanzig Jahren,
Wo Mancher schon den Eifer liess erkalten;
Du liessest niemals Muth und Hoffnung fahren,
Denn endlich muss das Recht doch Recht behalten.

Und dankbar wird die Zukunft Dein gedenken.
Mit kühnem Beilhieb wusstest Du zu fällen
Gestrüpp und Unkraut, die vom Boden schiessen;

Doch auch die Pflugschaar wusstest Du zu lenken,
Mit rüst'ger Hand den Acker zu bestellen,
Aus dem der Zukunft schön're Saaten spriessen.

d) Lazar Geiger in Frankfurt.

Wo Alle festlich sich um Dich vereinen,
Darbringend Gaben, Jeder von dem Seinen,
Darf ich nicht gänzlich fürchten zu verschwinden,
Da ich mich vielfach nennen kann den Deinen.
Mich trennt von Dir, dass Deine Saaten längst
Und reich gereift, indess gekeimt die meinen;
Doch bin geeint ich Dir von Anbeginn,
Da ich auch floss aus jenen heil'gen reinen
Ehrwürd'gen Quellen, denen Du entsprangst
Und wuchs empor mit Dir in gleichen Hainen.
Wenn segnend heute unsre Ahnen Dir,
Unsichtbar Allen ausser Dir, erscheinen,
Und Du, empfindend ihre hohe Nähe,
Wirst dem Vergang'nen eine Thräne weinen:
Dann lass auch mich Dir Herz und Hände reichen,
Der Zukunft Kind, und nenne mich den Deinen.

e) D. Honigmann in Breslau.

Auf die Bemerkung eines Geistlichen, dass die Philosophie doch nur die Magd der Theologie sei, erwiderte Voltaire einst: Allerdings, aber nicht die, welche ihr die Schleppe nachträgt, sondern die ihr mit der Leuchte vorangeht. Die scharfe Schneide dieses Spottes lässt sich gegen die jüdische Theologie in ihrer neuen wissenschaftlichen Phase nicht kehren. Diese nahm die Fackel der Philosophie

und den Grabscheit der Kritik selbst in die Hände und stieg in die gigantische Trümmerwelt des alten jüdischen Geistes hinunter: sie selbst arbeitete die wohlerhaltenen Denkmäler, die den Stempel der Ewigkeit an der Stirne tragen, aus dem wüsten Schutte der Jahrtausende heraus und fügte sie zu dem Neubau eines Tempels, in welchem auch die Philosophie das Bekenntniss zum Judenthum ohne Erröthen und mit Stolz ablegen kann. Mit diesem neuen Glaubenstempel selbst bleibt der Name seines ersten und vornehmlichsten Begründers der Unsterblichkeit geweiht.

f) M. A. Stern in Göttingen.

Die alten Helden kämpften auf grünem Rasen, die modernen kämpfen auf grauem Papier. Die alten Helden brauchten den Stahl als Schwert, die modernen brauchen ihn als Feder. Je billiger Schlachtfeld und Waffe geworden ist, desto theurer der Kampfpreis; er ist das Theuerste, was die Menschheit auf der heutigen Bildungsstufe überhaupt kennt — die geistige Freiheit.

Im Kampfe um dieses höchste Gut hat man Dich, lieber G., immer in erster Schlachtlinie gesehen, keinem Sturme weichend, oft verletzt, nie gebeugt, ich würde sagen, wie eine deutsche Eiche, wenn Du nicht, statt Schatten, Licht verbreitet hättest. Möchte es Dir vergönnt sein, im Kreise Derer, welche Dich als Lehrer und Führer verehren, noch viele Jahre segensreich zu wirken.

83.

An Jakob Auerbach. Breslau, 3. December 1857.

Die Tage des Festes sind nun vorüber, doch nicht so die lebendige Erinnerung daran. Ich darf von Tagen des Festes sprechen, denn von Freitag Abend um 4 bis in die Nacht von Sonnabend auf Sonntag war die Feier eine fast ununterbrochene, und viele Tage noch folgten glückwünschende Besuche, Geschenke, Briefe und dgl. Sie sind hocherhebend für mich gewesen. Die Anerkennung, die mir zu Theil geworden, ist mindestens ein voller Lohn für all mein Streben und hie und da mühevolles Ringen. Der Schriftsteller und der sich treu gebliebene Vertreter der Richtung sind von Gesinnungsgenossen, der unbeirrt wirksame Rabbiner ist von den Gemeinden mehr als er verdiente gefeiert worden. Aber mehr noch als Dies ist mir, dass so vielfach an den Tag gelegt worden, der Mensch sei in dem Schriftsteller und dem Manne der prononcirten Richtung nicht untergegangen. Hier haben sich bei so vielen Beweisen der Anhänglichkeit Männer betheiligt, welche meiner Richtung nicht huldigen, sich nicht selten mir als Gegner entgegengestellt hatten, und das Liebste ist mir von denen geworden, denen ich persönlich nahe stand

und stehe, und wo der Mensch anerkannt werden muss, wenn liebevolle Beziehungen unterhalten werden sollen. Dr. M. A. Levy, der nun nahe an 15 Jahren mit und unter mir an der Religionsschule wirkt, hat mir das werthvolle Album verschafft, Flehinger, Sie und Wechsler, die Sie mir so nahe in dem ersten jugendlichen Streben gestanden, haben den Freund zumeist im Herzen bewahrt und ihn höher durch die treue Liebe als durch noch so schmeichelhafte Anerkennung geschmückt. Und Sie vor Allen! Ihr Brief [ob. S. 68 f.] ist ein wahrhaftes Meisterwerk des Herzens, die schönste Dichtung, die mir überreicht worden, und wie oft schon habe ich ihn gelesen und vorgelesen! Ja, mein lieber Freund, die Erinnerung an die schönen Tage, die wir zusammen in Wiesbaden verlebt, wird nie erlöschen, und die daran anknüpfende Freundschaft nie gelöst werden! . . . Gottlob, die Erinnerungen sind noch frisch und Kraft und Streben sind trotz dem Wechsel und trotz der Ungunst der Zeit in mir noch frisch, und ich will sie, so lange es Gott mir vergönnt, frisch erhalten durch fortgesetzte Thätigkeit. Dieses Streben bildet zu tief das Grundwesen meiner ganzen Natur, als dass es einschrumpfen dürfte, und meine Richtung ist eine zu sehr historische, als dass ein sich breit machender Conservatismus auf der einen, ein, ich weiss nicht ob betrogenes oder betrügerisches, Aufspähen von hierarchischen Gelüsten in mir, mich beirren und anfechten könnte. Freilich sehe ich mich oft um nach den muthigen, gerüsteten Genossen und Jüngern und ist es mir schmerzlich, dass ich kaum Einen erblicke, doch auch eine solche Zeit muss in dem Wechsel von Aufschwung und Erschlaffung eintreten und ich weiss, dass die Zeit des lebendigen Dranges wiederkommen wird und dass ein jedes Saatkorn, auch in schlaffer Zeit ausgestreut, dennoch nicht verloren geht. Fast glaube ich, meine „Urschrift“ dürfte zu einer solchen Erweckung mit beitragen. . . . Sie scheinen mir, trotz der humoristischen Darstellung, mit vieler Liebe in den Inhalt des Buches eingegangen zu sein und ich bitte Sie dringendst darum, Ihr Versprechen, mir darüber zu schreiben, recht bald zu erfüllen, Sie werden mich unendlich damit verbinden. Holdheim ist des begeisterten Lobes voll. Bedeutung wird ihm nirgends abgesprochen, wenn auch andererseits gerade ein tiefer Ingrimm dagegen zu walten scheint. . . . Ich bin, mein herzlich lieber Freund, noch im Flusse der Thätigkeit; ich habe nicht die Absicht abzuschliessen, ich fühle es, dass noch viel zu thun ist, und dass, so lange man die Kraft hat, es ein Verbrechen ist, auf

halbem Wege stehen zu bleiben. Auch heute wechseln freilich noch die Stunden und Tage begeisterten Aufschwunges mit denen der Entmuthigung, die Sie so allerliebst aus jener jugendlichen Zeit beschrieben haben. Aber auch heute hilft die heitere, zuversichtliche Naturanlage, erhöht durch beglücktes Familienleben und erfrischende Geselligkeit, durch die schweren Zeiten durch, und die Sonnenblicke folgen dem bedeckten Himmel. Nur freilich mein Auerbach, mit dem ich so Alles, Alles liebevoll und eifrig streitend über Komma und Semikolon sowohl als auch über die höchsten Fragen besprechen kann, der fehlt mir, und ist er mir, seitdem wir von einander getrennt sind, nicht geworden. Ich muss Vieles mit mir allein ganz still in meiner Stube und meinem Herzenskämmerlein abmachen; aber auch das lernt man allmählich, das eine spricht man in Schriften, das Andere in Briefen, ein Drittes wieder im mündlichen Verkehre aus, und für sich selbst muss man ja auch etwas behalten können.

83.

An M. A. Stern. Breslau, 8. December 1857.

Du hast mir mit Deinem ebenso sinnigen wie anerkennenden Denkblatte eine sehr grosse Freude bereitet, und ich würde mich selbst einer grossen Freude berauben, wenn ich Dir dies nicht ausdrücken und nicht diese Gelegenheit ergreifen wollte, eine nunmehr die lange Zeit von 13 Jahren unterbrochene Verbindung wieder anzuknüpfen[1]). Diesen Segen einer erhöhten festlichen Stimmung, welche vorübergehende Trübungen beseitigt, habe ich durch meinen Gedenktag vielfach erfahren und es war mir ungemein wohlthuend, auch Dich unter der Reihe der Freunde zu sehen, die meiner doch noch mit Wohlwollen denken, wie auch ich oft mit Sehnsucht an Dich gedacht habe. Mir fehlte schon lange das Wort des auch in meinem Gebiete einsichtsvollen, unbefangenen und biederen Freundes, fehlte mir um so mehr, als im Kreise der berufenen Theologen und theologischen Schriftsteller eine solch bedauerliche Stagnation eingetreten ist. Sie hat mich, wie Du ehrend es aussprichst, nicht wankend machen können, aber oft hat sie mich betrübt, und das ehrliche, ermuthigende Wort habe ich mir oft herbeigesehnt. Ich habe in den

---

[1]) [Der Briefwechsel hatte in Folge einer grossen Verschiedenheit Beider in den Reformansichten (s. oben S. 167 ff., 174 ff.) im Jahre 1845 aufgehört.]

13 Jahren sowohl amtlich als literarisch viel durchgemacht; ich kam mir oft wie der Ismael der Bibel vor, dessen Hand wider Alle, während auch die Hand Aller wider ihn. Den Orthodoxen und Conservativen ein Stein des Anstosses, den schleichend Fortschreitenden zu stürmisch, Denen, welche den geschichtlichen Entwickelungsgang überspringen wollen, zu vorsichtig, den Männern des praktischen Lebens zu sehr mit literar-historischen Studien beschäftigt, den Literarhistorikern zu tendentiös, d. h. zu wenig gleichgültig gegen die in der Geschichte sich fortbildende Idee — so war ich von Allen angegriffen, mit misstrauischem Auge betrachtet, und mir, der ich ein volles Herz zu Studium wie Leben brachte, that es nicht selten weh, dass nirgends ein Wort echten Wohlwollens, begeisternder Ermunterung sich hören lassen wollte. Ich musste auch Dies überwinden und überwinde es ferner, um so leichter, da ich doch gesehen, wie so mannigfach die Zeichen der Anerkennung, wenn die Gelegenheit sich darbietet, hervortreten, und da überhaupt das reifere Alter, ohne dass ich bis jetzt einen Mangel an geistiger Frische verspürte, doch eine grössere Ruhe verleiht. — Dass ich nicht gefeiert habe, ist Dir wohl nicht unbekannt geblieben und darf ich bei Deinem weithin offenen Blicke erwarten, dass Dir meine „Urschrift“ auch bereits bekannt geworden. Ich bin auf den Einfluss, welchen dieses Buch üben wird, sehr gespannt; schon höre ich privatim die einander entgegengesetzten Urtheile von den verschiedenen Standpunkten, aber noch hat sich die Oeffentlichkeit dessen nicht bemächtigt und noch weit weniger das unbefangene wahrhaft wissenschaftliche Urtheil. Das Buch wird allerdings seine grosse Schwierigkeit haben durchzudringen. In jüdischen Kreisen macht die fortschreitende Richtung zu wenig ernste gelehrte Studien, die, welche sich der Wissenschaft bemächtigt, huldigen einer falsch apologetischen Tendenz; in christlichen Kreisen ist dem Buche schon seine jüdische Abstammung, noch mehr aber die dort ganz unbekannte rabbinische Gelehrsamkeit hinderlich. Und dennoch schmeichle ich mir, es müsse durchdringen; mein Vertrauen zur Wahrheit ist unerschütterlich und mein Blick müsste durchaus umnebelt sein, wenn ich mich in dem Tag für Tag durch neue Untersuchungen sich bestärkenden Glauben täuschen sollte, dass ich einen richtigen Weg entdeckt habe, welcher ebenso den Pfad der geschichtlichen Erkenntniss ebnet wie erst recht die wohlbegründete Fortentwickelung anbahnt. Wie lieb wäre es mir, wenn Du, ebensowohl urtheilsfähig und an dem Gegenstande theilnehmend

wie nach allen Seiten hin unbefangen, mir Dein Urtheil aussprechen wolltest!

85.

An Emilie Geiger in Carlsbad. Breslau, 23. Mai bis 4. Juni 1858.

Meinen morgigen Geburtstag werde ich allein mit allem Anstande durchmachen. Ich habe ein bedeutungsvolles Jahr zurückgelegt, ein Buch in demselben der Vollendung entgegengebracht, von dem ich mir zwar einen grösseren unmittelbaren Eindruck erwartete, als es erzeugt, von dem ich aber doch auch überzeugt bin, dass es seine Spuren tief eingraben wird und habe ein Fest in demselben gefeiert, das mich der Liebe und Achtung vieler Guten und Wackeren versichert hat. Was ist des Lebens Gehalt anders, als es nicht zu vertrödeln, sondern gut zu benützen und den Gewinn davonzutragen, dass man geliebt werde?

Und so wünsche ich mir denn mit dem neuen Jahre, welches mit dem morgigen Tage beginnt, zuvörderst soviel körperliches Wohlbefinden, dass frohe Stimmung und geistige Rüstigkeit nicht gestört werden, dann Deine und der Kinder Gesundheit, frische und heitere Thätigkeit und endlich ein liebevolles Wirken in Amt und Wissenschaft, die Tage des Jahres zu nützen und das Bewusstsein in mir zu erhöhen, dass man nicht umsonst lebt, dass man auch sein Plätzchen fruchtbar anbaut. Das ist nicht Ehrgeiz und Eitelkeit; wessen Beruf die Wissenschaft ist, wie könnte der seinem Berufe genügen, wenn er nicht auch für sie leistet? Ich muss bekennen, ich habe keinen Begriff davon, wie so Mancher sich im handwerksmässigen Treiben beruhigt und daran genügen lässt. Doch mag's Jeder treiben nach seinem Wesen, ich strebe in meiner Art. Aber bekennen muss ich, dass es mir leid thut, so wenig Mitstrebende zu finden, von keiner Seite ein anregendes Wort zu hören, wie denn überhaupt die Zeit so flach und faul ist, dass man immer mehr in sich graben muss. Nur die liebe Natur in ihrer Freundlichkeit erquickt und giebt uns die Bürgschaft, dass der Geist Gottes, der in ihr nicht untergeht, auch in den Menschen wohl schlummern, aber nicht untergehen kann.

Ob ich nun morgen einige liebe Worte von Dir erhalte? Kaum glaube ich es; man täuscht sich immer mit dieser österreichischen Postverbindung; da geht Alles katholisch. Was soll katholischen

Pfaffen rasche Beförderung? Dadurch würde das Volk ja verständiger und weniger gängelbar. Wallfahrten, Andachten zur Jungfrau Maria, Dummheit, Unwissenheit sind ihre Domänen; Aufschwung und Entwickelung sind ihre Feinde. Man muss viel an sich zu halten wissen, man muss wissen, dass man Vieles, was man hofft und wünscht, nicht erlebt, aber einen Sturz des Katholicismus möchte ich erleben und es wird mir doch nicht zu Theil werden. Dass er kommen wird, weiss ich, aber damit bekomme ich vorläufig meinen Brief nicht eine Stunde früher.

28. Mai. Die „Volkszeitung“ bringt einen Artikel Bernstein's über meine „Urschrift“. Er nimmt von einem süsslichen Verdammungsurtheile, welches ein pietistischer Prediger in Potsdam über Bunsen's Bibelwerk ausgesprochen, Veranlassung dieses seiner Bedeutung nach zu besprechen und fügt hinzu: „Es ist ausser dem Bunsen'schen Bibelwerk in neuester Zeit noch ein bedeutendes Werk erschienen, das der Schriftforschung auf ein Jahrzehnt hinaus ein ganz gewaltiges kritisches Material nach einer ganz neuen Seite hin darbietet. Der Titel dieses Werkes ist: Urschrift u. s. w. von Abraham Geiger, und es behandelt dieselbe die Geschichte der Entstehung und der Veränderungen des Textes, den wir jetzt besitzen, in einer Weise, die ganz ausserordentliche Aufschlüsse bietet und anbahnt. Die Wissenschaft — das ist uns ein Trost — geht ihren Weg vorwärts, ohne sich um die Dunkelmänner zu kümmern und uns muss genügen, von diesem Fortschritt unseren Lesern nur Nachricht zu geben.“ Die Kreuzzeitung hat nun den ganzen Artikel aus der Volkszeitung aufgenommen zur Charakterisirung, wie sie sagt, dass die Reformjuden mit Bunsen Hand in Hand gingen; den Dr. Geiger kenne man wohl schon. Mir ist auch dieser Artikel ganz lieb; Freund und Feind müssen sich nur offen über mein Buch aussprechen und sollen ihm seine Bedeutung zuerkennen.

4. Juni. Ich habe heute etwas Eigenthümliches gemacht. Die Universität Jena feiert in diesem Sommer ihr 300jähriges Bestehen; da las ich nun heute in der Zeitung, Brockhaus habe ihr seinen Verlagscatalog zugeschickt, mit dem Anerbieten, sie möge sich die Werke auswählen, welche sie wünschte, es werde ihm zur Freude gereichen, einer Universität, welche so viel zur Hebung des deutschen Volkes beigetragen — dort lehrten Fichte, Schelling, Schiller und eine grosse Reihe der glänzendsten Namen — so seine Hochachtung bezeugen zu können. Ich liebe die Universität Jena nicht bloss

wegen ihrer Vergangenheit, sondern auch wegen ihrer Gegenwart, weil sie zu den wenigen gehört, die auch in unseren Tagen einen entschieden freisinnigen Charakter bewahrt hat, und so hat mich dieses Beispiel zu einer Nacheiferung im Kleinen angeregt; ich habe auch dorthin geschrieben, meine Sympathien ausdrückend und gleichfalls von meinen Schriften anbietend, was ich übergeben kann. Es drängte mich innerlich dazu; die Vertreter der freien wissenschaftlichen Richtung müssen sich in unseren Tagen zusammenschaaren, ihre Sympathien nicht bloss still im Herzen tragen, sondern ein Zeugniss davon aussprechen und darlegen. Es muss namentlich auch der jüdische Gelehrte sich als ein eng angeschlossenes Glied in der ganzen Entwickelung des deutschen Volkes bekunden. Ich habe meinen Brief natürlich mit aller Ehrerbietung geschrieben, die eine solche dreihundert Jahre alte Universität verdient, und habe von meinem Judenthum natürlich gar nicht gesprochen, was aber schon der Titel meiner meisten Schriften, wie meine Unterschrift genugsam bezeugt. Ich bin begierig, wie sie es aufnehmen. Noch etwas von gestern! Der Herr Truchon, der Apostel des Herrn Hofmann, welcher Letztere gegen mein erstes Brochürchen[1]) aufgetreten war, dann aber doch ein so freundliches Schreiben mit dem Wunsche einer Zusammenkunft an mich richtete, während Ersterer in gleicher Weise an mich zweimal schrieb, — dieser Truchon war gestern bei mir, es war mir lieb, dass ich ihm die Bücher zurückgeben konnte, und er sprach sich sonst, da er ein ganz verständiger Mensch ist, ganz befriedigend aus.

86.

An M. A. Stern. Breslau, 9. August 1858.

. . . Bevor ich an Dein mich lebhaft berührendes Urtheil über meine „Urschrift“ gehe, will ich zuerst kurz einen Gegenstand abmachen, der bei Dir in dieses Urtheil nebenbei sich eingemischt hat, und den ich als einen nebensächlichen zuerst beseitigen möchte, bevor ich zu dem Haupteinfalle mehr ernstlich mich wende. Du findest am Schlusse meiner Vorrede den Deismus (oder Theismus) stark ausgesprochen, glaubst, ich sei wohl erst Deist geworden und meinst, es trenne uns nach dieser Richtung eine breite Kluft. Dass ich je

---

[1]) [Ueber den Austritt aus dem Judenthum oben Bd. I, S. 230—246.]

nicht Deist gewesen, wüsste ich nicht. Ich ehre in dem Menschen den selbständigen Geist, der mir hoch erhaben ist über allem Produkt und Extrakt der Materie und des feinsten Nervengeäders, dieser hohe mir Ehrfurcht einflössende Menschengeist ist mir aber doch in seiner Begrenztheit sowohl als auch in seiner Ahnung des Unendlichen Bürge für seine Abhängigkeit von dem Gesammtgeiste, den ich mir, wenn ich an ihm den Geist erkennen soll, nicht der Vorzüge des Geistes, der Selbständigkeit des Willens, der spannkräftigen Thätigkeit entkleiden darf. So war, so bin ich Theist, finde in dieser Ueberzeugung nicht etwa ein Ruhekissen — dessen ich nicht bedarf — sondern die Ergänzung, den Schlussstein meiner ganzen Anschauung, aber natürlich geht diese Ueberzeugung auch ein in mein ganzes Gemüthsleben, ohne dass ich darum pietistisch-süssliche Neigungen hege, wenn sie sich auch in Momenten grösserer geistigen Erregung entschiedener ausspricht. Doch bin ich weit entfernt, über eine Frage, welche die ernstesten und tiefsten Geister von je gespalten hat, kämpfend Partei zu nehmen, für meine Ansicht Propaganda machen zu wollen, und bin ich auch dem rohen Materialismus gram und sehe ich auch verderbliche Folgen in der ganzen geistigen Entwickelung des Volkes, selbst wo er feiner auftritt, so bescheide ich mich doch auf einem Gebiete, das nicht mit ganzem Ernste von mir gepflegt wird, mich auf meine Privatmeinung zurückzuziehen und die ehrlich gewonnene Ueberzeugung eines Andern nicht bloss zu achten, sondern auch als gleichberechtigt anzuerkennen.

Nicht schriftstellerische Eitelkeit, sondern wissenschaftliches Interesse — wenigstens glaube ich so — macht mir Dein Urtheil über mein Buch höchst schätzbar. Du bist allerdings kein Fachgelehrter auf diesem Gebiete, aber ich traue Dir die Einsicht zu, wenn auch nicht jede einzelne Stelle bis auf den Grund, aber das ganze Gefüge besser zu beurtheilen als die meisten Fachgelehrten, denen bald die Voreingenommenheit das Urtheil trübt, bald das eine oder das andere Moment fehlt. Mein Buch wird allerdings einen langen Kampf zu bestehen haben, bis es durchdringt, und doch bin ich noch immer fest überzeugt, dass es durchdringen muss. Noch ist eine ordentliche Recension nicht erschienen, selbst die Abhandlung über die beiden Makkabäerbücher, welche doch die Christen nicht umgehen können, ist noch nicht gewürdigt. Wie Du es sagst, die Juden und namentlich die freisinnigen Theologen haben die externe Gelehrsamkeit nicht, und die wenigen Gelehrten coquettiren mit Conser-

ratismus, die Christen entbehren aller Hülfsmittel, die spätere Entwickelung des Judenthums sich begreiflich zu machen und das Verständniss der Quellen dazu sich anzueignen. So darf ich denn nicht ermüden, den Gegenstand fortzuarbeiten und durch Verweisungen auf das Studium meines Buches zur Beurtheilung der darin ausgesprochenen Ansichten zu drängen. Dass ich in meinem Buche manche Stelle benutzt haben mag, die nicht die ihr beigelegte bestimmte Andeutung enthält, habe ich zugestanden und stehe ich nicht an Manches fahren zu lassen, und dennoch finde ich bis jetzt noch keine Veranlassung, etwas entschieden zurückzunehmen. Ich bin jetzt mit einer eingehenden Arbeit über die verschiedenen von Samaritanern ausgegangenen Pentateuchübersetzungen beschäftigt, von der ich mir verspreche, dass sie noch manches Licht verbreiten wird.

87.

An M. A. Stern. Breslau, 28. December 1858.

So sind denn fast zwei Monate dahingegangen, bevor ich Deinen Brief vom 30. Oktober zu beantworten beginne, und ob seine Beendigung nicht noch etwas weiter hinausgeschoben wird, wage ich nicht zu behaupten. Soll ich Dir offen bekennen, was zunächst die raschere Beantwortung verhinderte? Es ist die unerquickliche Discussion über Gott, auf der Du beharrst. Ich trage seine Ahnung in mir; mein eigner Geist, dessen volle selbständige, vom Körper unabhängige, wenn auch gegenwärtig mit ihm verbundene Persönlichkeit mir eine gewisse Thatsache innerer Erfahrung ist, bürgt mir für die Existenz eines gleichfalls persönlichen Allgeistes, eines Gottes, der wie es das Bedürfniss, das höchste Bedürfniss des Geistes ist, liebend überströmt. In dieser Ahnung liegt freilich nicht der volle, mit aller Klarheit umschriebene Gedanke, es liegt eine gewisse, sehr wohlthuende Poesie darin, eine Poesie jedoch, deren beraubt die Welt nicht minder als ich selber gar nüchtern würde. Ich bin keineswegs ein Freund von jenem Helldunkel, jener erkünstelten Unwissenheit, die im Vagen umhertastet, sich so gerne romantisch selbst täuscht und die eigene Gedankenschwäche als Poesie verehrt wissen will. Ich weiss, dass Poesie auf wahren Gefühlen beruht, mit der Erkenntniss und dem mühsamsten Vordringen, allem Geheimnissvollen den Schleier zu lüften, sehr wohl Hand in Hand geht, und dennoch nährt sie sich bloss an dem Bewusstsein des Grossen

in der Menschenbrust, das sie nicht greifen und nicht zergliedern kann, aber in seiner vollen Kraft anerkennen muss. Dass bei solcher vollen Anerkennung eines persönlichen Gottes und seines eingreifenden Waltens, aber als eines Geistes, der die vorigen, auch in unserem Geiste sich offenbarenden Gesetze des Geistes in sich trägt, dass es dabei — sage ich — an einzelnen vermenschlichenden Ausdrücken nicht fehlen wird — zumal in Stimmungen, wo eine tiefere Anregung das Herz durchwühlt und dieses seinen Ausdruck verlangt —, will ich nicht in Abrede stellen; es wird jedoch kaum einer Nachsicht dazu bedürfen, solche Ausdrücke entschuldbar zu finden. Lass uns daher über diese philosophische Discussion hinwegkommen. Soweit ich vordringen kann, thue ich es mit aller Unbefangenheit; über meinen eigenen Geist hinaus und gar über die Wurzel hinaus, aus der er Nahrung zieht, kann ich nicht, da glaube ich es beim freudigen Bewusstsein von dem einen, bei der Verehrung der andern wohl bewenden lassen zu dürfen.

88.

Aus Briefen an Emilie Geiger in Berlin. Januar bis März 1860.[1]

13. Januar. Unsere liebe Zunz gehört also zu Deinen fleissigsten Besucherinnen, und ihr trauliches Wesen ist Dir, wie ich wusste, erquickend. Ja, alte Liebe rostet nicht; unsere Freundschaft ist von gutem, glänzendem Stahle und ist nur darin ihm unähnlich, dass sie nicht verwundet. Da sind fast 22 Jahre dahingegangen, seitdem ich zum ersten Male diesen herrlichen Menschen persönlich nahe getreten bin; Manches hat in dieser Zeit sich umgestaltet; mit den Verhältnissen haben sich auch viele Menschen sehr geändert, aber, Gottlob, mir sind sehr Wenige verloren gegangen. Stehe ich auch nicht mit Jedem in lebendiger Verbindung, so ist doch gegenseitige Theilnahme und Achtung geblieben, und tritt wieder eine Berührung ein, so ist die ganze alte Herzlichkeit wieder da und vorübergehende Trübungen schwinden. So freue ich mich immer wieder, wenn ich den geistes-

[1] [Geiger schrieb fast täglich an seine im Krankenhause in Berlin weilende Frau einen Brief. Aus den etwa 40 Briefen, die mehr als 100 Druckseiten füllen würden, sei das Folgende — Ernst und Scherz — hervorgehoben. Vgl. oben S. 135.]

scharfen, innerlich kerngesunden Zunz sehe, wenn ich die ewig sich gleich bleibende Harmonie der Seele und Jugendlichkeit des Gemüthes der lieben Frau wahrnehme. Grüsse sie mir herzlich, wir wollen immer weiter so bleiben.

18. Januar. Gottlob, Du bist zum ersten Male aufgestanden! Zwar fühltest Du Dich schwach, sehr schwach, nun da wirst Du gepflegt und gut gepflegt, und ist es erst einmal so weit, da wird Deine gute heitere Natur auch die Kräfte bald erfrischen. Du hast geweint, mein liebes, herziges Weib, und wann ergösse sich Dein liebes Herz nicht in Thränen und wann müsste diese tiefe Empfindung nicht ihren Ausdruck in Thränen finden, die nicht die des Schmerzes sind, sondern tiefer edler Regung? Du hast gebetet, und wie könnte Deine fromme Seele, Dein kindlicher Sinn einen entsprechenderen Ausdruck finden, eine wohlthuendere Beruhigung als in dem Aufblicke zu Gott? Zu reichlich freilich ergiesse Dich nicht in Thränen: es will die tiefste Empfindung sich nicht voll ausströmen, sich so ganz nach aussen kehren, wir wollen sie als unser Bestes, Edelstes in uns bewahren, liebevoll pflegen, sie als das tiefste Geheimniss der Seele auch in der Tiefe ruhen lassen als den befruchtenden Keim, der sich das Leben hindurch äussert, nicht aber obenauf schwimmt und daher auch leicht fortgeschwemmt wird. Wie oft sprachen wir davon, dass der würdige Schmerz seine Ruhe bewahrt, während die lauten Jammertöne nur Zeugniss ablegen von dem augenblicklichen Risse der Oberfläche, während weiter in der Tiefe alle Bewegung aufhört und bald auch keine Spur einer Betrübniss mehr vorhanden ist, die in Wahrheit nie vorhanden war. So ist es ja auch bei dieser Empfindung, die gemischt von Freude, Wehmuth, Sehnsucht, Körperschwäche ist; wo sie ihre tiefere edlere Wurzel hat, wie bei Dir, die Du immer meine Zart- und Tiefffühlende warst, da mag die Schwäche einen Augenblick siegen und wieder kehrt die Seelenstärke zurück und als heiterer, ruhiger Spiegel zeigt sich wieder das Herz mit einer unergründlichen Tiefe, aber klaren Oberfläche.

20. Januar. Ja, wenn der Schmerz nicht wäre, es würden uns viele Freuden unbekannt bleiben, viele sanften Regungen unseres Gemüthes blieben ungeweckt, und so ist eine grosse Wahrheit, dass auch das Leiden nicht bloss zur Erziehung und Ausbildung, sondern auch zum wahren Glück des Menschen gehört. Und diese allseitige, liebevolle Theilnahme, diese herzstärkende Erfahrung von der herrlichen Menschennatur, die, wie die Pflanze, durch alle finsteren

Krümmungen hindurch sich nach dem Lichte windet, so auch durch alle Engen der Selbstsucht dennoch zur selbstlosen Liebe sich erhebt! Freue Dich, dass Du der Gegenstand bist, dem diese Beweise dargebracht werden; es ist ein wohlthuendes Gefühl! Ich weiss es, es macht Dich nicht stolz, es macht Dich demüthig, es führt Dich zur Vertiefung in Dich selbst, es macht den in Dir strömenden Lebensquell nur noch bewegter, lässt Dich die Pflicht inniger Hingebung an die Nahestehenden, auch an die Fernerstehenden, der freundlichen Nachsicht gegen menschliche Schwächen, der theilnehmenden Mitwirkung noch umsomehr erkennen. Nimm sie an diese Beweise, die zugleich so sinnig und zart sind, ohne Ueberhebung, aber auch ohne Ueberdruss!

21. Januar. Ich ging zu dem alten R. Du weisst, dass der alte Mann im Uebergang zum Einschlafen ist und theilnahmlos in seinem Sessel am Fenster sitzt; die Tochter ging nun hinein zu ihm, um ihm zu sagen, ich sei da. Da war es, als wäre er neu belebt, es war wirklich rührend, wie eine vollständige Umwandlung mit ihm vorging; seit einem halben Jahre, sagten die Seinigen, habe diese Geistesfrische sich nicht an ihm gezeigt.

22. Januar. Aber, wie es der liebe Gott doch gut mit mir meint! Du weisst, dass Frau X. zwar sehr liebenswürdig ist, ich aber nicht im Stande bin, sie zu würdigen, dass sie ihre Dienste angeboten, die Dienerin aber mir zu kostbar ist, sie unsere Kinder eingeladen hat, diese aber für die ihrigen mir zu dumm erscheinen. Alle diese Ansichten aber ihrer bombardirenden Freundlichkeit gegenüber geltend zu machen, dazu gehört ein schwer gepanzertes Herz, und es ist für mich — wie einst für den kleinen David — sehr beschwerlich, mir diese Cürassieruniform anzuziehen. Was thut nun aber der liebe Gott, der Mitleid mit mir hat und mich lieber unter der leichten Cavallerie erblickt? Da doch einmal alle Kinder die Masern bekommen und die Emma X. zwar einen männlichen Verstand hat, aber doch ein Kind bleibt, da hielt der liebe Gott eine Rathsversammlung mit den Erzengeln Michael und Gabriel und sprach zu ihnen wie folgt: „Was denkt Ihr wohl, Ihr guten Alten? Entspräche es nicht der Fülle meiner Gnade, wenn ich mich des kleinen Staubkörnchens da unten, das sich Geiger nennt, annähme? Der arme Kerl ist geplagt genug; seine Frau ist entfernt von ihm und er sehnt sich gewaltig nach ihr; er wird von Morgens bis Abends mit angenehmen und unangenehmen Nachfragen geplagt, und wenn

er einmal Jemanden so nach Herzenslust herausjagen möchte, so macht er ein so bittersüsses Gesicht, dass jener „Jemand" meint, er sei ihm höchst willkommen und gerade noch einmal so lange sitzen bleibt. Er ist nun einmal so ein armer Tropf, darin kann ich ihm nicht helfen. Aber etwas möchte ich thun, damit er erkenne, dass ich doch der alte Gott bin und er weiter gottesfürchtig sei und passable Predigten halte. Da ist die Emma X., lass sie jetzt die Masern kriegen, da hat er doch wenigstens von einer Seite Ruhe." Gesagt, gethan. Erzengel Michael fliegt in 39 Secunden nach der .... Gasse und seine Anwesenheit giebt sich durch rothe Punkte im hellstrahlenden Antlitze von Emma X. kund, und die Mutter sendet eiligen Laufes in überzärtlicher Besorgniss, ich möchte die Kinder irgend einmal hinschicken und lässt ihr grosses Bedauern ausdrücken, dass sie selbst mich nicht beglücken kann und nimmt ihre Dienstanerbietungen zurück. Es ist sehr hart, wir müssen uns aber darin finden. Aber hübsch ist es doch vom lieben Gott, und wäre ich David, so würde ich ihm einen 151. Psalm dichten.

23. Januar. Ein recht trübes Ereigniss für die Gemeinde, das mich auch persönlich recht schmerzt, ist das rasche Dahinscheiden unseres wackeren Dr. Günsburg, das nach kurzem Krankenlager heute früh erfolgte. Solche Männer machen eine recht fühlbare Lücke. Es ist wohl wahr, die Menschheit schreitet vorwärts, die älteren Kräfte werden sicherlich durch jüngere tüchtigere ersetzt und übertroffen, dennoch giebt es gewisse Kreise, in denen einzelne Personen von sehr wohlthuender Wirksamkeit sind, und da sich diese Wirksamkeit auf ihren ganz eigenthümlichen Bildungsgang, ihre ganz eigengeartete Persönlichkeit, ihren durch eine lange ehrenhafte Thätigkeit gewonnenen Einfluss stützt, so dauert es lange, bis wieder ein Ersatz sich findet. Er war ein Mann, mit dem ich zwei Jahrzehnte und drüber — denn er war schon im Jahre 1838 bei meiner Wahl hier eifrig mitthätig — so friedlich und in gegenseitiger Achtung gewandelt, dass ich auch persönlich recht schmerzlich seinen Verlust empfinde[1]). Das hat mich heute recht ernst gestimmt, und weil

[1]) [Mit diesen Worten möge die Gesinnung gekennzeichnet sein, welche Geiger für die Hervorragenden unter seinen Freunden und Verehrern hegte. Mögen die Lebenden unter ihnen solche Worte auch auf sich beziehen; unter den Verstorbenen sei mit einem Worte S. Nissen's gedacht, der in der ersten Zeit (1838—1849) das lebhafteste Interesse für alle wissenschaftlichen und praktisch reformatorischen Bemühungen Geiger's bethätigte; ihnen Allen, wenn sie auch hier nicht einzeln genannt sind, bleibt dankbare Erinnerung für die Dauer geweiht.]

diese Stimmung doch nicht zu verbergen gewesen wäre, mochte ich Dir auch ihren tieferen Grund nicht verschweigen.

24. Januar. Gestern Abend war Z. da, der mit uns ass und mit den Jungen Schach spielte; er verlor alle Parthien zur grossen Freude der Kinder. Er blieb so lange, dass ich ihn auf den Mangel des Hausschlüssels aufmerksam machen musste. Und nun folgte eine Ueberraschung. Er war fort, die Kinder schliefen, die Hauslampe war verlöscht, da tönt's tipptapp auf der Treppe, klopft leise, aber vernehmlich an der Thüre, und wer, denkst Du, dass hereintrat? der jüngstverlorene Nachsatz unseres G.; ich erkannte ihn gleich, wie er aus einer dicken Rocktasche hervorguckte. Er sah seh schmutzig aus und ich schmähte ihn, ob er sich als Nachsatz mein Freundes G. nicht schäme, so beschmutzt auszusehen, aber der Ke lachte ganz treuherzig, er sei zuerst, nachdem der Brief mit de Eisenbahn abgegangen, nachgelaufen, habe jedoch nicht gleich Schritt halten können, und da ist der Kerl nachgehumpelt durch Dick und Dünn und ist nun direkt bis zu meiner Thür gekommen..

Wenn Du in Deinen eigenhändigen Zeilen Deine Sekretär [Frau Dr. G.] so sehr lobst, so habe ich darüber kein Urtheil, ich nicht die Ehre habe, sie so genau zu kennen; wenn sie si dann selbst eine Katze nennt, so darf ich nicht selber entscheid ob dies Selbsterkenntniss oder Bescheidenheit ist; wenn sie a Dich eine Maus, ja sogar Mäuse nennt, so ist dies doch am E zu arg. Das lasse ich mir nicht gefallen; meine Frau ist eine a ständige Frau, hat nie Brodkrumen gestohlen, kein Loch in Ander Mantel genagt, nicht einmal an der Ehre Anderer gezerrt. U kurz und gut, ich dulde es nicht, dass man meine Frau eine Ma und gar Mäuse! nennt, so darf bloss Frau Dr. Zunz und zwar n von ihrem eigenen Manne genannt werden. Und in dieser ärge lichen Stimmung freue ich mich, dass das Blättchen zu Ende i und überlasse es dem zurückhumpelnden Nachsatze, meine Grüsse unseren G. persönlich zu überbringen. Ich reibe mir schon die Hä vor Vergnügen: wenn es da Nachts klingelt und er springt auf i der frohen Erwartung, ein vornehmer Patient sei gefährlich erkrankt, kommt heraus, ist's nicht einmal ein „Jüd“, sondern — der Nachsatz —!

25. Januar. Warum ich in martialischer Stimmung bin? Na, weil ich mich auch kampfgerüstet in das durch die Kreistags-Angelegenheit angeregte Schlachtgewühl, das sich noch immer nicht

entwirren will, zu stürzen beginne. Da hatte heute in der Schlesischen Zeitung ein Herr v. Gilgenheimb einen Herrn v. Koschützki, der früher zur Ablegung der Adelsvorurtheile gemahnt hatte, den Fehdehandschuh hingeworfen und, wenn auch in gemässigtem Tone, Judenfeindschaft gepredigt. Gegen diese Erklärung erscheint von mir morgen eine Entgegnung.

28. Januar. Wie manchmal kleine Ereignisse grosse weltgeschichtliche Folgen haben können, ersiehst Du nun wieder. Da führt Spanien mit Marocco einen blutigen Krieg — davon weisst Du gewiss gar nichts in Deiner Unschuld — und da in Spanien eine sehr tolle Wirthschaft ist, so fängt der Staatsschatz an etwas leer zu werden und es fehlt an Geld zur Kriegführung. Da kamen aber von Berlin aus so reichliche Bestellungen nach spanischen Weintrauben, dass plötzlich Geld in Menge zufloss; die Leute dort wussten nicht, welche Bewandtniss das hat, sie glaubten gar, man habe in Berlin gewaltige spanische Sympathien. Weit gefehlt! Wir wissen's besser, und wenn die maroccanischen Räuber sich beugen müssen und die Weltgeschichte sich ein anderes Bett gräbt, so sinnen denkende Geschichtsforscher dem tieferen Grunde nach und den Namen Emilie Geiger wird keiner dabei nennen. Uebrigens kommt jetzt Dein Name gewaltig viel vor und wenn der Zuname zurückbleibt, so ist dies wohl bloss Rischus der Schlesischen Zeitung. Die Regierung in Modena — wenigstens glaube ich es — wird immer jetzt die Emilianische oder ähnlich genannt, warum, das weiss ich nicht, ich bin schrecklich dumm in der Politik geworden, aber lesen kann ich doch noch, und wenn ich es einige Male gelesen habe, dann verstehe ich es auch noch ziemlich, und da denke ich nun, dass es mir doch eigentlich eine Schande ist, immer von der Emilien-Regierung zu hören. Ich tröste mich nur damit, dass in Italien jetzt Alles drunter und drüber geht, und wenn die Verhältnisse geordnet sein werden, dann wird die Regierung die Abrahamische heissen, das klingt doch wenigstens patriarchalisch.

30. Januar. Seit einiger Zeit habe ich gar viel gearbeitet. Du weisst zwar Nichts davon, prunkst vielmehr in Deiner schönen Jacke, nimmst Visiten an, was frägst Du danach, wie angestrengte Hausfrauen sich zu plagen haben? Doch ich will die Sache ordnungsmässig erzählen. Bekanntlich zog Amalie den 16. Abends ab, die neue Schleusserin auf, einige Tage später kommt Anna und sagt: „Madame (das bin ich), die Schleusserin kann nicht arbeiten, sie hat eine schlimme Brust.“ Madame bleibt stutzig stehen; was thun?

die Amalie wieder nehmen? die ist nach Brieg; sie verschreiben? das will die neue nicht, sie werde in einigen Tagen geheilt sein. Ich rede mit der Anna sehr schön, sie solle sich einige Tage quälen und sich Hülfe nehmen. Da kommt mir gerade Rosalie M. in den Wurf, ich nehme also diese auf einige Tage in's Haus, und wenn sie auch keine schwere Arbeit verrichten kann, so ist doch wenigstens ein treues Mädchen da, und was sie nicht thun kann, das thue ich oder lasse es thun. Gut! Und die neue? Die kommt nach einigen Tagen wieder, bittet um noch einige Frist, sie müsse in's Hospital, und „Madame" (das bin ich), sagt sie, „Sie werden dann schon doppelt mit mir zufrieden sein." Ich gebe nun Frist bis gestern und erkläre, wenn sie bis gestern nicht wieder eintritt, bin ich aller meiner Verpflichtungen gegen sie entledigt. Nun kommt aber das Interessanteste, und wie sich dieses Drama entwickeln wird — ob als Lust- oder als Trauerspiel — das steht noch dahin; ich sage Dir's auch nicht, Du sollst gespannt bleiben. Ich warte den Sonntag nicht ab, ich will partout ein neues Mädchen haben; ein Mädchen kommt mit einem Buch. „Liebes Kind", sage ich, „kommen Sie Montag wieder" — so lange ich nämlich ein Mädchen noch nicht gemiethet habe, sage ich immer Sie, später erst Du —, „ich muss erst sehen, ob Sonntag meine neue, ich wollte sagen: meine alte, nämlich die alte neue Schleusserin wiederkommt". Sie sagt: „Gut, Madame" (das bin ich), „dann werde ich wiederkommen." Ich gehe nun heute Vormittag oder lasse gehen, Erkundigungen einziehen nach der ganz neuen, die noch gesiezt wird, da kommt — Amalie und will eingeschrieben haben, weil sie wieder hier ist, um sich neu zu vermiethen. „Amalie", sage ich, „willst Du bis Ostern wieder eintreten, dann ist mir's recht." „Madame", sagte sie, „die Madame" (das bist Du), „war zwar immer mit mir unzufrieden und wird mich wohl nicht länger halten, aber wenn Sie mich wollen, Madame" (das bin wieder ich), „dann bleibe ich." Und so ist jetzt Alles wieder im tiefsten Frieden, ich aber bin nicht bloss Hauptacteur dieses grossen Drama's, sondern auch Verfasser desselben und überzeuge mich, wie der liebe Gott in besonderer Vorsehung mir immer die Mädchen in den Wurf schickt, die ich gerade brauche; erschrick nicht, ich meine nur Dienstmädchen. Und von allen diesen Ereignissen hast Du gar nichts geahnt? Und was sagst Du nun zu meiner Verschwiegenheit? Ich bin aber auch so stolz darauf, dies allein durchgeführt zu haben und wie Alles

dabei ging; ja, wenn ich auf diese Zeit zurückblicke, da bewundere ich mich selbst.

6. Februar. Es ist mir ausserordentlich lieb, dass Berthold Auerbach so traulich liebevoll sich Dir zuwendet, und so freundschaftlich meiner gedenkt. Er ist und bleibt ein bedeutender Mensch, nicht bloss ein bedeutendes Talent; sein Talent wurzelt in seiner sittlichen Kraft, in der Energie, mit der die reine Gesinnung ihn bewältigt und mit der er daher diese ausdrückt. Das ist das Grosse, was man in diesen Tagen an Schiller ehrte, das ist das anerkannte Verdienst, das man in Auerbach immer herausfühlte, dass er in einer Zeit der Salonsverflachung und der Bildungszerfahrenheit die gesunde ursprüngliche Natur vorführte, weil sie in ihm selbst gewaltig war. Nur Menschen, in denen sich Geist und Charakter zusammenschliesst und eine schöne Einheit bilden, sind bedeutend und haben dauernden Werth; so ist Auerbach, und ich bekenne es, stolz darauf zu sein, dass er in so vollem Sinne sich meinen Freund nennt.

10. Febr. So war denn Frau M. auch bei Dir. Das ist schön! Auf ie Verdächtigungen, die ich an dieser Stelle von Deiner Sekretärin wieder hlau eingeschwärzt finde, gehe ich gar nicht weiter ein, die schlucke h nun alle ruhig hinunter ohne irgend eine unangenehme Empfindung, e sind schon meine tägliche Kost geworden. Da heisst es von H., dass ewisse Personen sich gar nicht wundern über sein Weggehen beim rscheinen der N. „Er liebt das Alleinsein mit“ und darauf 7, sage eben seelenmörderische Punkte, und bei Deiner Bemerkung, Frau M. innere sich meiner, was doch von jedem Menschen, der kein solch' urzes Gedächtniss hat, natürlich ist, brummt der griechische Chor ieder: „O Wunder!“ mit Ausrufungs- und Fragezeichen. Nein, was ie Frau mit Punkten, Fragezeichen verschwenderisch umgeht, das t beispiellos. Nun, wenn Du weg bist, kann sie sich umsehen, wo e das Alles anbringen will; Du wirst ihr wahrhaftig fehlen, und es schmeichle ich mir sogar in Wahrheit. Ich möchte dabei sein, enn Du ihr den letzten Satz vorliesest und Ihr Euch dann gegenitig in Liebe ergiesst. Aber Sie, meine geehrte Freundin, werden Ihrer Freundlichkeit auch manchen lahmen Witz von mir aufhmen; Sie verstehen es selbst so gut, durch heiteren Scherz dem rnste, ohne ihm seine Bedeutung zu entziehen, eine freundliche Gealt zu geben, ich versuche es Ihnen gleich zu machen; bin ich ppischer darin, nun so verkennen Sie wenigstens nicht die gute

Absicht, die darin liegt; die ungeschickte Ausführung verzeihen Sie schon um der Absicht willen.

Den 11. Februar. Und nun kommt das schreckliche Armuths-zeugniss, das Du mit Deiner lieben Sekretärin Dir ausgestellt. Nein! das ist doch zu arg: furchtbar grosse Schrift, Mannes Unsterblichkeit, Neuigkeiten die Hülle und Fülle, und keine vier Seiten herauszu-kriegen, Alles weil der kastalische Quell (dieser Name des Musen-quells ist mir jetzt eingefallen, ohne dass mir die Berliner Gelehr-samkeit darauf geholfen) meines Briefes gefehlt hat. Ach, wie seid Ihr bejammernswerth! Statt weiter zu jammern, will ich noch schnell eine wichtige Wirthschaftsangelegenheit erledigen. Helene war heu hier, die nach ihrer Versicherung wieder ganz wohl ist und sic wieder vermiethen will, am liebsten bei uns, wir sind nun einm beide, d. h. nicht Helene und ich, sondern Du und ich, so voll Chei Amalie aber meint, wenn ihr nicht den 15. gekündigt werde, müsse sie auch das nächste Vierteljahr bei uns bleiben. Ich mach es nun so: am 15. sage ich der Amalie, nachdem ich sie geruf und sie erwidert hat: „Hier bin ich, Madame", Folgendes: „Ein Bu habe ich nicht von Dir, ich habe aber bloss von einem provisorisch Hiersein bis Ostern gesprochen, ich miethe Dich nicht weiter, d überlasse ich entschieden meiner Frau; willst Du Dich anderwei vermiethen, so thue es in Gottes Namen; willst Du warten, bis mei Frau wieder das Regiment übernimmt, so magst Du es auf De Risiko thun." Mit der Helene spreche ich gar nicht; fängt sie m mir an, so sage ich ihr: „Warte, wenn Du willst; zur Zeit wird d höchste, entscheidende Autorität da sein." So temporisire ich, engagi mich nicht, und die grosse Kunst der Diplomatie, zu verschlepp sich alle Seiten offen zu halten, ich werde sie mit voller Virtuosit spielen.. Ist das nicht fein? So die Hausfrau mit dem Diplomat zu vereinen?

6. März. Dass Frau F. mit mir in der Kinderstube blieb, i sehr natürlich, und wenn Du einigen Scharfsinn angewendet hätte würdest Du das Räthsel gelöst haben. Sie war zu den Kinder hineingegangen, ich war ihr nachgefolgt, so setzten wir uns hin und während Helene die Lampe in die Wohnstube setzte, plauderte wir weiter und vergassen Raum und Zeit. Schon war die Mitter-nachtstunde herangerückt, aber Alles vergessend sassen wir noch plaudernd zusammen, bis das begleitende Hausmädchen Muth fasste

und hereintrat: „Aber, Madame, die Kinder hungern zu Hause, der Herr wird erschrecken, wo Sie bleiben.“ Diese prosaischen Worte versetzten uns erst wieder in die Wirklichkeit, wir sahen einander überrascht an; „auch gut!“ sagte ich, „gute Nacht!“ flüsterte sie und huschte weg. Ist das nicht ganz einfach? — Der Helene habe ich Deine Bedingungssätze vorgelesen; da sie aber kein Französisch gelernt hat und daher keinen conditionnel versteht, so lächelte sie und sagte, es ginge schon gut.

18. März. Ich möchte sehr gern allen lieben Freunden und Freundinnen meinen wahrhaften Dank aussprechen für die Liebe, die sie Dir beweisen; dass ich ihn tief fühle, ist gewiss, aber man ist so ungeschickt, wenn man dankt, und die Zahl der Treuen ist so gross, dass man denkt, es bedarf des Wortes nicht und es wird die gelegene Zeit sich von selbst einstellen. Aber als recht erquickende Erinnerung werden wir es im Herzen bewahren und uns beeifern, auch weiter solches Wohlwollen guter, wackerer Menschen zu verdienen. — Vorbereiten will ich Dich, dass Du Dir keine Ueberraschung und gar keine Empfangsfeierlichkeiten vorstellen musst, ich vermeide Alles, das Dich aufregen könnte, und ich denke mir, die liebste Feier ist die, wieder in Dein Haus einzutreten. Doch nun sei des Schreibens genug! Ein jedes Wort ist blass und ich denke, sie kommt ja und da will ich sie herzen und mit Treue sie umgeben. Wozu noch der Worte? So sei denn Gott mit Dir auf dem Wege und hier werde auch ich mit Dir sein und Dich nach Kräften hüten und schirmen.

89.

An M. A. Stern. Breslau, 10. Februar 1860.

Einige Tage, bevor ich mit meiner Frau nach Berlin ging, habe ich dem „Magazin für die Literatur des Auslandes“ den Aufsatz: „Immanuel, der Freund Dante's“ zugeschickt, und er ist auch daselbst Januar No. 3 erschienen, und ich denke, Du wirst ihn wohl schon gelesen haben. Ich bin recht begierig auf Dein Urtheil. — Ausserdem hat meine Feder ziemlich geruht, und bloss einzelne hebräisch geschriebene Aufsätze, die kaum zu Dir dringen werden, auch bis jetzt noch nicht in die Oeffentlichkeit gelangt sind, haben sie beschäftigt. In Wien erscheint nämlich eine periodische Schrift:

„Ozar nechmad", freilich in sehr langen Zwischenräumen, von der bereits zwei Hefte vor einigen Jahren erschienen sind, und sie enthalten von mir, abgerechnet sonstige Kleinigkeiten, drei, wie mich dünkt, nicht werthlose Biographien von Joseph, Moses und David Kimchi [Geiger's hebr. Schr. Berlin 1877, S. 1 ff.]. Nun erscheint ein drittes Heft, das besonders drei kleinere Abhandlungen von mir bringen wird, welche manche in meiner „Urschrift" begonnene Untersuchung weiter fortführen werden. Auf die „Urschrift" wird sich auch eine beabsichtigte Arbeit gründen, die wohl zu einer „Geschichte der Bibelübersetzung und Bibelerklärung unter den Juden" werden dürfte. Meine Untersuchungen sind keineswegs in dieser Arbeit erschöpft, können vielmehr erst in einer „Geschichte des Judenthums und seiner Literatur" ihre Erledigung finden. Diese Arbeit ist seit schon sehr langer Zeit vorbereitet, darauf arbeitete und arbeitet Alles bei mir hin, kann aber erst nach vielen Vorarbeiten verwirklicht werden, die in so viele Detailuntersuchungen und Ausarbeitungen verflochten sind, dass das Ziel immer weiter hinausgerückt wird. Früher hinderten mich besonders zwei Umstände an der Ausführung. Während ich nämlich mit der nachthalmudischen Zeit im Reinen war, scheute ich bei der biblischen Zeit die Unumwundenheit, mit der ich die Resultate der biblischen Kritik aufzunehmen habe, und den dichten Schleier, der über der inneren Entwicklung der Jahrhunderte liegt, welche zwischen dem Abschlusse der Bibel und dem Thalmud liegt. Eine Geschichte aber in der Mitte zu beginnen und die wichtigsten Perioden, ohne welche die späteren gar nicht zum Verständnisse gelangen, unberührt zu lassen, dazu konnte ich mich nicht entschliessen. Nun sind beide Schwierigkeiten mit einem Male gehoben. Ich habe da einen Schritt gewagt, ganz unverhüllt meine bibelkritischen Ueberzeugungen auszusprechen, und ich glaube, den inneren Gang, den Prozess in den Gemüthern in jener dunkeln Zeit aufgefunden zu haben. Was innerlich verarbeitet ist, bedarf nunmehr bloss der äusseren Darstellung, und ich will mich nicht mehr viel davon ablenken lassen. Die Zeit drängt, man wird sonst alt...

Noch eine zweite kleinere hebräische Arbeit wird von mir erscheinen. Ein Herr Pinsker, früher in Odessa, jetzt in Wien, lässt eine längst erwartete Schrift unter dem Titel „Likkute kadmonioth" [ob. S. 213] erscheinen, die ungeahnte Schätze, namentlich über sehr alte Schriften der Karäer, ausbreitet, von denen ich zwar auch viel schätzbares

Handschriftliche besitze, wo ich aber doch Merkwürdiges finde. Auf die mir von ihm übersandten Aushängebogen liefere ich ihm nun ein Sendschreiben, das mit abgedruckt wird.

90.

An M. A. Stern. Breslau, 19. März 1860.

Eine neue angenehme Erfahrung ist, dass ein Professor der katholischen Theologie in Braunsberg, Krüger, ein Programm zum dortigen Index Lectionum: de sacerdotum apud Judaeos nobilitate geschrieben, das ganz auf meinen Studien beruht, und dass derselbe — zwar in der Druckschrift bloss einige Male mich anführend — brieflich dies mit grosser Devotion auszusprechen keinen Anstand nimmt. In ein Wespennest habe ich demnach mit meiner Urschrift, die frei genug mit der Bibel schaltet, bis jetzt nicht gestochen, und hoffe daher auch mit den folgenden Arbeiten keinen Skandal auf mich heraufzubeschwören, scheue ihn aber auch nicht. Wächst der Muth mit den Jahren oder ist die Zeit eine andere geworden, oder ist meine innere und äussere Lebensstellung sicherer geworden, genug, ich kenne weniger Furcht als früher. Doch muss ich den Vorwurf des Diplomatisirens von mir abwälzen. Ich habe zu jeder Zeit Forschungen und Resultate ausgesprochen, Ansprüche erhoben, die stets mit Ueberraschung ob deren Kühnheit aufgenommen wurden; wenn ich deren Tragweite zuvor erwogen, im Praktischen deren Ausführbarkeit und geschichtliche Berechtigung geprüft, so ist dies wohl die Frucht der Besonnenheit, nicht aber die Abhängigkeit von den augenblicklichen Zuständen. Dass ich den Rabbiner nicht verleugne, namentlich auch in den Gegenständen, welche mit dessen Wirksamkeit zusammenhängen, gebe ich gerne zu; ich glaube sogar, dass wer nicht einen bestimmten Standpunkt einnimmt, weniger vorurtheilsfrei als vage in seinem Urtheile sein wird.

91.

An Zunz. Breslau, 26. und 27. März 1860.

Es war mir eine wahre Freude, wieder einmal öffentlich meiner hochachtungsvollen Anhänglichkeit, die niemals einen Wandel erfahren,

den vollen Ausdruck geben zu können[1]). In der schriftstellerischen Thätigkeit capricirt man sich sehr häufig auf die einzelnen kleinen Abweichungen und betont sie oft schärfer, als sie es verdienen, und es will und muss Jeder seine volle Individualität zur Geltung zu bringen suchen; zur Individualität gehört aber gerade das Abweichende und Trennende. Das Vereinigende und Bindende bleibt mehr unaus- gesprochen, das Herz aber fühlt den Drang, es doch einmal wie voll auszusprechen, und so danke ich der Gelegenheit, die mich dies Drange genügen liess. — Wir sind, Gottlob, wohl, meine liebe Fr ist auch hier, wie Sie sie in Berlin kennen gelernt, heiter, thät von vielen Freundlichgesinnten umgeben, denen auch sie ein vol frisches Gemüth entgegenbringt. — Für Ehrenberg[2]) danke i bestens, mein Programm, zu dem ich gar keine Lust hatte, s durchaus nicht als Gegengeschenk betrachtet werden . . . . . freut mich, heute noch hinzufügen zu können, dass ich gestern Wien ein Schreiben von Dr. B. Beer in Dresden erhalten habe, wo es heisst: „In Bezug auf das Benehmen gegen Zunz haben wir A wohl gleiches Urtheil und theilen Ihre Entrüstung."

92.

An Jakob Auerbach. Breslau, 27. Juni 18

Von Kennern, wie Sie, meine „Urschrift" so gewürdigt zu se ist mir eine wahrhafte Belohnung, und ich habe die Freude, üb haupt sehr angenehme Erfahrungen in dieser Beziehung zu mach Das Buch hat guten Absatz, was Zeugniss ablegt von der allgeme Anerkennung; ein öffentliches Urtheil, das wieder in der „Re germanique", Janvier, erschienen, begrüsst es mit einer so loben Zustimmung, einem so liberalen Eingehen, wie ich es auf die fremden Boden zu erwarten nicht berechtigt war. Privaturth gehen in derselben Weise zu Werke. Holdheim geht ganz da auf, sieht sich wissenschaftlich wie neugeboren und ist zu ei

---

[1]) [Protest gegen Grätz, der in einem Bande seiner „Geschichte der Jud unwürdig gegen Zunz aufgetreten war.]

[2]) [Samuel Meyer Ehrenberg, Inspector der Samson'schen Freischule Wolfenbüttel, ein Denkmal für Angehörige und Freunde, von Dr. Zunz. Bra schweig 1854.]

Production angeregt worden, die baldigst in hebräischer Sprache erscheinen wird.

Sehr angenehm war mir Ihre Mittheilung über Ihre ununterbrochene literarische Beschäftigung und belehrend die Proben, die Sie mir daraus geben . . . . Aben Esra ist bedeutsam genug, dass ihm eine eingehende monographische Behandlung zu Theil wird, und ein gründlicher Beitrag zur Herstellung eines richtigen Textes ist eine unentbehrliche Vorarbeit dazu. Sie werden daher gewiss ein höchst verdienstvolles Werk vollbringen, wenn Sie diesen Beitrag liefern. Wie Vieles ist in unserer Literatur noch zu thun! Da ist Raschbam einer der trefflichsten Erklärer, und wie miserabel ist die Gestalt, in der er uns vorliegt! Da beginnt Jellinek die Ausgabe des Bechor Schor und lässt ihn in der Mitte liegen. Ueberall wo man in unserer Literatur den Blick hinwendet, sind Lücken und wie wenig Geniessbares erscheint darin, und erscheint ein Mal etwas der Art, da wird es dann ohne Kritik benutzt, wie es den Likkute kadmonioth von Pinsker mit den zwei „Historikern" geht [Fürst und Grätz], die wie gierige Raben darüber herfallen und das Falsche daraus ausbeuten. Jedoch das muss man gehen lassen; mehr als Zeit und Kräfte ausreichen, kann man nicht leisten, und so muss ich unendlich viel liegen lassen, was ich gerne liefern möchte, in der Angst vor Zersplitterung. Man muss endlich daran denken, aus dem Detail herauszukommen und ganze bleibende Sachen zu liefern. So habe ich auch allerdings mancherlei Grammatisches — auch unter Anderm über die hebräischen Vocale, was ich in der Biographie des Joseph (nicht des David) Kimchi berührt habe — im Kopfe; doch zur Bearbeitung wird es nicht kommen. Stein's Gebetbuch habe ich gar nicht zu Gesicht bekommen. Sie wissen es schon aus früherer Zeit her, ich bin ein praktischer, d. h. im praktischen Amte lebender, dasselbe auch gern und eifrig verwaltender Mann; aber die Praxis ist doch bloss ein kleiner Theil dessen, was mich innerlich erfüllt, sie muss möglichst rasch abgemacht werden, und Anderer Praxis kümmert mich nun gar wenig. Mit meinem Gebetbuche bin ich übrigens recht wohl zufrieden. Die Gemeinde hat sich in dasselbe vollkommen eingelebt, es gilt ihr fast wie kanonisch, und bis eine zweite Auflage nöthig werden wird, dazu hat es noch etwa sechs Jahre Zeit, und dann wird man wieder einen wackeren Schritt weiter thun können. Ueberhaupt ist mein amtliches Leben ein sehr er-

freuliches. Das Resultat eines langen Kampfes ist nicht Verwirrun
und Abspannung, sondern Frieden und allseitige Anerkennung, di
sich weit über die Gemeinde hinaus erstreckt.

93.

An M. A. Stern. Breslau, 9. Juli 18

Zwischen Deinem letzten Briefe und meiner heutigen Antw
liegt der Besuch der Frau Professor Valentin an hiesigem O
und ihre Rückkehr über Göttingen. Das ist ein lebendiger, w
interessanterer Brief gewesen, als ich ihn Dir hätte schreiben kön
Die Frau hat neben dem männlichen Verstande das weibliche G
müth und der Verkehr mit ihr ist ein recht wohlthuender. Sie h
sich uns in der kurzen Zeit, die sie uns bei ihrem hiesigen Aufe
halte widmen konnte, recht angeschlossen und hat auch meine li
Frau recht erkannt. Ich setze voraus, dass sie Dir über uns erzä
hat, Freudiges und Besorgliches. Das Letztere will nicht schwind
und ein Gewöhnen daran ist nicht gut möglich. Ich habe währ
der ganzen Zeit meiner Ehe meine rechte Freude darin gefund
meine Frau in ihrer liebenswürdigen Natürlichkeit und Harmlosigk
zu erhalten, Unangenehmes von ihr fern zu halten oder es zu milde
ich habe Manches in mir durchgemacht, woran ich sie nicht b
theiligt habe, weil ich den klaren Spiegel ihrer Seele nicht trü
und nicht in aufregende Bewegung setzen wollte, da ich ja wus
dass meine inneren und äusseren Kämpfe zum Frieden führen werd
den sie behaglich mit geniessen kann, während ihrer Natürlichk
solche Stösse weniger zusagen. Ich habe mir zu viel angemas
dieses Vorsehung-Spielen findet sein Ziel. Der Gedanke, eine tr
liche Frau verlieren zu müssen, das Missgeschick, sie verloren
haben, ist ein persönliches Leiden, das der Mann überwindet, üb
täubt, in anderen Bestrebungen begräbt; die Besorgniss, seine Fr
einem schweren Leiden und der damit verknüpften inneren Unr
entgegen gehen zu sehen, ist ein doppeltes, in dem Andern und f
ihn schmerzlich erhöhtes Wehe, das immer verfolgt. Das ist au
der Grund, warum ich bis jetzt geschwiegen, da ich darüber nic
hinweggehen konnte, es aber auch nicht erwähnen mochte, da mei
Frau die Briefe, welche ich von näheren Freunden empfange, lies

wie nicht minder meine Antworten.. Nun ist gestern meine Frau mit meinen Töchterchen nach Salzbrunn gereist, bloss um auf vier bis fünf Wochen einen gesunden Landaufenthalt zu geniessen, und ich werde nächste Woche mit den Knaben folgen. Nun kann ich freier schreiben und thue es auch sogleich . . . Neben meiner amtlichen und sich damit verknüpfenden humanen, oft recht wohlthuenden Thätigkeit beschäftigt mich die Wissenschaft auf's Lebendigste, und ich denke, dass bis zum nächsten Jahre meine weiter fortgeführten Studien sich zu einem neuen Ganzen abrunden . . . Meine Immanuel-Episode [oben S. 239] hat gleichfalls Aufmerksamkeit erregt; Witte in Halle hat sich privatim deshalb an mich gewendet, Munk in Paris hat öffentlich darüber gesprochen, die Sache ist dadurch jedoch wenig gefördert, und ich finde auch keine Veranlassung, sie gegenwärtig weiter zu verfolgen. — Unterdessen habe ich am 24. Mai meinen fünfzigsten Geburtstag gefeiert und damit die Mahnung erhalten, mich um so weniger zu zersplittern und die mir noch vergönnte Zeit zur Ausarbeitung des Wichtigsten zu verwenden.

Für diesen Sommer wird es nun bei mir wieder nichts mit einer grösseren Reise, und so sehen wir uns wieder nicht, wenn Du nicht zu uns kommst; das wäre gar schön und um so schöner, als meiner Frau dadurch ein neues erhebendes Gefühl zu Theil würde, doch will ich mir eine solche Hoffnung nicht vorspiegeln. Meine Kinder gedeihen ganz hübsch, und ich hoffe, dass sie wackere Menschen werden mögen, ohne dass ich mir einbilde, sie seien Genies. Die ernste Selbstthätigkeit, die uns bei der uns nothwendigen, aber auch freigelassenen Selbsterziehung reifte und den eigenen Weg einschlagen liess, entgeht dem neuen Geschlechte, das in den bestimmt gezogenen Bahnen einhergeht und uniformirt aus der Hand der Schule entlassen wird. Und welch' knappe, pedantisch-philologische Uniform ist das! Das Mittelalter beherrscht uns mit seinem Latein, die Restauration der Wissenschaften und die ästhetische Opposition des vorigen Jahrhunderts mit ihrem Griechisch; wann wird eine neue Opposition oder vielmehr das erwachende freie humane Bewusstsein uns von deren Uebermaass und dem Schulpedantismus, Exercitien und Specimens — man darf nicht specimina sagen, dieser Plural findet sich nicht bei Cicero — schreiben lassender bornirter Lehrer befreien? Das Latein entspricht unserem mittelalterlichen Thalmudismus, das Griechische der ästhetischen, neuhebräisch schreibenden Measfim-Opposition, beide aber sind einer höheren Cultur gewichen, unsere Gymnasien jedoch

gehen ihren Schlendrian weiter. Die Geschichte geht sehr langsam und die Deutschen sind sehr träge. Nun, ein Jeder kehre vor seiner Thür, und so will ich es auch machen.

Wenn Du Valentin schreibst, so grüsse mir die Frau bestens, auch im Namen meiner Frau; sie war uns eine recht anregende Erscheinung. Wir müssen uns das ganze Jahr hindurch mit gewöhnlichem Mittelgute begnügen, und da ist uns das Bessere um so erquicklicher. Mich kann sie vielleicht einmal nach der Schweiz hinziehen, und da sehe und besteige ich nebenbei die Berge.

94.

An Wechsler. Breslau, 6. September 186

Holdheim ist nicht mehr; er starb am 22. August. Am 2 früh erhielt ich per express ein Schreiben von Seiten des Vorstand der Reformgemeinde mit der Bitte, an Holdheim's Grabe zu sprech und bei einer am darauf folgenden Sonntag abzuhaltenden Trau feier die Predigt zu halten. Ich bedachte mich keinen Augenbli nach Berlin zu reisen; einem Freunde, mit dem ich nahe an ein Vierteljahrhundert in innigen Beziehungen gelebt, mit dem die B strebungen und Wege so vielfach sich berührten, wenn wir auch nic immer den gleichen Pfad eingeschlagen, mit dem ich gerade letzter Zeit bei meiner zweimaligen Anwesenheit in Berlin so traul gelebt, der mir mit einer echt freundschaftlichen Innigkeit anhi und nie unterliess, dieselbe recht liebevoll auszudrücken, einem solch Freunde das Wort der Anerkennung und der Freundschaft nach rufen, durfte ich kein Bedenken hegen und hegte keines. Dass i damit sein und der Reformgemeinde unhistorisches Verfahren nicht dem meinigen machte, dafür bürgt mein ganzes bisheriges wie au ferneres Auftreten in Amt und Wissenschaft. Des Abends reiste ic nun nach Berlin, hielt den 24. Nachmittags an der Bahre die Leichen rede, Sonntag Vormittag die Predigt beim Trauergottesdienste un reiste Abends wieder zurück. Bei aller Anerkennung, die ich in de Leichenrede für Holdheim, in der Predigt für die Reformbestrebungen im Allgemeinen ausgesprochen, habe ich in jener doch nicht verschwiegen, dass es eine geschichtliche und eine, wenn ich so sagen darf, logische Anschauung und Wirksamkeit innerhalb der Reform gebe, dass jener ihre Berechtigung nicht abgesprochen werden darf,

dieser aber Holdheim angehört habe, und ich schloss mit den Worten: „Wie wir uns jetzt zur Sabbathfeier rüsten" (es war Freitag Nachmittag), „so geht der Verklärte nun ein zu seinem Sabbathtage und zur ewigen Ruhe" [1]). In der Predigt (die ich, mit meinem Ornatkäppchen bedeckt, abhielt, an dem Gottesdienste selbst mich activ nicht betheiligend, daher auch das Ausheben der Thorah, das durch den Prediger geschieht, ablehnend) sprach ich bloss von dem Inhalte und der Nothwendigkeit der Reformbestrebungen im Allgemeinen, ohne die specifische Art der Reformgemeinde zu berühren, im Gegentheile hervorhebend, dass in mannigfacher Art an den verschiedensten Orten diese Bestrebungen heilsam hervorgetreten sind, ausdrücklich ermahnend, sie sollten nicht in den Dünkel gerathen, sich als die alleinigen Vertreter der Reform zu geriren, sollten sich in deren Sinn und Bedeutung vertiefen, was zur Erkenntniss führen könne, dass manches von ihnen als todt Beseitigte doch noch lebensfähig sei, und umgekehrt manches als Leben erzeugend Aufgenommene keine Lebenskraft in sich trage und dergl. Mein Auftreten, das ich wohl als massvoll bezeichnen darf, hat nach allen Seiten hin die bedeutendste Sensation gemacht, und, verbunden mit dem Beschlusse des Vorstandes, der von Oettinger gutgeheissen wurde, Holdheim in die erste, für Rabbiner reservirte Reihe seine Grabstätte anzuweisen, hat es Berlin in eine Aufregung versetzt, die es schon lange nicht gekannt. Schon dort drängten die Vorsteher der Reformgemeinde in mich, die erledigte Stelle anzunehmen; ich sagte ihnen, dass ich nicht heute annehmen werde, was ich vor vierzehn Jahren abgelehnt, dass ich den Sabbath nicht abrogire — sie wollten wieder den Gottesdienst an beiden Tagen einführen —, dass ich meine Stellung innerhalb der Gesammtheit auch für mein Privatleben nie aufgeben würde — sie fanden dies nicht im Widerspruch mit ihren „Principien" —, kurz, ich sagte, dass wenn sie eine alsbaldige Antwort verlangten, ich ablehnen müsste.

---

[1]) [Geiger gab später die letzte Predigt Holdheim's unter dem Titel: „Gott suchet" mit einem Vorwort heraus. Berlin 1861. Oettinger ist der damalige Rabbinatsassessor in Berlin.]

95.

An Zunz und Frau. Breslau, 27. u. 28. Dezember 1860.

Vielleicht stand ich gerade an der Bahre meiner lieben, unvergesslichen Frau, als Sie, verehrter Freund, so süsse Worte an sie richteten; auch ich sprach da zu ihr, ich hatte die Kraft — wofür ich unendlich dankbar bin — an ihrer Leiche meinem innersten Empfinden Worte zu verleihen, von dem lieben Gesammteindrucke ihres Lebens mich durchdringen zu lassen, den guten Kindern das Andenken fester einzuprägen. Wie gerne hätte ich ihr Ihre freundlichen Worte noch mitgetheilt! Sie waren ihr immer solch ein Labsal. Es hatte ihr Gott das schöne Glück gegeben, ein so innig wohlwollendes Herz zu haben und dadurch auch das volle Wohlwollen Aller zu besitzen und sich wieder daran zu erquicken. Es war doch schön, dass sie noch in ihrer Leidenszeit und trotz dieser so freundliche Monate in Berlin zugebracht und dort so liebe Seelen sich gewonnen hat. Freilich, ihr reines Herz durchstrahlte Alles und sie genoss dann den lieblichen Anblick des von ihr so heiter Bestrahlten. Aber wie innig schloss sie Ihnen sich an und wie freute sie sich von Ihnen so anerkannt zu werden; sie war so harmlos und bescheiden, dass sie die Tiefe ihres Wesens gar nicht ergründete, und wenn man, davon ergriffen, sie ehrte, da ward sie wahrhaft demüthig gesinnt. Ich weiss es, auch Sie, liebe Freundin, betrachten es als einen Lebensgewinn, eine so schöne Seele erkannt und sich ihr angeschlossen zu haben; sie war Ihnen früher doch fremd, nicht in Briefen erschloss sich ihr volles Inneres, man musste sie in ihrer Ganzheit, Unmittelbarkeit sehen, hören, sie in ihrem einfachen Wirken betrachten, um sie ganz zu erkennen, aber da erkannte man sie auch alsbald. Und so will auch ich, dem sie mit voller Liebe und Treue angehörte, mir das schöne, erquickende Bild, das kein Schmerz entstellen konnte, dem die Verzerrungen des letzten Ringens erspart wurden — sie entschlief so sanft — recht voll bewahren und mich daran erquicken. Ich habe sie, wenn ich auch nicht ihr Alles mittheilen, sie nicht mit Liebe umgeben kann, ich habe sie doch in ihrer schönsten Gestalt, und so mag sie mich durch's Leben begleiten und ihr Andenken mich veredeln. Ich weiss, sie erfreut sich daran, wenn ich weiter voll dem Leben angehöre, der Sorgfalt für unsere Kinder, dem Amte und der Wissenschaft, und ich fühle auch dazu die Kraft in mir.



Sie ersehen aus dem Obigen, meine lieben Freunde, wie es mir Bedürfniss war, mich mit Ihnen auszusprechen, noch bevor ich das Wort der Theilnahme von Ihnen vernommen hatte; ich war von dieser überzeugt, wenn mir auch jenes fehlte. Und nun es gekommen, freue ich mich, dass ich geschrieben, und freue mich, dass die Zeilen noch nicht abgegangen sind. Es thut mir so wohl, durch liebe Worte mich immer wieder nur mit ihr zu beschäftigen; dass es mir so wohl thut, ist freilich zugleich ein tiefer Schmerz, aber es ist eine so erquickende Erinnerung. Dieses harmonische, beglückte Wesen macht mich in der Wehmuth gar froh, und das Bewusstsein, dass sie so erfüllt war, auch von mir erfüllt war. Wenn ich in der letzten Schmerzenszeit, die sie zwar mit heiterem Sinne, nicht hoffnungslos verlebte, zu ihr hereintrat, da sprach sie immer so warm und einfach: „Ja, bleibe ein Weilchen bei mir, das sind ja die Lichtblicke in meinem Leben!“ Wie sie ein jedes Liebeszeichen so herzlich erquickt von mir aufnahm, eine jede Pflege, die ich ihr persönlich angedeihen lassen konnte, so tief empfand! Und so wiederhole ich mir so gern jedes Einzelne, wiederhole auch so gern zu meinem Trost, wie ich in den zwanzig Jahren, die uns Gott zusammen geschenkt, mich bemüht habe, ihr Leben freundlich zu gestalten, und wie sie mehr dadurch, ein solch' „goldenes Engelchen“ — wie sie sich in ihrer kindlichen Naivetät ausdrückte — zum Manne zu haben, als durch irgend Etwas so wahrhaft glücklich war. Ja, sie war glücklich, und so will ich nicht selbstsüchtig sein, sondern es für gut finden, dass ihr Glück nicht durch die Verheerungen jener schrecklichen Krankheit getrübt worden. In dieses reine Gemüth Tropfen der Wermuth, der Unzufriedenheit mit sich und der Welt geträufelt — wäre ärger als der Tod gewesen! Nun halten wir sie fest in ihrer Reinheit, in ihrem keinen Augenblick getrübten Wohlwollen. Noch am letzten Morgen küsste sie die Kinder, als sie zur Schule gingen, sie sahen sie dann nur noch als Leiche, aber auch da sah sie so ruhig, so verklärt aus, dass ich ihr nur, wie ich dies in der letzten Zeit that, den Kopf höher legen mochte.

Meine guten Kinder bemühen sich sichtlich, mir durch ihre Zärtlichkeit die Härte der Lage zu erleichtern, und es gelingt ihnen. Das Leben, das um mich so sehr wogt — schon drei Mal bin ich zu halben Stunden an diesem Briefe gestört worden —, thut das Seinige, und die eigene Kraft muss das Beste thun. Die Liebe guter Menschen, die Herzlichkeit Mitfühlender ist ein köstlicher Balsam,

den haben auch Sie mir gereicht, und dafür meinen besten, vollsten Dank!

Wenn ich Sie hier hätte! Ich bin nun noch mehr an's Haus geknüpft als ehedem, aber es kommt ja ein Sommer, wo Andere reisen können, und wer weiss, vielleicht fassen Sie dann einen Entschluss, der mir so wohl thäte, und mein Haus sollte Ihnen, wenn es auch seines edelsten Schmuckes beraubt ist, traulich erscheinen!

96.

An Zunz. Breslau, 4. April 1861.

Die Innigkeit Ihrer Worte lässt mich immer daran vergessen, dass ich so lange darauf warten musste; wohl ist das schriftliche Wort ein schwacher Ersatz für den persönlichen Verkehr, und dennoch thut es so wohl, wenn es die Fülle wahren Wohlwollens offenbart. Und so wie dieses erfreut mich auch aus den Briefen zu ersehen, dass meine eigene Gemüthsverfassung mir sichere Bürgschaften für die Zukunft bietet. Ich bin sehr dankbar für die Kraft, welche mir gestattet, in der bisherigen häuslichen, amtlichen und wissenschaftlichen Thätigkeit Lebensnahrung zu finden, wenn mich auch Alles an meine liebe Frau erinnert. Dazu kommt, dass mir meine Frau Dienstboten hinterlassen hat, die ebenso die wackere Gesinnung, wie das Geschick haben, Alles in derselben Weise fortzuführen wie zur Zeit, da ihre Sorgfalt Alles überwachte; es ist kein neues Element in mein Haus getreten. Meine Schwägerin aus Bielefeld war am Ende des vorigen und am Anfange dieses Jahres etwa vierzehn Tage hier, es war mir dies für die Kinder, die der Verwandtenliebe so ganz entbehren, sehr entzückend, und die gute Frau, die ebenso eine gemüthliche wie leibliche Schwester meiner Frau ist, hat sich so in die Kinder eingelebt und auf diese einen so tiefen Eindruck hinterlassen, dass ich diesen Besuch sehr hoch anschlage. Sie fand Alles zu ihrer vollsten, alle Erwartungen übertreffenden Zufriedenheit; freilich vermisste sie umsomehr die Freude meiner Frau daran.

97.

An Wechsler. Breslau, 8. April 1861.

.... Ist es übrigens nicht ein wahrer Hohn auf unsere ganze Entwickelung, dass die Reformgemeinde in Berlin Keinen findet, der für sie passt, dass es keinen jungen, geistbegabten, freiheitslustigen Theologen giebt, dem sie mit aller Lust sich zu eigen gäbe? Mich quälen sie furchtbar; Anfangs vorigen Monats schrieb mir Berthold Auerbach in deren Auftrage, Pessach war Bernstein (Rebenstein) lediglich in dieser Angelegenheit zwei Tage hier — natürlich weiss Niemand davon. Allein hat man den Sprung nicht im Alter von 36 Jahren gemacht [s. oben S. 117, 188 fg.], so macht man ihn noch weniger, wenn man bald 51 ist. Würde ich mir ja eine Berufung nach Berlin schlechtweg auch gegenwärtig sehr überlegen, wie viel mehr eine solche! Das Beste wäre, sie lösten sich auf und drängten mit ihrer ganzen Macht auf die Gesammtgemeinde. Aber dazu müssten sie eben eine innere Macht haben, ihre Kraft besteht aber bloss oder doch hauptsächlich in ihrer Geschlossenheit. Was vermöchten 400 intelligente und wohlhabende Familien, wenn sie einmüthig und in einem staatlich nicht umzäunten jüdischen Gemeinwesen drängen! Aber dieser geistige Drang fehlt; sie möchten mit Ehren bleiben, was sie sind, und damit Punctum. Das kommt mir vor wie der Ruhm, den man dem Judenthume nachsagt, es wolle keine Proselyten machen, oder die Mendelssohn'sche Phrase, das Judenthum habe keine Dogmen; ein respectabler Ruhm, der glücklicherweise unwahr ist und nur in Bezug auf die Auswüchse, als Proselytenmacherei und abgeschlossene Dogmatik, Wahrheit enthält, eine Thatsache, die mehr der Geschichte als dem Wesen des Judenthums inhärirt und einer jeden Religion inhäriren würde, wenn sie in gleicher Lage wäre.

98.

An M. A. Stern. Breslau, 18. September 1861.

Deine letzten Zeilen trafen mich gerade an dem einen Tage, den ich inmitten eines Landaufenthalts mit meiner Familie im Bade Salzbrunn hier zubrachte, weil ein Leichenbegängniss, die Predigt für die

Rettung des Königs und eine Trauung meine Anwesenheit am hiesigen Orte verlangten. Ungefähr vier Wochen brachte ich in dem dolce far niente zu, für das ich noch nicht reif bin, das mir aber erleichtert wurde durch einen Gast, den ich statt hier dort aufnahm, den Landrabbiner Wechsler aus Oldenburg, der mir nach mehrmaliger Einladung einen Besuch auf drei Wochen machte. Bloss wenige Tage nach seiner Abreise blieb ich noch dort, indem ich die Gelegenheit gerne wahrnahm, meinen Aufenthalt abzukürzen, um den hiesigen Universitätsfeierlichkeiten, zu denen ich eingeladen war, beizuwohnen, und ich freue mich, dieser schönen Feier nicht ferngeblieben zu sein. Angenehm war mir auch, den Besuch von B. erhalten zu haben, mit dem zwar ein tieferes Eingehen nicht angebahnt worden, doch eröffnet auch ein rasches, Vieles bloss berührendes Gespräch Einblicke. Was ich längst gewusst, bestätigte sich mir. Die christlichen Gelehrten sind unvermögend, meine Urschrift in ihrem geschlossenen Zusammenhange zu verstehen, und erscheinen ihnen daher die einzelnen, ihnen zugänglicheren Parthien zu kühn hypothetisch. Nun, sie müssen immer mehr zur Erkenntniss ihrer Lücken gelangen, und ich trage das Meinige dazu bei; doch scheint es, dass das Blatt, dem ich bisher drei Artikel übergeben habe, mit der Aufschrift: „Das Studium der nachbiblischen Literatur unter den Christen", und die besonders Ewald auf dem Striche haben, den christlichen Gelehrten nicht zu Gesichte kommt. Es ist dies die im vierten Jahre von Steinschneider redigirte „hebräische Bibliographie". Unsere christlichen alttestamentlichen Exegeten und Semitisten glauben sich nicht bloss mit Sanskrit, sondern auch mit Persisch, Armenisch, Koptisch, Türkisch, ausserdem noch mit allen stammelnden südamerikanischen und ähnlichen Sprachen beschäftigen zu müssen, und das Resultat ist, dass sie es in dem zu ihrem Fache Gehörigen zu Nichts bringen und namentlich kein Chaldäisch, kein Samaritanisch und vor Allem gar kein Rabbinisch wissen, daher das aberwitzigste Zeug über die Thargume, über die Samaritaner zu schwatzen fortfahren und von der ganzen späteren Entwickelung mit ihrer so bedeutsamen Rückwirkung auf die Gestaltung unseres Bibeltextes gar keine Ahnung haben, sich aber doch dabei auf's hohe Pferd setzen.

Ich habe nun ein gut Stück amtliches Leben durchgemacht mit Neujahr und Versöhnungstag, und wieder die Erfahrung gemacht, dass innere Kraft und Wärme auch dieselbe oder noch erhöhte Anziehungskraft und Wirkungsfähigkeit entwickelt haben. Es würde

mir Freude machen, Dich einmal bei einer solchen Gelegenheit unter meinen Zuhörern zu haben; ich thue mir was zu gute darauf, dass die ärgsten Heiden hier, Dr. Lotmar aus Frankfurt (in München 1849), Berthold Auerbach (in Berlin 1860), sich des Eindrucks nicht erwehren können. Ich thue mir was zu gute darauf, die freisinnigste Kritik auf der Kanzel nicht zu verleugnen, ja sie scharf zu prononciren und das innerlichste Moment der Religion überhaupt und des Judenthums insbesondere lebendig anzuregen.

Meines Freundes Wechsler habe ich mich recht erfreut; er ist ein Mann von dem biedersten, offensten Charakter, der empfänglichsten Gesinnungstüchtigkeit, daher auch für alle Forschungen offen, ihnen mit Interesse nachgehend, wenn auch nicht selbst Gelehrter. Das ist jetzt leider in der jüdischen Theologenwelt eine seltene Erscheinung, und der theologische Nachwuchs ist im Grunde erbärmlich, gerade so wie der christliche.

99.

An Wechsler. Breslau, Oktober 1861.

Auch hier wird es nun Ernst mit dem Bau einer Gemeinde-Synagoge; aber wie? Vorstand und Repräsentanten in ihrer beschliessenden Majorität — und der Bau einer Gemeinde-Synagoge ist bereits Gemeindebeschluss — fühlen, sie können nicht hinter unsere Synagoge zurück, aber die Minorität, die freilich machtlos ist, möchte nicht so weit vor. Lassen wir der natürlichen Bewegung nur ihre eigene Entwickelung; ich eile nicht, ein jeder Tag erweitert und befestigt mein Terrain, das Gebetbuch breitet sich immer weiter aus, und die Zeit bleibt doch eine mächtige Bundesgenossin.

Diese Wahrheit lehrt mich auch die Wissenschaft, zu der ich nun übergehen will. Mir ist, als athmete ich freie Bergesluft, wenn ich nur an sie denke, viel mehr wenn ich mich mit ihr beschäftige. Es ist ein Mitarbeiter angekommen, begrüsse ihn mit echtem, anerkennendem Wohlwollen! Ich dachte mir schon lange, es müsse so irgendwo ein unbekanntes Bürschchen leben, das grübelt und sinnt und mit einem Male herausplatzt. Ein junges Bürschchen mag nun der nicht sein, den ich meine; ich halte ihn für mindestens vierzig Jahre alt, jedenfalls aber ist er ein Jüngerer und recht jugendlich frisch. Verschaffe Dir sobald wie möglich: „Der biblische Bericht

über die Stiftshütte. Von Dr. Julius Popper. Leipzig 1862." Das kleine Buch war offenbar schon 1857 abgeschlossen, meine „Urschrift" sowie anderes zu und seit jener Zeit Erschienene ist nur flüchtig und nachträglich benutzt, der Verfasser jedenfalls ganz selbständig in seinen Untersuchungen und seiner Methode, auch der specielle Gegenstand von mir nicht berührt, dennoch aber in seinen Grundanschauungen, Gang und Resultaten mit der „Urschrift" auf's Haar übereinstimmend. Das Buch ist aus dem innersten Drange, mit dessen voller Lebendigkeit und Kühnheit geschrieben, im Bewusstsein seines neuen Weges wiederholt sich der Verfasser etwas oft, er kann es den Lesern nicht genug einbläuen, ich glaube, ich würde das Ganze auf einem Bogen in die „Urschrift" eingefügt haben, allein die Frische und die Gluth der Ueberzeugung machen dessen Lectüre dennoch interessant. Und am Ende muss ja das Gros selbst der Leser solcher Bücher darauf mit dem Kopfe gestossen werden, wenn ihre Aufmerksamkeit erregt, es ihnen wiederholt auf's Umständlichste nachgewiesen, wenn ihr Verständniss geweckt werden soll! Also nur zu, mein jüngerer Kampfgenosse, bohre den Dickköpfen ein Loch, indem Du sie hartnäckig aufstössest, schreie es den Harthörigen recht laut und wiederholt zu! — Ich selbst habe auch nicht gefeiert. Ausser dem kleinen Aufsatze: „Baal in den hebräischen Eigennamen", der an die Zeitschrift der D. M. G. abgegangen, habe ich einen grösseren: „Symmachus, der griechische Bibelübersetzer" — von dem bloss eine keimartige Skizze im „Chaluz" niedergelegt ist — ausgearbeitet; ich habe ihn vergangenen Freitag Hilgenfeld für seine „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" zugesandt, bin aber bis jetzt noch ohne Antwort. Ich habe ihm auch eine Arbeit über Popper angeboten.

100.

An Wechsler. Breslau, 7. Januar 1862.

Nun aber ist es wirklich Zeit, und wenn Dir die Geduld reisst, so kann ich es Dir wahrlich nicht verargen. Und dennoch fühle ich mich nicht schuldig; ich habe die Wehen einer schweren Geburt empfunden, und da ist gerade nicht die Zeit, einen Brief zu beendigen, den man in aller Behaglichkeit schreiben möchte. Die Geburt ist zwar noch nicht vollständig losgelöst, und wenn ich nicht ein so schrecklich gewissenhafter Mensch wäre, würde ich wohl noch einige

Zeit warten; aber meine strenge Tugend lässt dies nicht zu. Besser, sagt diese, angethan mit der Toga der Stoa und des kategorischen Imperativs, besser also, sagt sie, Du leidest Schmerzen, als dass Du Deinen guten Wechsler brummen lässest. Und ich folge ihr. Nun aber wisse, dass ich schon seit einiger Zeit mit dem Gedanken schwanger ging, wieder eine Zeitschrift herauszugeben, doch schwebte mir dabei ausschliesslich Urschriftliches, Alt- und Neuhalachisches und dergl. vor. Darin bestärkte mich noch die ärgerliche Erfahrung, dass mir Hilgenfeld nach vierzehn Tagen meinen Aufsatz über Symmachus zurückschickte mit vielen Entschuldigungen und dass der einzige Grund sei, weil er, wie er bereits im Vorwort zum 1. Bande erklärt habe, nur von evangelischen Verfassern Arbeiten aufnehme, weil er sich sonst der Katholiken nicht erwehren könne! Aergerlich über diese Engherzigkeit pseudofreisinniger Christlichkeit also, nahm ich den Gedanken wieder auf; ein Jahrbuch für biblische und jüdische Wissenschaft sollte es werden. Ich schrieb Anfangs vorigen Monats und Jahres einen Prospectus, der auf hohem Kothurn einherschritt; allein es schien denn doch, als sei das gar zu enge und könne nur Wenige interessiren. Ich musste mich in diesen inneren Vorgängen erst selbst entpuppen; so bedeutsam die bibelkritische Frage, die Frage über die Entwickelung aus der Bibel in den Thalmudismus ist, so muss sie, wenn sie nicht in selbständigen Werken auftreten, sondern ein periodisches Organ zu ihrer Vertretung schaffen will, doch mehr in Verbindung mit der ganzen Zeit treten. So gestaltete sich der Plan um in eine „Zeitschrift biblischer und jüdischer Wissenschaft", und zwar in eine Vierteljahrsschrift, der Prospectus ward umgearbeitet, er ging noch in Schnürstiefeln, aber sein Leib überragte doch nicht die Höhe menschlicher Leiber. Doch ich bin noch frisch genug, dass, wenn ich an ein periodisches Organ gehen will, ich mir nicht den Blick verengen kann auf ein begrenztes wissenschaftliches Gebiet, ich stehe in den Wogen der Zeit und ich muss nach rechts und links schauen und frisch mitarbeiten. So ist denn endlich daraus eine „Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben" geworden, vorläufig eine Vierteljahrsschrift, was sie wohl auch bleiben wird, vorläufig das Heft zu fünf Bogen, was sich wohl künftig erweitern wird; die Ankündigung ist abermals umgearbeitet, schlichter, allgemeiner, wenn ich auch auf sie keinen besonderen Werth lege. Aber die Arbeiten sind mannigfaltig, und neben ernsten wissenschaftlichen Arbeiten auch

frische, unmittelbar eingreifende. Noch stecke ich aber in der Mitte, die Arbeiten sind noch nicht alle auf dem Papier, noch nicht alle gefeilt, die Vorbereitungen mit Verleger und dergl. sind noch nicht alle getroffen, und so bleibt allerdings noch die Unruhe, welche mich zu keinem Briefe kommen liess, wenn nicht meine Zögerung theils durch meine oben erwähnte strenge Tugendhaftigkeit, theils durch Drängen von anderer Seite doch als unthunlich hätte aufgegeben werden müssen.

101.

An M. A. Stern. Breslau, 12. Februar 1862.

Nun bin ich freilich sehr begierig auf die Aufnahme, welche die Zeitschrift finden wird; frisch wird sie sein und zugleich wissenschaftlich, und ich denke mir, sie wird anregen. Doch warten wir es ab! Die Zeit scheint mir allerdings noch nicht recht günstig zu sein, der Druck ist noch von den Geistern nicht gewichen, ein fröhliches Aufstreben ist nirgends vorhanden, die Freiesten fühlen sich in einer Lage, die sie nicht fruchtbar zu gestalten wissen. Soeben erhalte ich bereits zwei Zuschriften in Folge meiner „Ankündigung" von Berthold Auerbach und Dr. Ritter in Berlin; es ist mir jedenfalls lieb, daraus zu ersehen, dass die Thatsache eine freudige Ueberraschung erregt. Schon im ersten Hefte werde ich übrigens Gelegenheit haben, mehrfach meine Stellung zum Christenthum, und zwar nicht bloss zu seiner zeitlichen Erscheinung, anzudeuten ...

Ich bin unterdessen mit Frau Prof. Valentin in einen Briefverkehr getreten, der mir wohl den Maassstab verleiht, inwieweit das, was mich innerlich beschäftigt, einer geistvollen Frau verständlich gemacht werden kann, also wie weit es in die allgemeinen geistigen Interessen der Zeit eingreift. Sie hatte mir am Anfange vorigen Jahres, als sie von dem tiefen Schmerze, der mich betroffen, erfuhr, innig und einsichtig geschrieben, ich hatte ihr wie ein Freund der Freundin geantwortet, fast wunderte es mich, seitdem Nichts von ihr zu hören, da ich mir die Beziehung als eine dauernde gedacht hatte, wenn ich es auch nicht besonders ausgesprochen. Da erhielt ich vor einiger Zeit, auf Veranlassung des „Mohammed" von Prof. Sprenger in Bern, einen sehr schönen Brief von ihr, den ich warm und rasch beantwortete, und der sie zu einer schleunigen und innigen Ent-

gegnung antrieb, und darauf folgte ein Brief von Sprenger. Auf diese Weise sehe ich vielleicht noch die Schweiz, denn bei mir muss die Natur erst das rechte Leben durch Menschen erhalten.

Bertheau's „Esra, Nehemia und Esther“ sind mir noch nicht zugekommen. Ueberhaupt fehlt es noch immer am rechten Leben, und es ist mir eine erfreuliche Erscheinung, dass in Frankreich eine kleine Schule recht energisch die historische Kritik auf dem religiösen Gebiete vertritt und dort auf dem allerungünstigsten Felde für eine solche Richtung sich Beachtung erzwingt; dies beweisen mir mehrere Artikel in der „Revue des deux mondes.“ Ein wahrer Jammer ist, dass so viele Pfuscher und Ignoranten sich auf diesem Gebiete breit machen. Da ist ein gewisser Heidenheim, der eine „Deutsche Vierteljahrsschrift für englische theologische Forschung“ herausgiebt, so ein recht unwissender polnischer Jude, da ist der „Seminarlehrer“ Grätz, ein Schwindler und Charlatan von der ersten Sorte, und bei der geringen Anzahl von Arbeitern und Kennern weiss das Publikum zu keinem begründeten Urtheile zu gelangen. Da ist es dann ein misslich Geschäft, das zu Missdeutungen führt, überall die Blössen aufweisen zu müssen.

102.

An Wechsler. Breslau, 3. September 1862.

Ich bin von meiner Reise zurück! Sie war ungemein erfrischend, wenn sie auch gerade nicht viel oder richtiger gar keine wissenschaftliche Ausbeute bot. Du sollst ordentlichen Bericht erhalten. Am 13. Juli Abends fuhr ich mit meinen beiden Mädchen direct, d. h. über Berlin, ohne mich dort aufzuhalten, nach Bielefeld, wo ich meine Mädchen absetzte, selbst anderthalb Tage verweilte und nach Bonn zu meinen Schwägern ging. Dort blieb ich einen Tag, verkehrte auch mit Philippson und — schloss mit ihm über meinen „Gabirol“ ab. Das noch neben der Zeitschrift! Von dort ging ich nach Frankfurt, wo ich das Schützenfest noch in voller Blüthe fand, ausser meiner Familie, die mich mit vollster Herzlichkeit umgab, und alten Freunden — Lotmar, Ellissen, Jakob Auerbach, Weil u. A. — auch Berthold Auerbach und Riesser fand, auch Kirchheim fehlte nicht. In Bonn schon hatte ich gehört, dass Stein seine Vorbereitungspredigt zum Abschied gehalten und dass

der unerquickliche Streit ein noch unerquickliches Ende finde. Da
war mir, schon bevor ich nach Frankfurt kam, höchst widerwärtig
umsomehr als ich dort weilte. Kein Mensch dort giebt Stein Recht
wie er sich denn überhaupt nicht in angemessener Weise benahm
die Art, wie er meine Worte — und zwar nicht genau — indiscr
in dem Anhange zu jener in den Druck gegebenen Predigt ve
öffentlicht, passt zu seinem ganzen Verfahren. Nun ward mir d
Kopf darüber von allen Seiten vollgeschwatzt, die unzartesten Z
muthungen wurden mir von allen Seiten gemacht, gleich dort
bleiben, während Einige in mir den Vermittler sehen wollten, nac
dem die Sachen so auf die Spitze getrieben waren. Ich such
möglichst fern zu bleiben, ging mit Stein nicht minder als mit d
ihm Entgegenstehenden freundschaftlich um und überliess ihnen, i
Streitigkeiten selbst zu schlichten. Es war, meiner Ueberzeugu
nach, Nichts mehr zu thun.

In Frankfurt traf ich auch Wagner aus Mannheim [ob. S. 9
Er war ganz der alte ehrliche Mensch, mit redlichem Eifer. I
Mannheimer Verhältnisse[1] waren durch Rücksichten auf Stein n
unklarer geworden, und so musste ich auch hier, um nicht
zustossen, ziemlich ohne absichtliche Einwirkung bleiben. V
Frankfurt ging ich nach Karlsruhe zum Besuche meiner dort v
heiratheten Schwester, von dort nach Baden-Baden, und
rückte ich endlich nach der Schweiz vor. Zuerst nach Ba
das ich nach kurzem Aufenthalte — Stähelin war abwesend
verliess und nach Bern ging. Dies war der eigentliche Zielpu
um das Berner Oberland von da aus zu besuchen. Der Bes
des Professors Valentin oder vielmehr seiner Frau, einer
interessantesten Frauen, die ich wenigstens kennen gelernt, und
der ich auf seltsame Weise zu einem Briefwechsel gekommen,
bei diesem ganzen Ausfluge nach der Schweiz nicht die gering
Veranlassung. Dieser Aufenthalt in Bern, im Berner Oberlande,
Interlaken als Mittelpunkt, wo ich mit Prof. Lazarus, Prof. Spreng
in Zürich mit dem Historiker Büdinger viel verkehrte, ist ein Lic
punkt, der seine Strahlen auf die ganze Reise warf. Natur und V
kehr mit gebildeten und mich mit dem zuvorkommendsten Wo
wollen behandelnden Menschen vereinigten sich, um mich ganz a
mir heraus zu heben. An Sprenger habe ich einen ebenso vorurtheil

[1] [Es handelte sich um die Stelle eines Rabbiners in Mannheim, zu der
durch G. empfohlen zu werden wünschte.]

freien, wie geistvollen Mann gefunden und zugleich fast einen Verehrer; schade, dass er lediglich Arabist und nicht Bibelkritiker ist.

Von Zürich ging ich nach Heidelberg, wo ich mit den Professoren Weil und Hitzig umging. Hitzig hat sich auf eine überaus zuvorkommende Weise gegen mich benommen; meine Zeitschrift hatte er natürlich — denn wie sollte ein christlicher Professor von einer jüdischen Zeitschrift, die diesen Titel an der Stirn trägt, wissen? — nicht gekannt. Von Weil, den ich nach den Mannheimer Verhältnissen gefragt, erfuhr ich, dass Dr. Ladenburg aus M. einen Sommeraufenthalt in Heidelberg genommen, und bei einem Besuche, den ich ihm machte, erkannte ich die Unklarheit der Situation, von der ich oben gesprochen. Eine Reise nach Mannheim hielt ich unter solchen Umständen nicht für angemessen. — Von Heidelberg kehrte ich nochmals nach Frankfurt zurück, wo ich noch der Abschiedsrede Stein's beiwohnen musste. Dort wieder derselbe Verkehr, ausserdem Landsberger und Frau aus Darmstadt, die wegen meiner auf einen Tag herübergekommen waren, „mein Freund" Carmoly u. s. w. In Göttingen, wohin ich nun meine Schritte wandte, fand ich meinen alten Freund Stern, den ich seit etwa 20 Jahren nicht gesehen, in alter Weise, und verkehrte mit Bertheau, Benfey und Nöldeke ganz traulich. Ewald war abwesend, was mir angenehm war, da ich durch einen Nichtbesuch keine Demonstration zu machen brauchte. Und nun nach Hannover, wohin mir meine Schwägerin meine Kinder entgegenbrachte. Der Verkehr mit Frensdorff, Meyer und Wiener war durchaus angenehm. Von dort endlich ging es ohne Aufenthalt hierher, wo ich meine Jungen, die eine Fussreise in das Glatzer Gebirge gemacht hatten, wohl und munter antraf.

Wie ich bereits gesagt, hatte meine Reise keine wissenschaftlichen und theologischen Zwecke und ebensowenig derartige Resultate; dennoch ist sie auch in dieser Beziehung nicht ganz unfruchtbar gewesen. Bei christlichen Gelehrten fand ich doch, dass sie zwar noch Ignoranten sind in dem, was jüdische Gelehrte schaffen, aber es doch nicht vornehm ignoriren wollen. Bei den Juden sah ich, dass meine Kühnheit auch den Zähesten imponirt, sie traten mir Alle mit grosser Achtung entgegen, Frensdorff mit einer Herzlichkeit, wie sie dem treuesten Gesinnungsgenossen gegenüber nicht mehr sich entfalten könnte. Alle haben vor meiner Zeitschrift einen grossen Respect, d. h. soweit sie sie lesen. Denn allerdings die Erbärmlichkeit der Theologen und der religiösen Zustände nahm ich wieder wahr,

ohne dass sie mich freilich überraschte. Gar Viele hatten noch Nichts davon gesehen, und das ganze unwissenschaftliche, roh-praktische Treiben, ohne allen Sinn für höhere Erkenntniss, trat mir wieder so recht ekelerregend vor die Augen.

Lassen wir diese Erbärmlichkeit! Unterdessen hast Du mein 3. Heft erhalten, und ich denke, „die Rabbiner der Gegenwart" [J. Z. I, 165—174] werden Dir besser gefallen haben als die Rabbiner der Gegenwart. Ich bitte, schreibe mir etwas darüber! Lobe mich doch einmal!

103.

An Wechsler. Breslau, 12. December 1862.

Meine Zeitschrift wird fortgesetzt. Ist auch vorläufig die Zahl der Abonnenten noch nicht gross, so vermehrt sie sich doch von Woche zu Woche, indem jede Woche neue Bestellungen bringt. Auch Popper schrieb mir neulich — endlich nach langer Pause — und zwar aus Berlin, sie fände dort in allen Kreisen, und zwar auch in christlichen, viele Anerkennung. Mein Aufsatz über Neubauer's Arbeit im „Journal asiatique" [J. Z. I, 288—299] hat auch diesen veranlasst, sich mit mir in Verbindung zu setzen und mir Anerbietungen für meine Zeitschrift zu machen, sowie auch Popper dieselbe wiederholte. — Unterdessen ist nun auch G. Salomon gestorben; freilich war er es geistig schon, doch verdient sein Andenken erhalten und seine Wirksamkeit gewürdigt zu werden. Ich habe Frankfurter in Hamburg darum für meine Zeitschrift ersucht, wie ich auch Steinberg in Münster um eine kurze Charakteristik Haindorf's angegangen. Wir wollen sehen, ob sich die Herren dazu verstehen [J. Z. II, 1—11, 125—129].

Von grosser Bedeutung war mir ein Aufsatz in der Prot. K.-Ztg. No. 44 (1. November): „Die Resultate der jüdischen Forschung über Pharisäer und Sadducäer", der sich ganz auf meinen Standpunkt stellt. Du wirst ihn wohl bereits gelesen haben, wo nicht, mache ich Dich darauf aufmerksam. Das ist ein eingehendes Wort von christlicher Seite, das von grossem Werthe ist; man wird nun dort ernster sich nach meinen Forschungen umsehen, und dieser Gegenstand ist für die neueren christlichen wissenschaftlichen Richtungen von solcher Bedeutung, dass eine fruchtbare Debatte nicht ausbleiben

kann. Auch ich nehme den Gegenstand alsbald für das nächste Heft, dessen Druck nun beginnen soll, wieder auf; ich halte diesen Aufsatz für wichtig.

104.

An Rabb. Stein in Frankfurt. Breslau, 7. Januar 1863.

Es dürfte Dir nicht unbekannt sein, dass der Vorstand und Ausschuss der dortigen Gemeinde in seiner der Wiederbesetzung des Rabbinats gewidmeten Schlusssitzung des vorigen Jahres der zur Vorbereitung dieser Angelegenheit eingesetzten Commission den Auftrag ertheilt hat, wegen Uebernahme desselben mit mir in Unterhandlung zu treten. Dieselbe hat sich in einem Schreiben vom 4. d., das gestern in meine Hände gelangt ist, an mich mit dem Antrage gewandt. In ihrem Schreiben sagt sie unter Anderem: „Der in dem Regulativ vom Jahre 1839 enthaltenen Organisation unserer Gemeinde gemäss kann die Anstellung des Rabbiners nur auf Grund einer Instruction erfolgen. Wir legen Ihnen eine Abschrift derselben bei ... Bei §. 10 derselben ist zu bemerken, dass die darin enthaltene Vorschrift nur von demjenigen Theil der Predigt bei ausserordentlichen Anlässen zu verstehen ist, in welchem im Namen der Gemeindebehörden gesprochen wird, nicht von dem rein homiletischen Theil derselben.“

Nachdem ich nun officiell von dem Texte und der Interpretation der Instruction unterrichtet bin, kann ich nicht anders als mit voller Bestimmtheit erklären, dass in der Instruction wohl vielleicht manches Veraltete, manches Ueberflüssige, weil sich von selbst verstehende, enthalten sein mag, jedoch durchaus Nichts, was die Würde des Amtes, die Ehre und die moralische Wirksamkeit des mit dem Amte Beauftragten beeinträchtigen könnte. Von dieser Ueberzeugung durchdrungen, halte ich es für meine Pflicht, zu der mich bloss mein Gewissen und alte collegialische Freundschaft antreibt, sowie der Wunsch, eine Kraft, die ich achte, einem entsprechenden Wirkungskreise zu erhalten, Dich hiermit nochmals dringendst zu ersuchen, Deinen Widerspruch gegen die Instruction aufzugeben. Es wird mir zur wahren Freude gereichen, dass Du einen solchen Entschluss gefasst, dem Vorstande

mittheilen und Deine ehrenvolle Wiedereinsetzung in das Amt ver-
mitteln zu können.

Ich beschränke mich auf diese kurzen Worte; ich habe in einem
früheren Schreiben zu einer Zeit, als ich die Tragweite der Instruction
und namentlich des einen Paragraphen für bedenklicher halten musste,
Dir schon die verschiedenen Erwägungen vorgeführt [vgl. oben S. 258],
die Dich, meiner Ueberzeugung nach, zum Entschlusse führen müssten,
den Widerspruch aufzugeben. Heute habe ich diesen Erwägungen
Nichts hinzuzufügen, als nur meine Ueberzeugung, dass die Instruction
durchaus harmlos ist. Es kann, wie mich dünkt, Deine persönlich
Ehre nicht verletzen, wenn Du aussprichst: das Urtheil eines Amts-
genossen, der die Würde des Amtes und seines Trägers ebenso hoch
achtet wie ich, bestimmt mich, von meinem früheren Entschluss
abzugehen.

Jedenfalls bitte ich Dich, in obigem Schreiben nichts Anderes
als den Ausdruck der angegebenen Motive zu erblicken, und se
baldigst Deiner Antwort entgegen.

Mit Begrüssung der lieben Deinigen

Dein treuer

Geiger.

105.

Stein an Geiger. Frankfurt, 12. Januar 18

Empfange meinen Dank für Deine Zuschrift vom 7., empfangen am 9. d.
Allerdings war es mir bekannt, dass die hiesige Gemeindeverwaltung, nach
die Verhandlungen mit Dr. Meisel in Pesth durch dessen entschiedenes Ablehn
gescheitert waren, sich an Dich um Uebernahme der Stelle gewendet habe. Mein
seits aber habe ich, der ich Deinen intacten Charakter kenne, keinen Augenbl
gezweifelt, dass auch Du, ein Mann, der sich in so schöner Position befindet, ge
auch ablehnen und nicht durch Annahme der hiesigen Stelle die sonst immer n
vorhandene Möglichkeit der Wiederanstellung „eines alten collegialischen Freund
zur Unmöglichkeit machen werdest. — In Beziehung auf Deine geehrte Zusch
kann ich Dir daher, gewiss zu Deiner aufrichtigen Freude, mittheilen, dass s
hier, zu dem letztgenannten Zwecke, ein neues Comité gebildet, welches energ
vorangehen und in einer Adresse an den Vorstand, auf Grundlagen, die für be
Theile billig und annehmbar sind, meine Wiederanstellung beantragen. Diese Adre
ist bereits mit nahe an 300 Unterschriften bedeckt und wird, wie wir hoffen, we
unterdessen kein anderer Rabbiner die Stelle annimmt oder dem Vorstande Zusag
macht, gewiss zu einem günstigen Resultate führen.

Unter Begrüssung der lieben Deinigen

Dein treuer

Stein.

106.

An M. A. Stern. Breslau, 25. Januar 1863.

. . . . . Unterdessen ist eine Frau gestorben, mit der ich am liebsten die Angelegenheit besprochen, der ich so gerne treuen Bericht darüber gegeben, deren von Verstand strahlendes Wort ich so gerne darüber vernommen hätte! Ich habe sie in dem schlimmsten Jahre ihres Lebens nur gekannt, und was war sie mir da dennoch! Sie war eigenthümlich, aber zu wem sie sich hinneigte, der hatte viel an ihr. Sie ist auch mir entrissen! So vereinsamt man immer mehr; dennoch vorwärts! Man identificirt sich immer mehr mit der Aufgabe, die man sich gestellt. Aber vergessen werde ich die Valentin nicht.

Ich muss heute Abend — und das ist es bereits — noch zu einer Hochzeit, ein Privilegium meiner Religionsschülerinnen. Ich unterrichte nämlich weder nach dem kleinen Catechismo Lutheri, noch nach dem neuen Königlich Welfischen Catechismus, auch nicht nach einem Bismarckisch feudalen oberkirchenräthlichen, ich spreche nicht katzenfüsslich, nicht krummbuckelig, nicht augenverdreherisch, kurz ich gehöre nicht zum Geschmeisse, ich bin ein Pharisäer und sage: ich danke Gott, dass er mich nicht werden liess wie diese Zöllner, und da protestirt nicht meine Gemeinde gegen mich, und die armen Kinder haben heisse Thränen vergossen, als sie hörten, ich wolle von hier weggehen. Solche Thränen möchten gar manche Königlich Welfische Pastoren sehen, sie werden jedoch bloss geweint, weil sie bleiben.

107.

An M. A. Stern. Breslau, 17. Juni 1863.

Gabriel Riesser ist dahin! [gest. 22. April, vgl. J. Z. II, 129—137.] Ob uns das gegenwärtige Geschlecht eine solche edle, allgemeine, humane und dennoch oder gerade deshalb so specifisch jüdische Gestalt wiederbringen wird? Bin ich wirklich alt und deshalb ein laudator temporis acti oder verhält es sich wirklich so? Ich schaue keine jüngere Kraft, die sich mit Tüchtigkeit und Hochherzigkeit hervorthäte. Wenn es mir gelänge, in Frankfurt ein rabbinisches Seminar nach meinem Sinne zu errichten! Und das ist doch der tiefste Beweggrund meiner Uebersiedelung, und dazu, Bester, musst auch Du Deine Hülfe mir leisten!

107.

Dr. S. Meyer an Geiger. Breslau, Juli 1863.

Abschiedsgruss.

Die Heimath ruft zurück den theuren Sohn —
Wer könnte widerstehn dem mächt'gen Ton,
Der süssverlockend in die Seele dringt,
Den Fuss, den zögernden, zu folgen zwingt?
Wem drang's nicht einmal in die Seele tief,
Wenn ihn der Mutter traute Stimme rief?
Sie ruft im Herzen wach der Kindheit Glück,
Sie führt ihn an das Mutterherz zurück,
Dass er noch einmal in dem heil'gen Raum
Geniessen mög' der Jugend goldnen Traum;
Die Mutter hat sich nicht des Kinds zu schämen
Und will den grossen Sohn zurück sich nehmen.

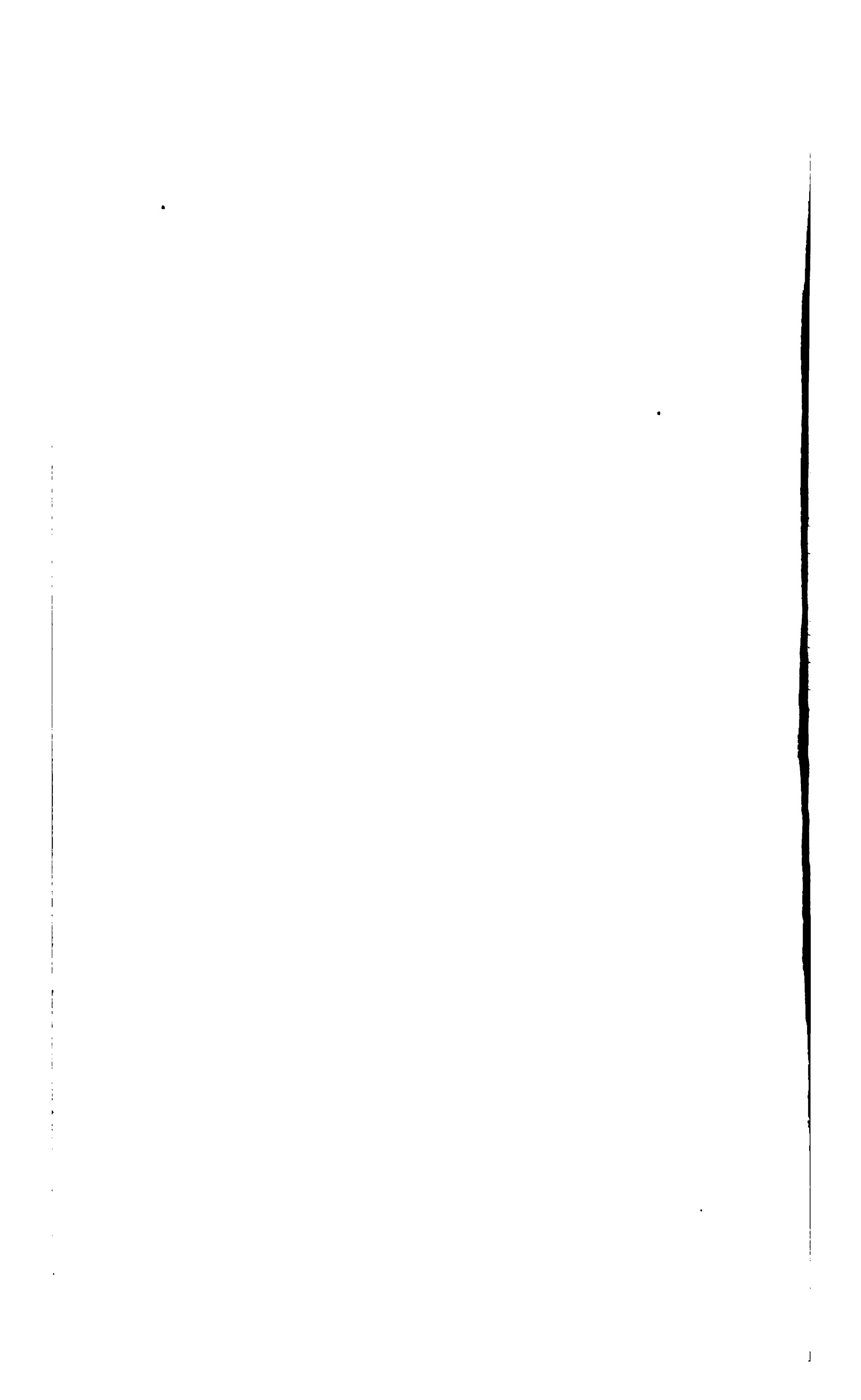
Und doch — auch diese Flur, die Stätte hier,
Sie ist nicht minder eine Heimath Dir,
Ja, diese Stätte, wo mit reicher That
Der reife Mann gepflanzt die Segenssaat,
Wo er gewirkt in voller Manneskraft
Und reiche Geisteserndten heimgeschafft,
Wo er gekämpft hat und wo er gelitten,
Wo er für Licht und Wahrheit lang gestritten,
Wo er das Beste, Höchste hat erstrebt,
Wo er des Lebens Blüthe hat gelebt,
Ja, diese Stadt — wer mag ihr Recht verkennen? —
Sie darf wohl auch sich Deine Heimath nennen.

Und zieht Dich auch die ältre Heimath fort,
Du scheidest nicht von hier, aus diesem Ort,
Du bist mit diesem Raume eng verbunden
Durch tausend sel'ge und durch trübe Stunden.
Und wirkst Du auch fortan fernab im Lande,
Dennoch gehörst Du uns durch tausend Bande.
Hier hast Du dreiundzwanzig Jahr' durchmessen,
Wer könnte Dein, Du kannst uns nicht vergessen.
Mögst Du in Deinen heimischen Bezirken
Wie hier so reich, so segenbringend wirken,
Doch zwischen uns kein Scheiden sei, kein Trennen!
Wir werden ewig Dich den Unsern nennen!

Vierter Abschnitt.

Frankfurt und Berlin.

1863—1874.



In seinem Frankfurter Aufenthalt fand Geiger nicht das, was er zu erwarten sich berechtigt geglaubt, weder eine erweiterte amtlich-praktische Wirksamkeit, noch die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät. An Anstrengungen, Beides zu erlangen, liess er es nicht fehlen. Er predigte fast allsabbathlich, hielt an den Sabbathnachmittagen seine Perekvorträge, richtete einen Religionsunterrichtscursus ein, bei dessen Beendigung er die Schüler und Schülerinnen confirmirte, aber soviel achtungsvolle Theilnahme, soviel äussere Anerkennung er fand, so vermisste er doch die begeisterten Mitkämpfer vergangener Tage oft schwer genug. Statt der lärmenden Kämpfe, in denen sich doch soviel wohlthuende Ergebenheit gezeigt hatte, fand er nun zwar vollkommenen Frieden, so dass er weder mit S. R. Hirsch, dem Rabbiner der Orthodoxen, noch mit Stein, der sich bald an die Spitze einer kleinen Gemeinde stellte, jemals in die geringste feindselige Berührung kam, aber auch bei seinen Anhängern bemerkte er, mit nicht zu zahlreichen Ausnahmen thätiger und stets eifervoller Getreuer, meist wohlmeinende Zurückhaltung und eine nur schwach verhüllte Lauheit. Auch in den Versuchen, nach Aussen hin praktisch thätig zu sein, hatte er wenig Erfolg. Wohl gelang es ihm, auf einer auch von manchen auswärtigen Freunden und Gesinnungsgenossen besuchten Versammlung (12. Juli 1865) einen „Verein für jüdische Angelegenheiten“ in's Leben zu rufen, aber dieser gelangte theils in Folge seiner mangelhaften Organisation, theils in Folge der bald eintretenden politischen Verwickelungen zu keiner gedeihlichen Wirksamkeit.. Wie dieser Plan, so blieb auch Geiger's Lieblingswunsch zur Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät mitzuwirken, unerfüllt. Zwar versuchte er, das damals auftretende Gerücht, dass die Universitäten von Marburg und Giessen aufgehoben und zu einer Lehranstalt in Frankfurt vereinigt werden sollten, für seinen Plan auszubeuten und die städtischen Behörden für seine Idee zu interessiren, stellte, bald nach der preussischen Okkupation Frankfurts dem Civilgouverneur Herrn v. Patow vor, dass das wirksamste

Mittel zur Beruhigung Frankfurts die Errichtung einer Universität sei, versuchte, nachdem er auch mit dieser Ansicht nicht durchgedrungen war, die Familie Rothschild zur Errichtung einer jüdischen Anstalt zu veranlassen [ob. Bd. I, S. 433], sah aber auch hier seine Absichten nicht von Erfolg gekrönt.

Trotz des Scheiterns seiner Lieblingshoffnungen gab er sich fast niemals trüber Stimmung hin, sondern fand für das Verlorene Ersatz in unermüdlicher wissenschaftlicher Thätigkeit und im Genusse des Erfreulichen, das Frankfurt in reichem Masse gewährte. Die günstige Lage Frankfurt's, die Annehmlichkeiten, welche es dem Fremden bietet, zogen eine grosse Anzahl Reisender dahin: Geiger sah dort in einem Jahre mehr Freunde, als während seines ganzen Breslauer Aufenthalts. Die Besuche derselben erquickten ihn sehr: mit M. A. Stern wurden die im Briefwechsel besprochenen Fragen nun mündlich lebhaft erörtert, mit Berthold Auerbach die alte Freundschaft erneuert, mit Ed. Lasker politische Fragen erwogen, Prof. Dozy aus Leyden bezeigte die Sympathie holländischer Gelehrten, Stähelin aus Basel die Theilnahme christlicher Theologen, J. Dernburg aus Paris las Theile seiner eben vollendeten Arbeit vor, M. A. Levy und andere Freunde aus Breslau bewiesen durch ihre Besuche, dass die freundschaftlichen Beziehungen mit Breslau durch Geiger's Weggang nicht gelöst seien.

Dieser Weggang war ja zum Theil mit Rücksicht auf die Frankfurter Verwandten ausgeführt worden; diese liessen es nun an Zeichen ehrfurchtsvoller Anhänglichkeit und inniger Liebe nicht fehlen, vermochten aber die Verschiedenheiten, welche sich während einer mehr als dreissigjährigen Trennung stark ausgebildet hatten, nicht ganz zu vernichten. Trotzdem blieb Geiger innig mit ihnen verbunden und bewahrte besonders seinem ältesten Bruder Salomon, seinem Lehrer und Erzieher stets eine wahrhaft kindliche Verehrung[1]). Ausser mit den Verwandten wurde mit den Freunden ein lebhafter Verkehr gepflogen, theils mit den Bekannten der Jugendzeit, theils mit den treubewährten Gesinnungs- und Fachgenossen Jakob Auerbach und Raphael Kirchheim, theils mit manchen anderen, langjährigen oder neugewonnenen Freunden.

Am liebsten aber weilte er ruhig in seinem Hause, das seit der Uebersiedelung nach Frankfurt in die Obhut einer Dame gestellt war.

[1]) Vgl. das Vorwort und die dort angeführten Stellen, vgl. ferner oben S. 8 Anm. und unten S. 373 fg.

die sich ihrer Aufgabe mit treuester Gewissenhaftigkeit und liebender Sorgfalt unterzog. Nur selten entfernte er sich von Frankfurt, um Verwandte und Freunde aufzusuchen, zweimal, um mit Amtsgenossen zusammen zu tagen [1]). Die Anregung zu einer solchen Versammlung war von Geiger ausgegangen; die Aufforderung wurde von Philippson erlassen, laut welcher sich 24 Rabbiner vom 11.—13. August 1868 in Cassel zusammenfanden. Die Versammelten beschränkten ihre Berathungen meist, gemäss der Aufforderung, auf Cultusfragen, kamen aber in denselben zu keinem Resultate; sie fassten indess vornehmlich den Beschluss, im nächsten Jahre eine Synode zu Leipzig abzuhalten, welche aus Rabbinern, Gelehrten und Gemeindevertretern zusammengesetzt sein sollte. Diese Synode fand vom 29. Juni bis 4. Juli 1869 statt. Geiger begab sich zu derselben im Auftrage des Gemeindevorstandes, wohnte in dem Hause seines Amtsgenossen Dr. M. A. Goldschmidt, mit dem und dessen Frau Henriette er seit lange freundschaftlich verbunden war, und nahm an den Verhandlungen der Synode als erster Vicepräsident theil, hatte aber dieses seines Amtes nur bei sehr wenigen Gelegenheiten zu walten. Er griff manchmal in die Debatten ein, welche sich theils auf die Stellung der Juden zu den anderen Religionsgenossenschaften und zum Staate, theils auf Unterrichtsfragen, theils auf die Thorahvorlesung bezogen, war aber im Ganzen mit dem Gange und dem Charakter der Verhandlungen wenig zufrieden. Denn er vermisste die Freiheit der Gesinnung, die Entschiedenheit der Beschlüsse und wenn er es auch persönlich sehr leicht vergessen mochte, dass die von ihm vorgeschlagenen Thesen [2]) den Verhandlungen nicht zu Grunde gelegt wurden, so musste er lebhaft bedauern, die Dinge, deren Berathung ihm vorzugsweise am Herzen lag, ausgeschlossen zu sehen. Die von ihm vorgelegten Thesen — die überaus merkwürdigen über die Speisegesetze zog er zurück — bezogen sich zunächst auf die Organisation der Synode: Theilung in Hauptversammlung und Sectionen, sodann auf die Ehegesetze und auf den Gottesdienst.

Zur Erörterung dieses letztern Gegenstandes war Geiger nicht

---

[1]) Für das Folgende vgl. j. Z. VI, 161—171: Die gegenwärtige Lage. Die wiedererstehende Rabbinerversammlung und das. S. 241—247: Die Versammlung von Rabbinern in Cassel; ferner VII, S. 70—74: Eindrücke der Rabbinerversammlung zu Cassel von Wechsler.

[2]) J. Z. VII, S. 161—167. Vgl. ausserdem: Die Versammlung zu Leipzig und die zu Philadelphia, j. Z. VIII, S. 1—28, bes. S. 5.

bloss dadurch veranlasst worden, dass er der Reform desselben beständig seine Theilnahme schenkte, sondern auch dadurch, dass er gerade damals von der Frankfurter Gemeinde beauftragt war, ein Gebetbuch herzustellen. Dieses wurde, laut einigen Hauptgrundsätzen, welchen jenen oben angeführten Thesen entsprechen, nach einem ausführlichen, wissenschaftlich begründeten Plane[1]) mit Unterstützung J. Auerbach's und R. Kirchheim's meist noch in Frankfurt bearbeitet, aber erst in Berlin vollendet[2]).

Das Gebetbuch und die damit zusammenhängenden Abhandlungen blieben indess keineswegs die einzigen literarischen Produkte des Frankfurter Aufenthaltes, sondern wurden in Folge der grossen fast ungestörten Musse durch viele andere vermehrt. Zu ihnen gehören vier Predigten, die bei verschiedenen Gelegenheiten, die eine nicht in Frankfurt selbst, gehalten, zum Druck vorbereitet und zum Theil auch wirklich gedruckt wurden[3]), ein Glückwunschschreiben an Zunz zu dessen 70. Geburtstage, ein anmuthiges, für Geiger's Jugendgeschichte sehr wichtiges Schriftstück [ob. Bd. I, 296—308]; ferner vereinzelte Beiträge in der von L. Löw herausgegebenen Zeitschrift „Ben-Chananjah" und viele Abhandlungen und Recensionen in der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft, die sich vornehmlich auf das Syrische und Samaritanische bezogen.

Endlich aber gehören drei grössere literarische Arbeiten der Frankfurter Zeit an: die Fortsetzung der Zeitschrift, Gabirol und die Vorlesungen.

Von der „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben" [s. oben S. 136, 255] erschien in Frankfurt Bd. II—VIII. Der Charakter der Zeitschrift blieb im Wesentlichen derselbe, auch insofern, dass Geiger nicht nur Herausgeber, sondern auch Verfasser des grössten Theils derselben war. Freilich hatte sich die Zahl der fremden Mitarbeiter im Vergleich zu früher bedeutend vermehrt — man zählt deren 25 — aber die Gesammtzahl ihrer Beiträge füllt kaum einen der sieben Bände. Dagegen traten in der äussern Anordnung der

[1]) Plan zu einem neuen Gebetbuche, j. Z. VII, S. 241—280. Vgl. dazu: Unser Gottesdienst, j. Z. VI, S. 1—21 und als Vertheidigung dieser Abhandlung: Etwas über Glauben und Beten. Zu Schutz und Trutz, j. Z. VII, S. 1—59.

[2]) Israelitisches Gebetbuch [s. oben S. 115 A. 1]. Zweite Auflage. Berlin, L. Gerschel's Buchhandlung. 2 Bände. 1870.

[3]) Oben Bd. I, S. 398—444. Vgl. auch: Worte liebenden Angedenkens am Grabe seiner Schwägerin Frau Johanna Geiger. Frankfurt 1867. 7 Seiten in 8°.

Zeitschrift vortheilhafte Veränderungen ein, welche darin bestanden, 1. dass den Recensionen ein grösserer Platz eingeräumt wurde, durch welchen die Möglichkeit gewährt wurde, den hervorragenden Erscheinungen bald eine Besprechung zu schenken, 2. dass unter der Aufschrift „Umschau“ eine Reihe kleinerer Artikel zusammengestellt wurde, welche allgemeine Angelegenheiten besprachen oder wissenschaftliche Notizen mittheilten, 3. dass eine neue Rubrik: „Aus Briefen“ eingeführt wurde, in welcher Auszüge aus der Correspondenz zumeist gelehrten Inhalts gegeben wurden. Aber der Hauptwerth der Zeitschrift bestand nach wie vor in den grösseren Abhandlungen Diese waren entweder theologischen Zeitfragen gewidmet [ob. S. 269 A. 1. 2, S. 270 A. 1], behandelten Vorgänge in den verschiedenen Ländern, welche für die Juden von Bedeutung waren, z. B. die schmachvollen Verfolgungen in Rumänien, oder bemühten sich in eingehender Weise, die freilich von der blossen Zusammenstellung von Nachrichten ebenso weit entfernt war, wie von hohlem Panegyrismus, die Erinnerung an Verstorbene: G. Riesser, Salomon Ed. Kley, L. Rapoport, S. D. Luzzatto, Sal. Munk, Pinsker und Mannheimer aufzufrischen. An die Seite solcher Abhandlungen, welche Geiger gern als Zeit- oder Tendenzartikel bezeichnete und zu deren Abfassung Musse und günstige Stimmung abgewartet werden mussten, traten nun die grösseren wissenschaftlichen Abhandlungen. So verschieden ihr Inhalt auch ist, so lassen sich unter ihnen doch deutlich drei Gruppen unterscheiden: 1. die bibelkritische, in welcher die über den Stamm Benjamin die merkwürdigste ist, 2. die thalmudische oder nachbiblische, in welcher die sehr bedeutsame Arbeit: über Mechilta und Sifre ausdrückliche Hervorhebung verdient, 3. die der Entstehung des Christenthums gewidmete, zu der eine ganze Reihe sehr ausführlicher, scharfsinniger und gelehrter Untersuchungen gehört.

Die letzteren Untersuchungen beschäftigten Geiger damals im höchsten Grade; zu ihnen wurde er nicht bloss durch das Erscheinen der Werke von Renan und Strauss (Volksausgabe) über das Leben Jesu geführt, sondern besonders durch die Nothwendigkeit, in seinen Vorlesungen die Entstehungsgeschichte des Christenthums zu behandeln. Diese Vorlesungen über „das Judenthum und seine Geschichte“[1]),

[1]) Die 12 ersten zuerst u. d. T.: Vorlesungen über Judenthum in j. Z. II, S. 161—229. III, S. 1—78; dann: Das Judenthum und seine Geschichte. In zwölf Vorlesungen. Nebst einem Anhange: Ein Blick auf die neuesten Bearbeitungen

vor einem zahlreichen ausgewählten Hörerkreise in den Wintern 1863/64 und 64/65 gehalten, sind Geiger's bekanntestes, meist gelesenes und meist angegriffenes Werk geworden. Denn in ihm hatte er mit einer Kühnheit und Rücksichtslosigkeit, die vor ihm kein jüdischer Gelehrter besessen hatte, die Resultate seiner Forschungen über die Entstehung des Christenthums und die Quintessenz seiner Anschauungen über die Stellung desselben in der Weltgeschichte, besonders sein Verhältniss zur Cultur des Mittelalters dargelegt und war damit nicht nur mit den gläubigen Bekennern des Christenthums, sondern auch mit den unbefangenen Geschichtsforschern in bedenkliche Collision gerathen. Aber selbst die erbitterten Gegner des Buches vermochten nicht dessen schöne Darstellung, geistvolle Auffassung, künstlerische Gruppirung zu läugnen; Alle erkannten die Selbständigkeit der philosophischen und religiösen Anschauungen, die reiche Fülle der Gelehrsamkeit, die zugleich doch weise beschränkt war, die feinsinnige Schilderung grosser Literatur- und Culturerscheinungen an. Die Vorlesungen, deren erster Theil die Betrachtung bis zur Zerstörung des zweiten Tempels, der zweite bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts führt — beiden folgte je ein scharfer polemischer Anhang — wollten keine erschöpfende gelehrte Geschichtserzählung bieten, sondern in abgerundeten Geschichtsbildern die grossen Persönlichkeiten und Erscheinungen der jüdischen und der allgemeinen Culturgeschichte, soweit sie mit jener in Beziehung stehen, vorführen.

An den zweiten Band der Vorlesungen, welcher zum grossen Theil die von Geiger oft und gern behandelte jüdische Literaturgeschichte schildert, knüpft eine Schrift über Gabirol[1]) an. Sie war schon viele Jahre früher, im Anschluss an die Arbeit über Juda ha-Levi beabsichtigt, aber durch andere Arbeiten in den Hintergrund geschoben worden, nun wurde sie in Folge äusseren Drängens wieder aufgenommen und, da die Uebersetzungen zum grössten Theil längst vollendet waren, schnell beendet.

---

des Lebens Jesu. Breslau 1864. Schletter'sche Buchhandlung. X und 181 Seiten; endlich: D. J. u. s. G. Erste Abth. Bis zur Zerstörung des zweiten Tempels. 2. Aufl. N. e. A.: Renan und Strauss. Breslau 1865. XVI und 187 Seiten. — Die 12 späteren: D. J. u. s. G. Zweite Abth. Bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. N. e. A.: Offenes Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. H. Holtzmann. Breslau 1865. VIII und 203 Seiten.

[1]) Salomo Gabirol und seine Dichtungen. Leipzig, Oskar Leiner 1867. XII und 148 Seiten. — Vgl. oben S. 216, 257, das Einleitungsgedicht „Bedenken" s. unten im Anhang.

Auch sie erschloss, ähnlich wie jene frühere literarhistorische Arbeit, dem grösseren Publikum ein bisher fast gänzlich verhülltes Gebiet und machte es mit einem bedeutenden Dichter, mit einer jener titanischen Naturen bekannt, die im beständigen Kampfe mit sich und den Welträthseln ihre Kräfte aufreiben. Diese Eigenart der Gabirol'schen Muse, welche an Stelle der Liebeslust die Schmerzeswollust setzt, musste das ihr gewidmete Buch zu einem ernsteren machen, als die zum Theil leichten Liebeständeleien Juda ha-Levi's gestattet hatten, aber sie gaben dem Darsteller und dem Uebersetzer nur um so reichere Gelegenheit, seine Gewandtheit, seinen feinsinnigen Geschmack und seine Fähigkeit, einem bedeutenden Dichter nachzuempfinden, zu bekunden.

Kurz vor der Vollendung des Gabirol war Geiger, wie die Bewohner Frankfurts überhaupt, durch den preussisch-deutschen Krieg und die preussische Okkupation Frankfurts von Besorgniss und Trauer erfüllt, nicht etwa um das eigene Geschick, sondern um die Greuel des Krieges und um die Schädigung, die er in Folge desselben für die Cultur und für die ruhige geistige Entwickelung befürchtete. Aber so wenig er auch das Vorgehen Preussens in jenem Kriege billigen zu dürfen glaubte, so entschieden hielt er schon während des Krieges und besonders nach dem Friedensschlusse an der Ueberzeugung fest, die sich in ihm seit Jahrzehnten herausgebildet hatte, dass ein einiges Deutschland, nach dessen endlicher Gestaltung er sich sehnte, nur mit Preussen an der Spitze erreicht werden könnte.

Auf Grund dieser Gesinnung hätte er wohl schon damals kein Bedenken getragen, einem Rufe an die Berliner Gemeinde Folge zu leisten. Schon damals nämlich hatten die Bemühungen der freisinnigen Majorität der Repräsentantenversammlung und des Vorstandes der jüdischen Gemeinde Berlin, Geiger für Berlin zu gewinnen, ihren Anfang genommen; schon im Februar 1866 erhielt er von Berthold Auerbach, der sich immer, sobald es galt, als treuer Freund bewährte, die Anfrage, ob er einen Ruf nach Berlin annehmen würde. Aber erst nach vielen, langjährigen Kämpfen begeisterter und treu ausharrender Anhänger, nach manchen Neuwahlen der Gemeindebehörden, nach energischen Massenpetitionen aus dem Innern der Gemeinde gelang es, die nach dem Gesetze nothwendige Zweidrittelmajorität des Repräsentantencollegiums zu gewinnen und zum grossen Jubel der gesammten freisinnigen Partei die Wahl Geiger's durchzusetzen (September 1869). Zur Erlangung dieses Resultats hatten

auch die Bemühungen des bereits seit 1866 in Berlin angestellten Rabbiners Jos. Aub beigetragen, der seit einem Menschenalter mit Geiger befreundet, „in ihm den ersten Repräsentanten der wissenschaftlichen Theologie des Judenthums verehrte“ [1]), der ihm während der kurzen Zeit ihres gemeinschaftlichen Wirkens ein treu ergebener Freund, ein stets hülfreicher, unwandelbarer Genosse geblieben ist.

Geiger nahm den ehrenvollen Ruf ohne Bedenken an, nachdem er sich vorher vergewissert hatte, dass er in kürzester Zeit an der zu gründenden Hochschule für Wissenschaft des Judenthums theilnehmen werde, und hielt am 22. Januar 1870 seine Antrittspredigt in der grossen Synagoge Berlins. Berthold Auerbach schrieb ihm darüber: „Du kannst in Dir begnügt sein, Du hast die Gemüther mächtig erregt und Du wirst Grosses wirken“. Erst Ende Februar übersiedelte Geiger nach Berlin.

Die Befürchtung, dass er hier die gedeihliche Ruhe, deren er si
in Frankfurt erfreut hatte, mit erneutem Kampf gegen erbitte
Gegner vertauschen müsste, erfüllte sich nicht, vielmehr blieb
obwohl er Fähigkeit und Neigung in sich spürte, die Kräfte mit
Gegnern zu messen, bis auf wenige ganz vorübergehende und w
kungslose Demonstrationen der Orthodoxen unbehelligt. Die d
dieses fast unerwartete Verhalten gewährte Musse benutzte er, sei
Gewohnheit nach, zu einer eifrigen Erfüllung seiner amtlichen O
liegenheiten, richtete auf's Neue einen Religionsunterricht ein, d
in der Confirmation der Zöglinge seinen Abschluss erhielt, fand f
seine Predigten, die er an Sabbathen und Festtagen abwechselnd i
den drei Gemeindesynagogen hielt, ein verständnissvolles, leicht err
bares, dankerfülltes Publikum und hatte nicht selten Gelegenheit, b
feierlichen Veranlassungen an geweihter Stätte Worte zu sprech
welche weit über die Grenzen der Gemeinde hinaus bedeutenden E
druck hervorriefen [2]).

Mit dieser amtlichen Thätigkeit hing auch das Bemühen zusamme
die Fortsetzung der Synodalberathungen, welche in Leipzig nicht d
von Geiger gewünschten Resultate ergeben hatten, eifrigst zu förde
Aber die Versammlung in München (1870), zu deren Beschickung

[1]) Worte Aub's (6. Oktober 1842) in den Rabbinischen Gutachten, 2. Abth. Breslau 1843, S. 11.

[2]) Vgl. z. B. Predigt zur zweiten Säcularfeier der Berliner Gemeinde 10. Sept. 1871. Berlin 1871. [Vgl. auch j. Z. IX, S. 241—255.] — Am Sarge des Abgeordneten J. R. Kosch. Voss. Ztg. 3. April 1872. 2 Beil.

Geiger die Frankfurter und Berliner Gemeinde in dringenden Schreiben aufforderte[1]), kam der Zeitverhältnisse wegen nicht zu Stande, erst im folgenden Jahre (1872) konnte sie in Augsburg abgehalten werden. Diese Augsburger Synode, an deren Verhandlungen Geiger wiederum als erster Vicepräsident theilnahm, unterschied sich sehr zu ihrem Vortheile von der Leipziger, obwohl sie weit schwächer besucht war als jene. Denn die geringere Anzahl der hier Versammelten ermöglichte entschiedenere Beschlüsse besonders aus dem eherechtlichen Gebiete und über Sabbathsgesetze, Beschlüsse, deren Fassung und Berathung eben sowohl von dem Ernst wie von dem Freisinn der Versammelten ein vollgültiges Zeugniss gaben. Die Verhandlungen der Synode sind nach den stenographischen Aufzeichnungen von Geiger im Verein mit dem Präsidenten der Synode, Prof. Lazarus, herausgegeben worden[2]). Es war die letzte Synode, die letzte Versammlung von Amtsgenossen, der Geiger beiwohnte. Ein volles Menschenalter war seit der ersten Versammlung in Wiesbaden (ob. S. 99 f.) dahingegangen, die Reihen der Treuen, welche damals zusammengestanden, hatten sich sehr gelichtet; mit manchem altbewährten Mitkämpfer wurde hier zum letzten Male ein trauliches Wort gewechselt.

Als Rabbiner fühlte sich Geiger ferner gedrungen, in zwei Angelegenheiten das Wort zu ergreifen, welche für das Judenthum von eingreifender Bedeutung zu sein schienen. Die eine betraf einen Erlass des Oberkirchenraths, die andere die Lasker'sche Resolution.

Der Oberkirchenrath hatte am Anfang des Jahres 1871 einen Erlass „vom Uebertritt zum Judenthume“ veröffentlicht, in welchem die Geistlichen aufgefordert wurden, bei jedem ihnen bekannt werdenden derartigen Falle der Gemeinde unter Nennung des betreffenden Namens diese „schmerzliche Mittheilung“ zu machen, der Trauer über diesen Abfall Ausdruck zu verleihen und die Gemeinde aufzufordern zum Gebete, „dass Gott sich des Abgefallenen erbarmen wolle und ihn erkennen lasse den Irrthum seines Weges“. Gegen diesen Erlass richtete die jüdische Gemeinde Berlin einen Protest und erhielt dafür „Dank und Anerkennung“ in einer Erklärung mehrerer hochstehender freisinniger Männer; Geiger veröffentlichte seinerseits eine Brochüre[3]), in welcher er nicht bloss den Erlass, sondern „das Ver-

[1]) Vgl. ferner: Von der Synode bis zur vertagten Synode und: Synodalarbeiten über die das Ehegebiet betreffenden Vorschläge in j. Z. VIII, S. 81—100.

[2]) Berlin 1873. L. Gerschel. VI und 262 Seiten.

[3]) Breslau 1871 auch als Anhang zu den Vorlesungen Bd. III, S. 161—200.

halten der Kirche gegen das Judenthum in der neueren Zeit" überhaupt einer schneidenden Kritik unterwarf.

Die Lasker'sche Resolution hatte von der Regierung einen Gesetzentwurf verlangt, nach welchem den Juden der Austritt aus einer Religionsgemeinschaft ohne gleichzeitigen Austritt aus dem Judenthum ermöglicht werde. Gegen diese Resolution, die, wie bekannt, später ein ihr entsprechendes Gesetz zur Folge hatte, nahm Geiger eine entschieden feindselige Stellung ein, nicht bloss weil er als unausbleibliche Wirkung derselben eine Vernichtung der kleineren Gemeinden befürchtete, sondern auch weil er den durch diese Resolution vorausgesetzten Grundsatz, dass nämlich das Judenthum Sekten oder Parteiungen kenne, denen ein selbständiges Dasein zugeschrieben werden müsste, als historisch unhaltbar bekämpfte. Er versuchte seinen Widerspruch in Verhandlungen mit dem genannten Abgeordneten und mit dem Gemeindevorstande geltend zu machen und erlangte auch eine Verständigung, begann eine darauf bezügliche Abhandlung, die freilich nicht vollendet wurde[1]), und hätte wohl das Unzutreffende seiner Befürchtungen selbst anerkannt, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, das Inkrafttreten dieses Gesetzes noch zu erleben.

Auch vorher hatte er schon zweimal den Versuch gemacht, Beeinträchtigungen des Judenthums, welche durch Beschlüsse oder Debatten des Abgeordnetenhauses zu drohen oder zu erfolgen schienen, abzuwehren. Er suchte nämlich Mitglieder der Commission für die Kirchengesetze zu bewegen, in das Gesetz über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen eine Bestimmung hineinzubringen, nach welcher die Rabbiner denselben Verpflichtungen unterworfen werden sollten, wie die Geistlichen der christlichen Confessionen; und dachte daran, im Vereine mit Amtsbrüdern und Gemeinden, eine Erklärung gegen eine von Lasker ausgesprochene Meinung über den Bann abzugeben, vermochte aber Beides nicht durchzusetzen.

Indess so gerne er den politischen Verhandlungen sich zuwandte, mochten sie jüdische Angelegenheiten betreffen oder allgemeine Fragen berühren, so liess er sich dadurch doch nicht von der Wissenschaft abziehen, der sein Leben und Streben geweiht war. Er führte zunächst seine Zeitschrift fort, von der in Berlin drei weitere Bände erschienen — das letzte Doppelheft freilich erst nach seinem Tode —

[1]) Unter dem Titel: „Kosch ist todt" im Nachlass; vgl. übrigens j. Z. X, 139 f., 262 f., 278—281.

getreu in der früher (S. 270) geschilderten Weise und hielt in dem ersten Winter seines Berliner Aufenthaltes Vorlesungen über die Geschichte des Judenthums, in welchen er im Anschluss an die früher veröffentlichten Bände, die Geschichte vom Anfange des 13. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts verfolgte[1]). Aber von weit grösserer Bedeutung als diese Vorlesungen waren für die Vertiefung seiner Studien diejenigen, welche er 1871 an dem Veitel-Heine-Ephraim'schen Institut vor Studirenden begann und zwei Semester lang durchführte. In ihnen gedachte er über „die Geschichte der Parteien innerhalb des Judenthums während des zweiten Staatslebens und im ersten Jahrhundert nach der Auflösung des Staats“ zu sprechen, kam aber nur dazu, die Geschichte der 12 Stämme zu behandeln und versenkte sich dabei in die weittragendsten biblischen Untersuchungen, die er freilich nicht vollkommen zum Abschluss zu bringen vermochte.

Aber die reichste und reifste Frucht seiner wissenschaftlichen Arbeiten ist in den Vorlesungen niedergelegt, die er an der im Mai 1872 errichteten „Hochschule für Wissenschaft des Judenthums“ hielt. Er sah freilich weder durch die Art der Gründung dieser Lehranstalt, noch durch die Art, in welcher an ihr gelehrt wurde, das Ideal erfüllt, das er sich von einer jüdisch-theologischen Fakultät gemacht hatte, meinte vielmehr, dass eine solche Anstalt nicht von einem Curatorium Aussenstehender, sondern von den Lehrern selbst geleitet werden müsste, dass sie nicht nur Vorlesungen bieten dürfte, als welche nur für Vorgeschrittene von Erfolg sein könnten, sondern dass sie in Seminarübungen der verschiedensten Art den Schülern Gelegenheit zur Mitthätigkeit zu gewähren habe, erachtete endlich die Tendenz, Männern entgegengesetzter Parteien ein Lehramt an der Anstalt anzuvertrauen, um ihr dadurch den Charakter einer echt wissenschaftlichen zu geben, eher für bedenklich als für heilsam, unterzog sich aber trotz aller dieser Bedenken freudig dem ihm gewordenen Auftrage und erfüllte während der fünf Semester, in denen er zu lesen vermochte, mit dem grössten Eifer seine Pflicht. Er las: Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums; Einleitung in die biblischen Schriften; Pirke Aboth; Genesis. — Diese Vorlesungen sind, bis auf die letzte, oben (Bd. II und IV) zum Abdruck gebracht worden. Es kann hier nicht versucht werden, über dieselben ein Urtheil zu fällen, nur die eine Bemerkung sei gestattet, dass sie

[1]) Das Judenthum und seine Geschichte. Dritte Abtheilung. Breslau 1871. VIII und 200 Seiten. Ueber den Anhang s. oben S. 275.

der ganze volle Inhalt einer mehr als zweijährigen, überaus emsigen wissenschaftlichen Thätigkeit sind und dass sie schon aus diesem Grunde, ganz abgesehen von der Fülle der in ihnen gebotenen neuen Gesichtspunkte und Resultate, selbst in ihrer nicht selten hervortretenden aphoristischen Gestalt durchaus würdig scheinen mussten, einen grossen Theil der „Nachgelassenen Schriften" einzunehmen. Während dieser fünf Semester musste die sonst so fleissig gepflegt Correspondenz sich manchen Abbruch gefallen lassen, die Zeitschri wurde vernachlässigt, das Mitarbeiten an der Zeitschrift der deutsch morgenländischen Gesellschaft beschränkt; — dem einen Hauptzwec der Vollendung der grossen wissenschaftlichen Arbeiten, zu welch in den Vorlesungen Pläne und Rüstzeuge dargeboten wurden, muss sich alles Andere unterordnen. Aber freilich der Abschluss die Arbeiten wurde durch den jähen Tod verhindert.

---

1. „Ich habe bis jetzt die zwei verschiedenen Berufsarten des Schrif stellers und des Rabbiners zusammenzuhalten versucht, ohne sie vermischen, aber gerade die gegenseitige Einwirkung um so siche gehofft; ich glaube noch bis zur Stunde, dass ich keine widernatürli Vereinigung unternommen und harre getrost des einzig gültigen Richt spruches, welchen der Herr der Wahrheit über mich aussprechen wi Ihm bleibt mein Leben und mein Streben geweiht" [ob. Bd. I, S. 504].

2. „Durch Erforschung des Einzelnen zur Erkenntniss des A gemeinen, durch Kenntniss der Vergangenheit zum Verständniss d Gegenwart, durch Wissen zum Glauben." —

3. „Aus der Vergangenheit schöpfen, in der Gegenwart leb für die Zukunft wirken."

Mit diesen drei Aussprüchen, welche unter drei verschiede Lithographien (Frankfurt 1839, Breslau 1846 und 1857) ihren Pl fanden, hat Geiger versucht, seine Bestrebungen zu kennzeichnen.

Er war Schriftsteller und Rabbiner, blieb, so bedeutenden wiss schaftlichen Ruhm er auch erlangte, stets Rabbiner, nicht aus Gewoh heit, sondern aus innigster Liebe zu Amt und Beruf und konnte hefti zürnen, wenn Amtsbrüder und Fremde die Idealität seiner Auffassu bespöttelten. Bis zum Ende seines Lebens bestieg er gern und freudi die Kanzel, übte mit Vorliebe seine amtlichen Funktionen, war unermüdet thätig, irgend eine kleine Reform in Gottesdienst und Lebe anzuregen und innerlich vergnügt, sobald ihm die Durchführung derselben gelungen war. Diese Bestrebungen blieben stets neu und jung

in ihm, weil seine Liebe zu Religion und Judenthum eine nie alternde, vielmehr stets neu sich erzeugende, unvertilgbare war. Denn er war tief durchdrungen von den Wahrheiten seiner Religion, erfüllt von inniger Liebe zu Gott, an den er glaubte, und immer aufs Neue bestärkt in seiner Begeisterung für die hohen Sittlichkeitsgrundsätze des Judenthums, denen er Dauer und ewige Gültigkeit zuschrieb. Die äusseren Vorschriften aber, welche sich im Laufe der Zeit gebildet und jene Grundsätze zu überwuchern oder zu verdrängen angefangen hatten, hielt er nur für zeitlich begründete, für momentan gültige und erachtete es daher für seine heilige Pflicht, ihre Bekämpfung in Gesprächen, Predigten und Schriften zu unternehmen. Trotzdem hielt er sich nicht berechtigt, sich selbst über diese Vorschriften hinwegzusetzen, übte sie vielmehr sein ganzes Leben hindurch, ungeachtet der Unannehmlichkeiten, welche er dadurch erduldete. Diese durch seine Stellung gebotene Halbheit rief manchen Gegner gegen ihn auf; gegen ihre Angriffe sowie gegen den Widerspruch, der sich gegen seine Ansichten von der Reform und vom Judenthum seitens der Orthodoxen oder der Radikalen, seitens christlicher Gelehrter oder philosophischer Freunde erhob, vertheidigte er sich, nicht selten in sehr heftiger Weise. Denn er war ein eifervoller Mann, der nicht dulden mochte, dass die Ideen, von deren Wahrheit er überzeugt war, bespöttelt und verlästert wurden, der, weil er der Sache mehr ergeben war als den Personen, ein hartes Wort nicht zurückhielt und der, weil sein Kampfesmuth nicht ein Zeichen rasch verlöschenden Jugendfeuers, sondern stetig flammenden Geisteslichts war, in seinen höheren Lebensjahren sich eher zu energischerer Ausprägung seiner Reden und Gesinnungen, als zu milder Ausgleichung bereit zeigte. So verschärfte sich z. B. zuletzt seine Abneigung gegen das Christenthum, sein Widerwille gegen die naturwissenschaftlich-materialistische Anschauung in bedenklicher Weise, so dass er es nicht immer vermied, ungerecht zu werden gegen Anderer Ansichten und Bestrebungen. Durch diese Schärfe und Einseitigkeit indess, welche nothwendigerweise eine gewisse Vereinsamung hervorrief, wurde er nie zur Verbitterung, nicht zur Verzweiflung getrieben, niemals auch zu dem Glauben verführt, als sei das, für dessen Erringung er kämpfte, das einzige Erstrebenswerthe, sondern gewährte willig Jedem in seinem Gebiete den Platz, den er in dem seinigen für sich beanspruchte. Denn von Neid und Missgunst war er völlig frei, freudig wusste er Anderer Verdienst anzuerkennen und gern liess er den

Vorrang denen, vor denen er sich, wie vor dem Meister Zunz, zeitlebens neigte.

Und wie in seiner Verehrung, so war er auch in seiner Freundschaft unverbrüchlich treu. Mehr als vierzig Jahre lang hat er mit Jakob und Berthold Auerbach, mit Wechsler und Aub, mit J. Dernburg und Stern in treuer Gemeinschaft gelebt und die Freundschaft durch regen Briefwechsel wachgehalten; auch denen, die sich durch ihre Bahnen von der seinigen schieden und einen regelmässigen Verkehr verhinderten, wie dem wackern Jugendgenossen Frensdorff, wahrte er anhängliche Theilnahme und liebende Erinnerung. Wohl machte ihn die Freundschaft nachsichtig, aber nicht blind; er hielt die Wahrheit zu hoch, um sie selbst dem Freunde gegenüber zu verheimlichen und gab, bereitwillig den Tadel ertragend, auch derb den Vorwurf zurück, der ihm am Platze schien.

Aber mochte er manch hartes Wort austheilen und anhören, manche Entfremdung wahrnehmen und manchen Verlust erleiden, das Scheitern gewisser Lieblingsplane, den Widerspruch Unwissender und Uebelwollender, Vorsichtiger und Verständiger bemerken, zu allen Zeiten blieb er doch des Sieges seiner Sache, des Durchdringens seiner Ueberzeugung gewiss, immerdar von jenem unzerstörbaren Optimismus erfüllt, der ihm Streben und Gesinnung stets jugendfrisch erhielt.

Diese Jugendlichkeit des Geistes war mit einer unversiegbaren Fröhlichkeit und edlen Reinheit des Gemüths verbunden; sie bewirkte, dass er stets das Gute an den Menschen herauszufinden bemüht war und das Schlechte an ihnen zu sehen vermied; sie erzeugte in ihm jene unermüdliche Lust zum Wohlthun, jene freundliche Art mildthätigen Spendens und trostreichen Zuspruchs, welche den Armen vielleicht mehr erhebt als die ihm zufliessende Gabe, sie verlieh ihm den Reichen gegenüber jene grosse Kraft der Ueberredung, welcher selbst die Hartherzigen nicht zu widerstehen vermochten; sie machte ihn endlich heiter und anspruchslos in geselligem Verkehr, stets anregend und angeregt, gütig und freundlich gegen die Kinder, von milder Zutraulichkeit gegen Jünglinge, die diese ermuthigte und erhob, ritterlich und aufmerksam gegen Frauen, voll lebendiger Theilnahme an Gesprächen mit Männern, wes Standes und Berufes sie waren.

Wenn er mit Aelteren oder Jüngeren zusammen war, so liebte er es in launiger oder ernster Weise das Wort an die Versammelten zu richten. Denn er hatte das Bewusstsein von sich, dass er die

Gabe der Rede besass. Wirklich war er ein vortrefflicher Redner und verfehlte durch die Macht seines Wortes selten den Eindruck, auch nicht bei denen, welche seiner Ueberzeugung nicht waren. Er sprach ganz frei, selbst bei den wichtigsten Veranlassungen ohne irgend eine schriftliche Notiz, aber doch nach sorgfältiger Vorbereitung, die er am liebsten vornahm, indem er stundenlang sein Studirzimmer durchwanderte. Seine Stimme war wohlklingend und kräftig, ungewöhnlich laut, wenn er von der Begeisterung ergriffen wurde, man merkte jedem Wort, das er sprach, an, dass es freier Erguss des Augenblicks und doch zugleich wohldurchdachter Ausdruck tief innerer Ueberzeugung war. Diese geistige Beweglichkeit und Lebhaftigkeit, von überstürzender Hast weit entfernt, verbunden mit wohlthuender Klarheit, machten ihn zu einem ausgezeichneten Docenten und Lehrer: seine Collegien boten nicht nur Früchte gründlicher, durchaus origineller Studien, sondern auch nicht selten hervorragende oratorische Leistungen; seine Religionsstunden bewiesen die Fähigkeit, das kindliche Gemüth zu begreifen, schwierige Gegenstände methodisch, bei aller Objektivität mit Wärme zu behandeln, das oft Wiederholte ohne Ermüdung beständig neu zu gestalten, Geistes- und Herzenspflege mit einander zu vereinigen. Für diesen Unterricht belohnte ihn stets die innige Anhänglichkeit seiner Schüler, seinen Predigten und Reden fehlten selten dankbare, bewundernde Zuhörer. Solchem Beifall war er nicht feind; aber das schlichte Dankeswort eines einfachen Mannes konnte ihm eben solche Freude bereiten wie das günstige Urtheil hochstehender Freunde.

An das öffentliche Leben drängte er sich nicht. Er hat niemals den Versuch gemacht eine politische Rolle zu spielen, obwohl er lebhaftes Interesse für politische Dinge besass und das Aussprechen seiner Ansichten nicht scheute. Auch in religiösen Dingen kam er, je älter er wurde, desto mehr davon zurück, sich praktisch hervorzuthun: hatte er in seiner Jugend von dem prunkvollen Auftreten als Reformator geträumt, sich in Bezug auf öffentliche Wirksamkeit nicht genug thun können, so überliess er in reiferen Jahren, theils in Folge einer gewissen Schüchternheit, die ihn niemals verliess, theils seiner inneren Neigung folgend, die praktisch-organisatorische Thätigkeit gern Anderen, denen er mehr Geschick zutraute und versenkte sich immer mehr in seine Studien.

Diese wissenschaftliche Arbeit, die Thätigkeit in seinem Berufe, der Verkehr mit vertrauten Freunden, das innige Zusammenleben mit

seiner Gattin, so lange diese ihm zur Seite stand in Freud und Leid, die Hingabe an seine Kinder, denen er ein überaus zärtlicher liebevoller Vater war, bildeten seine einzigen Freuden und Vergnügungen. Er nannte sich selbst scherzhaft gern einen Böotier in der Kunst, besuchte selten das Theater, ergötzte sich höchstens an schönem Gesange, liebte die Behaglichkeit, aber Einfachheit, Prunklosigkeit und strengste Regelmässigkeit in allen Dingen, hatte kein Verlangen nach Naturgenuss, sondern reiste nur, wenn er der Erholung bedurfte oder wenn er mit den Ländern zugleich auch Menschen geniessen konnte, aber so erfrischt er auch immer von kleineren Ausflügen oder grösseren Reisen zurückkehrte, am liebsten weilte er doch zu Hause.

In den letzten Jahren seines Lebens fühlte er sich vollkommen glücklich und befriedigt. Er hatte Alles erreicht, wonach er sich sehnte: eine hochgeachtete Stellung in der ersten Gemeinde Preussen's und Deutschland's; eine grosse praktische Wirksamkeit, die von seinen Verehrern mit stets erneuter Theilnahme und wohlthuender Anhänglichkeit begrüsst wurde; eine wissenschaftliche Lehrthätigkeit, welche er früher zu wiederholten Malen vergeblich angestrebt hatte; einen bedeutenden wissenschaftlichen Ruf in der Heimath wie im Auslande; Kraft und Lust, stets auf's Neue in den verschiedenen Gebieten, in welchen ihm ein Platz angewiesen war, thätig zu sein; das Glück seiner Kinder, welche ihm durch ihre Entwicklung und Lebensstellung Freude bereiteten; körperliches Wohlbefinden, das ihm eine rastlose Thätigkeit gestattete. In dem Vollbesitz dieser Schätze und Kräfte ist er, wie er stets gewünscht hatte, gestorben.

Am 24. Mai 1874 feierte Geiger zum letzten Male seinen Geburtstag. Berthold Auerbach schilderte ihn folgendermassen („Die Gegenwart" 1874, S. 293):

„In Berlin in der Rosenthalerstrasse, wo das lärmende Verkehrsleben hin und her wogt, ist ein grosses Haus, Numero 40 mit weitläufigen Hofgebäuden, in denen man vom Geräusch da draussen nichts vernimmt. In dem Querbau, aus dessen Fenstern man über Gärten, über den abgeschlossenen jüdischen Friedhof den Thurm der Sophienkirche und die Kuppel der neuen jüdischen Synagoge sieht, — dort wurde am vergangenen 24. Mai das Geburtsfest Abraham Geiger's von seinen Söhnen, Freunden und Schülern gefeiert.

Wer hätte damals geahnt, dass dies die letzte Geburtstagsfeier sei; denn der Gefeierte, von gedrungener kleiner Gestalt, gescheiteltem, vollem dunkelm Haupthaar, rothwangig und frisch, beredt und lebhaft, zeigte die volle Kraft rüstigen, arbeitsfrohen Manneslebens.

Es war rührend und erhebend zugleich, wie die Hochschüler ihren Meister feierten.“

Am 31. Juli 1874 schloss Geiger seine Vorlesungen, den Tag darauf reiste er nach Norderney, wo er auch in den zwei vergangenen Sommern je vier Wochen zu seiner Erholung geweilt hatte. Hier war er, wie gewöhnlich, unter Freunden und Fremden angeregt und heiter, voll Dank für das bisher Errungene, voll freudiger Zuversicht für die Zukunft. Am 28. August traf er wieder in Berlin ein, predigte an den hohen Feiertagen (September) mit alter Kraft und unter grossem Beifalle und widmete die noch übrige Ferienzeit — die Vorlesungen sollten am 26. Oktober wieder beginnen — fleissiger wissenschaftlicher Arbeit.

Seine Briefe aus dem Jahre 1874 athmen die vollste Freudigkeit und Lust am Leben und an der Thätigkeit. Am 22. Oktober arbeitete er, seiner Gewohnheit gemäss, den ganzen Tag und legte sich nieder, nachdem er einen Brief beendet und die Vorbereitung zur wissenschaftlichen Arbeit des nächsten Tages getroffen hatte; „am folgenden Morgen wurde er leblos auf seinem Lager gefunden. Sein ruhiges, heiteres Antlitz zeugte von keinem Ringen, von keinem Kampfe mit dem unerbittlichen Tode, der ihn im Schlafe beschlichen. Ein Hirnschlag hatte ihn getroffen; die Werkstätte des tiefen Denkers war zertrümmert, das für Religion und Wissenschaft so warm schlagende Herz war gebrochen“ (Derenburg's Nachruf). Die Beerdigung, welche am 26. Oktober auf dem jüdischen Friedhofe in Berlin stattfand, gestaltete sich zu einer grossartigen Trauerfeier. Am 24. Mai 1875 wurde der Denkstein enthüllt, welcher sein Grab schmückt. Die Inschrift lautet:

Die jüdische Gemeinde Berlin
ihrem unvergesslichen Lehrer und Führer
Abraham Geiger.

Briefe.

109.

An Dr. M. A. Levy und Frau in Breslau. Frankfurt, 4.—7. Okt. 1863.

Ich habe hier wieder schwere innere Kämpfe durchgemacht, und um so schwerere, als doch eine Entscheidung nicht mehr vorlag und

ich Alles tief in mich hinein verschliessen musste. Was mir so schöne Lebensfreuden bereitet, das erzeugt auch ebensowohl Schmerz. Dass ich mich innig und liebevoll anschliessen kann, das bietet mir reiche Herzensnahrung; um so mehr vermisst man es auch, wenn man sich losreisst. Und dieses Anschmiegen bestand nicht bloss an einzelne Personen, es galt von den Gesammtverhältnissen, von dem ganzen Wirkungskreise, mit dem ich mit meinem ganzen Sein verknüpft war. Was Widerwärtiges mir in Breslau widerfahren, war und ist längst verwischt, aber die ganze gemüthliche Beziehung zu Allen und Jedem ist noch voll lebendig in mir. Wie ist es nun möglich, dass ich dies so rasch hier wiederfinde? Das nagte und nagt theilweise noch sehr an mir, kaum aber kann man es aussprechen, ja man muss, um sich seinen neuen Boden nicht zu verderben, um durch Verstimmung seinem Wirken nicht den Schwung, das Pathos zu entziehen, worauf bei mir ein jedes eindringliches Wirken ruht, eine jede solche Gemüthsbewegung gewaltsam in sich niederdrücken. Das erfordert den ganzen Menschen; es ist mir gelungen, die Predigten haben befriedigt, begeistert, ich bin vollkommen Herr der Situation und ich darf die vollkommenste Sicherheit haben, es wird mir Vieles hier gelingen. Ich selbst fühle mich von Tag zu Tage behaglicher, aber dennoch, so in der vollen inneren Einheit lebe ich noch nicht, gearbeitet habe ich noch Nichts, klagen ist meine Sache nicht — und so bin ich still. Allein, meine Lieben, ich unterbreche nun die Stille, der alte Geiger lebt wieder auf, ich werde Breslau mit allen seinen Lieben nicht vergessen, aber dennoch knüpft sich hier Band um Band neu, die Thatkraft regt sich, die Beziehungen mehren sich und die Freude an der frischen Regsamkeit, dem neuen Wirken stellt sich ein. . . . . Die hiesige Gemeinde ist nicht eine solche, die sich rasch einem kühnen Eroberer unterwirft; sie ist eine Republik, in welcher sich Jeder seine Selbständigkeit wahrt; aber sie ist auch dadurch reich mit Kräften und mit Verständniss ausgestattet!

Den 7. So sei denn Gott gedankt, dass die Festtage nun vorüber sind. Es war ein schwer Stück Arbeit, das in hohem Grade gelungen, aber auch den ganzen Menschen beschäftigt hat. . . . . Uebrigens fühle ich, dass das Arbeiten nunmehr wieder ordentlich beginnen wird und dann erst lebt man wieder. Meine Plane werden dann auch allmählich reifen. Man hat hier in der That vor der Wissenschaft einen sehr grossen Respekt. Ich habe vor einigen

Tagen den älteren Bürgermeister Müller besucht und in ihm einen sehr intelligenten Mann gefunden, mit dem ich mich sehr gut verständigt und Vieles besprochen habe; von welchem Einflusse auf die Juden aller Schattirungen das gute Einvernehmen mit der christlichen Obrigkeit ist, wissen Sie, und so werde ich mir hier dieses zu erwerben suchen, was für meine Richtung in Preussen nicht zu erreichen war. Ach, Preussen! Wenn man das von ausserhalb betrachtet, so wird es dem Unbefangenen, der Preussen's Bedeutung nicht unterschätzt, gar weh zu Muthe. Es ist für die ruhige, gedeihliche Entwicklung nun für lange Zeit verloren, und auf Stürme zu hoffen und von ihnen eine fruchtbare Umgestaltung zu erwarten, — dafür sind wir doch schon zu alt, zu klarblickend. Nun, wir müssen uns in die Geschichte fügen, es dulden, dass wir in eine minder angeregte Zeit fallen und darum dennoch nicht verzagen und ein Jeder das Seinige thun, das Saatkorn still und vertrauensvoll in die Erde legen.

110.

An Wechsler. Frankfurt, 15. Oktober 1863.

Lass es Dich nicht verdriessen, dass Du ruhig in Deinem Oldenburg bleibst. Mein lieber Freund, ich scheue das offene Bekenntniss nicht, dass ein Wechsel in unseren Jahren mit ungeheuren Schwierigkeiten verbunden ist, schmerzliche Wehmuth erregt. Ich habe schwere Zeiten durchgemacht, ich habe sie, Gottlob, durchgemacht, aber wie musste ich an mir selbst arbeiten, um mich durchzuringen und alle die vielen Wunden vernarben zu lassen. Ich bin darüber weg, aber, wie gesagt, es war schwer. Das Geschlecht, mit dem man 23 Jahre hindurch unter den verschiedenartigsten Lebensverhältnissen in Leid und Freud', in Kampf und Sieg, in den intimsten Beziehungen und Berührungen verkehrt, ein anderer Theil, der unter den eigenen Augen erwachsen ist, den man sich selbst erzogen hat — solches Vertrauen, Achtung, Anhänglichkeit, die lassen sich in acht Wochen am andern Orte nicht mit einem Male erobern. Dazu hat Frankfurt auch seine Eigenthümlichkeiten, die zuerst leicht als Schattenseiten hervortreten. Wer gewöhnt ist, als Mittelpunkt einer Gemeinde zu gelten, der wird in Frankfurt auf viele centrifugale Kräfte stossen und auch auf andere, die selbst Mittelpunkt sein wollen. Frankfurt hält überhaupt viel auf sich, theils mit Recht, theils auch ohne genügenden Grund; Alles strömt ihm zu und es wird nicht so leicht überrascht, es lässt

sich nicht so leicht in einen Enthusiasmus hineinbringen. Und ein grosser Theil der Juden, gerade die gebildeteren, haben sich sehr den allgemeinen Interessen zugewandt, aus den jüdischen herausgelebt, und dem Rabbiner, der hier seinen Angelpunkt hat, diese Kräfte, die man gern als Hebel gebrauchen möchte, nach dieser Seite hin so schwer zu bewegen findet, ist das unbehaglich. Und so wäre Vieles aufzuzählen. Mir war es an den hohen Feier- und Festtagen, wo nun gerade ein sehr gemischtes Publikum erscheint, weit schwerer in der erhöhten Stimmung mich zu erhalten, die mir immer zum Predigen, namentlich für solche Tage nöthig ist. So habe ich denn recht stark mit mir selbst zu thun gehabt. Aber trotz alle dem ist es gelungen, und zwar gelungen, weil ich alle Ansprüche ausser denen, zu welchen die Zeiten selbst berechtigten, gewaltsam bannte. Und es ist gelungen. Ich habe Frankfurt und ich lebe in ihm. Man ist hier in einer Gesinnung und in einer Stimmung in Beziehung auf mich, wie ich sie nicht erhöhter erwarten darf, wie sie mich vollkommen befriedigt, wie sie mich zu den schönsten Aussichten berechtigt.

Den 14. hatte ich eine Trauung wie sie fast nur hier vorkommt. Die Tochter des Herrn Weisweiller, des Rothschild'schen Geschäftsführers in Madrid, der aber dort eine grosse Stellung einnimmt, mit dessen Neffen, der gleichfalls im Hause ist und wiederum schon eine Bedeutung erlangt hat. Ein solches Publikum hat nicht leicht ein Rabbiner, mehrere Gesandte, der Herzog Max von Baiern (Schwiegervater des Kaisers von Oesterreich) und dergleichen. Gestern war die Feier des 18. Oktober und wieder eine ebenso ausgewählte wie glänzende Zuhörerschaft aus der Gemeinde. Und ich darf bei allen diesen Gelegenheiten mit meinen Erfolgen zufrieden sein.

111.

An D. Honigmann. Frankfurt, 3. November 1863.

Eine schöne Bürgschaft für meine bereits festgewurzelte Stellung hier bot mir namentlich das Festessen, welches mir am 11. Oktober bereitet worden; es war ein Fest allseitiger Anerkennung und Herrlichkeit.

Dass das Leben hier grossartiger ist, berichten Ihnen die Zeitungen; bis jetzt habe ich noch wenig Antheil daran genommen. Ich habe ruhig tagen lassen, ohne zu glauben, dass es bei mir darum

weniger Tag sei. Viel Gescheidtes ist dabei nicht herausgekommen, nicht aber bloss beim Fürstentage, bei der Versammlung des grossdeutschen Reform(!)vereins, dem zünftlerischen Handwerkstage, dem katholischen Vereinstage, sondern auch beim Abgeordnetentage, beim Ronge'schen religiösen Reformverein und wohl auch beim Protestantentage. Alle diese Zusammenkünfte haben mir keinen Besuch gebracht. Sonst fühlt man es wohl, dass Frankfurt ein Mittelpunkt ist, und vielfach habe ich Breslauer und manche Celebritäten bei mir gesehen, unter denen ich auch Oppert nicht vergessen darf.

112.

An Wechsler. Frankfurt, 15 December 1863.

Die Zeilen, welche ich nunmehr beginne und hoffentlich auch bald zu Ende führe, treffen Dich, wie ich von Herzen wünsche, wieder bei völligem Wohlsein, und Du machst Dir beim Anblick der kleinen Handschrift eine frische Pfeife an, um sie mit Behagen zu lesen. Erst brummst Du, wenn auch ohne Grund: endlich! Dann raisonnirst Du: dass doch der Geiger so undeutlich schreibt, als wärest Du der erste Kalligraph, und nach solchem Räuspern und Brummen begiebst Du Dich an's grosse Lesewerk. Möge es Dir Befriedigung gewähren! Amen!

Und nun, mein lieber Zuhörer oder vielmehr Leser, werde ich mein heutiges Thema in folgenden drei Theilen behandeln, werde erstens sprechen über mein Ich als ein persönliches und hier amtliches, zweitens über mein Ich als ein literarisches oder unliterarisches, und endlich drittens über mein Nichtich, d. h. über das grosse Anhängsel, das um mich herumschwappelt, die nichtsnutzige Welt. Ich komme ohne lange Umschweife zum Gegenstande. Mit frohem Danke verkünde ich nun zuvörderst, dass sich mein persönliches und amtliches Ich ganz behaglich fühlt; ich bin wohl und habe mich eingelebt, finde hier eine meine Erwartungen übertreffende allseitige Anerkennung. Wenn der an norddeutsche Sitte Gewöhnte und mit derselben Befreundete sich einmal über die hiesige, vielleicht im Allgemeinen süddeutsche Formlosigkeit hinweggesetzt hat, da ist es hier ganz gut leben. Je länger ich hier bin, desto unverständlicher wird mir Stein. In den vier Monaten meines hiesigen Aufenthalts ist mir nur Angenehmes widerfahren, kein trübes Wort, kein Entgegentreten von irgend einer Seite, im Gegentheil liebevolle Wärme,

die sich freilich nicht überschwänglich äussert, aber doch ganz herzlich kundgiebt. Vierzehn Jahre an einem solchen Orte weilen als unbestreitbar guter Prediger, in den vielfachsten Familienbeziehungen, noch dazu in regeren religiösen Zeiten — und dennoch spurlos dahingehen, das ist unbegreiflich! Die Betheiligung am Gottesdienste ist eine verhältnissmässig viel grössere als in Breslau, und die regelmässig in der Synagoge stattfindenden Trauungen werden mit einer Dankbarkeit auch in solchen Familien, die sich sonst um das Judenthum gar nicht kümmern, aufgenommen, dass ich oft selbst erstaunt bin. Ich habe nun auch Vorlesungen begonnen. Mit ihnen habe ich mir eine schwere Aufgabe gestellt, und sie beschäftigen mich sehr; aber auch sie sind ungemein lohnend. Ein Publikum, wie es sich nicht so leicht findet, und bis jetzt eine tiefgehende Befriedigung . . . . .[1]).

112.

An M. A. Levy und Frau. Frankfurt, 18. Februar 1864.

Sehr erfreulich war mir, dass die „Sadducäer und Pharisäer" so viel nachbestellt werden, natürlich mehr um des Eindringens willen in das sachkundige Publikum, als um des sehr problematischen Vortheils willen, der mir daraus erwachsen kann, und dass Diestel in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie" mit solcher Entschiedenheit auf die kleine Arbeit hinweist. Da sie nun wieder auf die „Urschrift" nachdrücklich zurückweist, so denke ich, es werde auch diese einen weiteren Eingang finden. Mir klären sich meine geschichtlichen Anschauungen mehr und mehr, woran die Vorlesungen einen guten Theil haben; diese bringen ein Stück der Resultate, die Forschungen, welche dahin führen, müssen dann noch folgen.

Zu der allgemein sich vorbereitenden Auflösung aller Verhältnisse, über die zu schreiben wahrhaft ekelhaft ist, gehört auch das Hinscheiden vieler tüchtiger Menschen innerhalb des jüdischen Kreises auf der Höhe des Mannesalters, für die einen Ersatz zu finden sehr schwer halten dürfte. Wo sind die Männer, welche Sachs und Veit, bei allen ihren Verkehrtheiten, zu ersetzen vermögen? Es ist eine glückliche Zeit für die Mittelmässigkeiten und die kleineren Intriguanten. Es ist ein Glück, wenn man doch höhere Zwecke im

---

[1]) [Der übrige Theil des Briefes, dessen Inhalt oben angedeutet ist, musste, da er ähnlich auch in folgenden Briefen behandelt ist, fortgelassen werden.]

Auge hat, und um so lieber klammere ich mich an die Wissenschaft. Ja, wenn es mir gelänge, mit der Errichtung eines Seminars am hiesigen Orte durchzudringen! Und ich gebe die Hoffnung keineswegs auf; nur muss man sich den Boden erst gehörig erobern. — Freitag war ich zum ersten Male bei Frau Baronin v. Rothschild, die den Wunsch, mich zu sehen, mir hatte ausdrücken lassen; sie mit ihren Töchtern sind sehr fleissige Besucherinnen meiner Predigten. Dieser erste Besuch liess einen recht angenehmen Eindruck bei mir zurück; ich denke ihn bald zu wiederholen und dann manches Ernste mit ihr zu besprechen.

114.

An M. A. Stern. Frankfurt, 15. Juni 1864.

Predigten und Schrifterklärung, Traureden wie Leichenreden, Erklärung der „Sprüche der Väter“, die ich mit dem Sabbath nach Pessach begonnen, die Confirmation, die ich, wie hier üblich am zweiten Tage des Wochenfestes abgehalten, der Eindruck des Religionsunterrichtes auf die Zöglinge selbst, mit dem ich mir, wie es nicht minder in Breslau der Fall war, eine Gemeinde erziehe: alle diese Erfolge sind höchst erfreulich und hoffentlich um so tiefer wurzelnd, je geräuschloser sie sind und je weniger davon gesprochen wird. Nun werde ich auch endlich wieder einmal schriftstellerisch auftreten; mein Doppelheft — vom vorigen Jahre! — und meine Vorlesungen, die mit einem Anhange: „Ein Blick auf die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu“ vermehrt sind, müssen dieser Tage erscheinen, und ich verspreche mir von diesen einen Erfolg auch für das grössere, namentlich auch für das christliche Publikum. Dass ich auf Dein Urtheil darüber begierig bin, brauche ich nicht erst zu sagen. Uebrigens mehren sich meine Schriftstellerfreuden. Meine „Urschrift“ ist im Laufe des letzten Jahres besser abgegangen als in den vorhergehenden. Die neueste Ausgabe des Brockhaus'schen Conversations-Lexikons hat einen Artikel: „Apokryphen“, in welchem meine Ansichten über die beiden Makkabäerbücher als ganz selbstverständlich aufgenommen werden, und Dozy in Leyden, der mir schon früher sich mit voller Anerkennung zugewendet, ist in einem neuern Briefe ganz übersprudelnd, er habe sich mir mit Leib und Seele übergeben, sei ganz und gar ein Geigerianer u. s. w. Ein neues

Buch von ihm: „Die Israeliten zu Mekka, von Davids Zeit bis in's fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung“ — ein Gegenstand, über welchen ich freilich keine Zeile zu schreiben wüsste —, das im April bereits holländisch erschienen ist und dort Aufsehen gemacht hat, wird in kurzer Frist in Leipzig bei Engelmann in deutscher Uebersetzung erscheinen und wird mir eben, wie er sagt, beweisen, dass er ein Geigerianer ist. Seitdem sei auch in Holland erst die „Urschrift“ sehr bekannt geworden, werde viel gelesen, und de Goeje habe durch eine Recension seines Werkes gleichfalls dazu beigetragen. Dass Holland überhaupt ein fruchtbarer Boden für mein Buch ist, zeigt die Schrift Juynboll's, auf die ich in meiner Zeitschrift hinweise [J. Ztschr. III, 150 fg.] und in der ich, da er sie mir nun zugeschickt, noch gar Manches erblicke, wo ich stillschweigend als Führer gedient habe.

115.

An Zunz. Frankfurt, 9. August 1864.

Wie gerne rüstete ich mich, um an Ihrem Ehrentage Ihnen mit Innigkeit in das Antlitz zu schauen! Denn ein Ehrentag ist Ihnen der morgende; wer seine siebenzig Jahre so verlebt hat, wer mit dieser Hingebung bis in das späte Alter der treue Priester der Wissenschaft bleibt, der verstand und versteht es, aus der glücklichen Gabe, die Gott ihm zu Theil werden liess, sich den Ehrenkranz zu winden. Er wird Ihnen sicher von Nahestehenden überreicht werden, und von der Ferne erfreue ich mich des Anblickes. Nur das schwache geschriebene Wort kann ich darbringen [oben Bd. I, S. 296 ff.], und wie Sie und Ihr Wirken der Oeffentlichkeit angehören, so wird es Sie auch nicht befremden, dass ich das Wort des Glückwunsches gleichfalls der Oeffentlichkeit übergeben habe.

Möge dieser Tag seine schönste Feier darin finden, dass er in zahlreicher jährlicher Wiederkehr Sie in rüstiger Kraft an der Seite Ihrer werthen Gattin begrüsse, Ihnen zum frischen Lebensgenusse, uns zur Erhebung!

116.

An M. A. Stern. Frankfurt, 5. Januar 1865.

Die Weltgeschichte hat wieder ein Jahr zurückgelegt, sicher nicht ohne Frucht, aber die Verwirrung ist noch unendlich gross, ja, sie häuft sich mehr und mehr. Die fortschreitende günstige Entwickelung steht im entschiedensten Widerspruche nicht bloss mit den bestehenden Zuständen, was die politische Haltlosigkeit und Unzufriedenheit erzeugt, sondern auch mit den herrschenden und gewaltsam sich erhaltenden Anschauungen. Den Widerspruch ersterer Art gesteht man sich ein, hat jedoch nicht die Macht, ihn zu beseitigen, den der anderen Art will man jedoch immer vertuschen, und das ist eine gefährliche Krankheit. Ich mag in Vielem irren, aber ich irre nicht in meiner Auffassung des Christenthums, welche in diesem einen Gegner der grossen Culturbestrebungen erblickt. Es sorgt freilich dafür, sich in seiner ganzen Unduldsamkeit zu enthüllen; die päpstliche Encyklika, wie die Expectorationen der Ober-Kirchenräthe, Synoden und Kirchentage thun wahrlich das Ihrige. Aber mit welcher Feigheit nimmt man das Alles hin! Man bedenkt hier und da, beugt sich dem Papste in Betreff des Dogma und wahrt bloss das übrige Leben — als stände das nicht im Zusammenhange —, geht vornehm darüber hinweg und sagt zum Schlusse, das sei Missverständniss des Christenthums, dieses sei doch Mutter und Stütze aller Bildung und nährt die Schlange am eigenen Busen. Solche Feigheit, wenn sie von Männern wie Renan und Strauss ausgeht, ist doppelt gefährlich. Da lassen sich auch die Juden blenden und klatschen mit in die Hände, machen verblüffte Gesichter, wenn ein unbefangener Jude — der es jedenfalls in diesem Punkte ist — ehrlich die Wahrheit ausspricht. Natürlich die Christen sind dazu vornehm still; das Wort ist ja nicht von den Generalpächtern der Bildung ausgegangen, was braucht man darauf zu antworten? Da kommt nun Einer, der doch seinem Ingrimm Luft machen muss, und ist bissig und höhnend in seinem Unverstande, scheut keine Lüge und keine Verdrehung. Rasch folgen die Juden und sind zum Erbarmen aufgeklärt und sprechen: „Ja, der Mann hat nicht ganz Unrecht, wir sind gerecht und sind gar nicht so parteiisch wie der Geiger, wir sind ganz dankbare Kinder, wenn Ihr uns auch hier und da prügelt, Kinder müssen Schläge

haben, Ihr seid doch die Verständigen und wir lernen hübsch von Euch. Wir werden keine Christen, weiss der liebe Gott warum? Ein Stückchen Eigensinn, ein Stückchen Familien-Anhänglichkeit und Jugenderinnerungen, ein Stückchen sind wir ungeschickt und können den Sprung nicht so recht graziös machen; aber darum sehen wir doch respectvoll auf Euch hin." — Hole der Henker solche jüdische Aufklärung mit der christlichen Verdummung; sie sind einander werth.

Meine Vorlesungen werden binnen Kurzem in zweiter Auflage erscheinen; in Nordamerika werden sie in's Englische übersetzt. Für die zweite Auflage werde ich bloss stilistisch feilen und ein neues Vorwort hinzufügen; an Standpunkt und Auffassung weiss ich bis jetzt nichts zu ändern. Apologetik, wie ich sie treibe, scheue ich nicht; den treibenden Geist nachweisen und ihn von der zeitlichen Erscheinung, in der er sich offenbart, unterscheiden, das ist Aufgabe der Geschichte, das ist nicht Vertuschung und Schönfärberei, was die Anderen treiben. Ich will Nichts befestigen, was sich überlebt hat: sagt man mir, was ich wolle, sei nicht mehr Judenthum, so hat man mit Unrecht über eine Religion abgesprochen, die nicht abgeschlossen, sondern noch immer in voller Bewegung ist. Will man dasselbe vom Christenthume sagen, so würde ich Nichts dagegen haben, wenn es möglich wäre.

117.

An M. A. Levy. Frankfurt, 20. Februar 1865.

Ich habe einen merkwürdigen Brief aus Paris erhalten. Ein junger Mann, der vor einigen Monaten erst das Pariser rabbinische Seminar verlassen, will sich ausschliesslich philologischen Studien widmen; er heisst Isaïe Levaillant. Ein Schüler Renan's, wird er dessen Sekretär werden nach dessen Rückkehr aus Asien. Derselbe hatte schon vor langer Zeit meine „Urschrift" gelesen und das Verlangen gehabt, sie in's Französische zu übersetzen. Nun sei die Zeit dazu jetzt sehr günstig, da man in Frankreich sich jetzt mit ganz besonderem Eifer auf die religiösen Studien geworfen. Renan habe ihn zu seinem Unternehmen ermuntert und wolle ihm einen Verleger schaffen. Er verlangt nun meine Zustimmung und auch etwaige Anleitung. Ich habe jene gegeben, in Betreff dieser nicht verschwiegen, dass ich das Unternehmen für ein ziemlich schwieriges

halte, dass ich heute das Buch anders arbeiten würde, aber für eine Uebersetzung keine Umarbeitung vornehmen kann, wohl aber meine Beantwortung auf Anfragen zugesagt und meine Bereitwilligkeit, wenn er mir die Revision zukommen lasse, nöthige Berichtigungen anzugeben und ihn endlich an Dernburg gewiesen. — Ueber Renan schreibt der junge Mann ferner: „M. Renan m'a chargé, avant de partir, de vous remercier de toutes les charmantes choses que vous lui avez envoyées et de vous dire quel lecteur sympathique vous avez en lui."

118.

An M. A. Levy. Frankfurt, 27. März 1865.

Die Nachfrage nach den Vorlesungen dauert noch immer fort, und sie muss, meiner Ueberzeugung nach, noch zunehmen, wenn die christlichen Theologen einmal den Mund aufthun, was sie doch nicht werden unterlassen können. Bis jetzt sind sie freilich noch ganz still, und selbst das neueste Heft: „Saat auf Hoffnung", wo ich am ersten eine Wehklage erwartete, gedenkt dessen nicht. Und dennoch müssen sie kommen. Die amerikanische Zeitschrift „Occident" fährt in der Mittheilung der Uebersetzung der Vorlesungen fort, und das Januarheft bringt den Schluss der zehnten. Unterdessen schreiten meine neuen Vorlesungen fort, die zehnte ist bereits gehalten, und noch zwei bilden für diesmal den Schluss, aber ich gelange nicht bis über den Anfang des 13. Jahrhunderts hinaus, so dass ich auch für den folgenden Winter noch einen vollständigen Cyklus übrig behalte, und da ich nun einmal begonnen, so will und muss ich auch das Ganze zu Ende bringen. Auch von den neuen Vorlesungen verspreche ich mir einen Erfolg. Wenn ich nicht irre, ist Alles unter neue Gesichtspunkte gebracht, der geistige Faden aufgewiesen, die treibenden Kräfte in ihrem Flusse aufgedeckt, so dass eine übersichtliche Erfassung des geschichtlichen Zusammenhanges möglich ist. Unsere dickleibigen Geschichtsbücher reihen Massen von Details an einander, ohne dass die Grundgedanken und deren Entwickelung zur Klarheit kommen, und wie vieles Wesentliche fehlt bei all' ihrer Umständlichkeit! Und welch' eine Gruppirung! Wenn ich jetzt so zuweilen in Graetz hineinblicke — was meistens freilich nachträglich geschieht — so überzeuge ich mich immer mehr, dass es ihm bei

fassung der „Sadducäer und Pharisäer“! Dass es Strauss nicht anders gemacht, habe ich zur Genüge ausgesprochen. Ist das wirklich Wissenschaft? Das Ausland ist unbefangener, Zeugniss dessen ist Holland. Aber natürlich ist man dort doch nur auf solche deutsche Arbeiten aufmerksam, welche in der Heimathstätte selbst Geltung erlangen, und sie bleiben auch von dem, was man hier zur Seite liegen lässt, in Unkenntniss. Ein Herr Field in Norwich bereitet eine neue Ausgabe der Hexapla vor, er hat ein Specimen über seine Benutzung der syrischen Hexapla herausgegeben; der gute Mann hat keine Ahnung von meiner „Urschrift“ und meinem „Symmachus.“ Er wird jetzt damit bekannt sein, doch wird dem englischen Geistlichen die freie Richtung in den deutschen Forschungen im Allgemeinen, wie in den meinigen insbesondere nicht sonderlich munden, und da er überhaupt erst nach der Feststellung seines Planes, nach der vollen Vorbereitung zu seinem Werke mit meinen Arbeiten bekannt geworden, darf ich eine eingehende und unbefangene Benutzung derselben kaum erwarten.

Jedoch ich will nicht klagen und anklagen, aber die unmassgebliche Meinung wollte ich nur aussprechen, dass es von Männern, wie Sie sind, wohlgethan wäre, eine Verständigung zu erzielen. Suchen wir uns gegenseitig in's Klare zu setzen! Theilen Sie mir Ihre Bedenken mit, Sie werden mich nicht hartnäckig finden; dass auch Sie bereitwillig meine Begründung anhören werden, daran zweifle ich nicht. Das Buch — die „Urschrift“ — ist über mich gekommen; es ging nicht aus einem von vorn herein bestimmten Plane hervor; Plan und Anschauung gestaltete sich erst während der Arbeit. Im Begriffe, eine Geschichte der Karäer zu schreiben, kam ich auf die Sadducäer, da ging mir ihr Wesen und ihre Entstehung auf; aufwärts und abwärts steigend, enthüllte sich mir nun die Methode für die biblische Kritik, wie der Entwicklungsgang der Halacha. Von einem ganz anderen Punkte ausgehend, kam ich an Ziele, denen ich nicht entgegengestrebt und die ich nicht geahnt. Das Buch mag daher die Spuren des Werdens unter der Hand an sich tragen, keine so geschlossene Ordnung beobachten, es mag ihm an Uebersichtlichkeit in der Gruppirung und Behandlung des weitschichtigen Stoffes fehlen; aber für den, der sich die Mühe nimmt, die Untersuchungen aufmerksam zu verfolgen, werden doch die Resultate klar genug sein. In mir selbst hat sich der Gedanke immer mehr geklärt, ich konnte die weiteren, den ganzen geschichtlichen

Gang offenbarenden Ergebnisse bis jetzt bloss andeutend in einzelnen Abhandlungen berühren; amtliche und praktische Beschäftigungen, Studien, die vom Hauptwege fern liegen und die man auch nicht vernachlässigen möchte, wie sie denn auch dennoch wieder in den Hauptweg einmünden, haben mich verhindert, den Versuch einer neuen umfassenden Darstellung zu unternehmen. Wenn mir Gott Kraft und Musse giebt, werde ich an die Ausarbeitung dieses Werkes, welches ich als den Zielpunkt meines Strebens betrachte, doch in nicht ferner Zeit gehen. Ein gegenseitiger Austausch der Ansichten mit Ihnen wird mir dazu gewiss von Nutzen sein.

121.

An Sauiel Markus in Bukarest. Frankfurt, 3. September 1865.

Wenn das Unternehmen der Gründung eines Vereins für allgemeine Angelegenheiten des Judenthums weiter keinen Erfolg hätte, als dass die aufrichtigen Freunde des Judenthums einander, wenn auch nur schriftlich, näher treten, so ist auch dieses schon ein grosser Gewinn. Das Bewusstsein, an den verschiedenen Orten treue, gleichgesinnte Brüder zu finden, hat etwas ungemein Ermuthigendes auch unter schwierigen Umständen. Allein die Berathungen in den Versammlungen werden noch bedeutend wichtigere Erfolge haben; die Discussion aus den Besseren der Gemeinde heraus wird zur Klärung der Lage und der Ansichten ungemein viel beitragen. Noch mehr als dies werden die Anträge wirken, welche von allen Seiten eintreffen; die Bedürfnisse müssen klar gelegt werden, damit auch die Mittel zur Abhülfe aufgefunden werden. Ueberall, wo eine Anzahl von Mitgliedern sich zusammenfindet, müssen diese zusammentreten, in ihren Berathungen das für ihre Gegend Nöthige sich klar machen, darüber Anträge an den Verein einschicken, damit dieselben in einer Generalversammlung zur Berathung und Beschlussfassung gelangen. Ein wesentliches Erforderniss ist und bleibt, Männer für die Zukunft herbeizuschaffen, die an allen Orten durch Eifer und Einsicht fördern. Anstalten zur Erziehung solcher Männer zu gründen und zu erhalten, ist eine Aufgabe der Gesammtthätigkeit; wie an den einzelnen Orten und in einzelnen Gegenden gewirkt werden muss, das richtet sich nach vielen Bedingungen und muss von vielen Kräften ausgeführt

werden. — Für den Osten wird eine vorzügliche Aufgabe sein: Schulen. Diese müssen in einem jeden Orte von den einsichtsvollen Bewohnern selbst angeregt, gegründet werden; Deutschland könnte nur insoweit beistehen, dass es in seiner Mitte für Anstalten sorgte, welche Männer zur Leitung solcher Schulen ausrüstet. Dann aber sendet Deutschland — ich spreche natürlich von meinem Standpunkte aus, ohne die Leistungen Frankreichs, Englands, Italiens damit ignoriren oder herabsetzen zu wollen — seine Literatur nach allen Weltgegenden, und ist auch seine Sprache nicht Allen zugänglich, so dringen doch mittelbar die Ansichten überall hin. Die Verbreitung dieser Literatur ist für jene Gegenden von grosser Bedeutung . . . .

Von bedeutendem Einflusse für den Osten würden allerdings hebräische Werke und hebräische Zeitschriften sein, wenn sie im rechten Geiste bearbeitet sind. Empfehlenswerth sind in dieser Beziehung die Ausgaben von Mechiltha und Sifre, welche vor Kurzem in Wien erschienen sind, auch die Zeitschrift Beth Hamidrasch von Weiss in Wien macht einen guten Anfang. Von vielem Interesse wird für Sie sein Ozar Nechmad, das in vier Heften in Wien erschienen ist, ferner He-Chaluz in sieben Heften — das siebente neuerdings —, welches zwar oft vielleicht zu kühne Aeusserungen enthält, aber auch sehr Schätzbares. Traurig ist, dass die verbreitetsten hebräischen Blätter so wenig gesunde Nahrung bieten. Das verbreitetste, und es ist auch das einzige, das mir zu Gesicht kommt, ist Ha-Maggid. Um von dem politischen Theile zu schweigen, ist das literarische Blatt Ha-Zofeh so schrecklich mager, so alles wahrhaft Belehrenden baar, dass es ein höchst trauriges Bild der wissenschaftlichen Verwahrlosung darbietet. Bis jetzt war es wenigstens in seiner Tendenz vorsichtig gemässigt, und das konnte ihm in Berücksichtigung seines Publikums nicht verargt werden. Bei der Entstehung unseres Vereins jedoch weiss ich nicht, „welcher Geist über ihn kam", da fing er an, im Chore mit einigen der nichtsnutzigsten Blätter über mich zu schimpfen in jener ganz rohen fanatischen Weise, die wahrlich seinem Motto: „Die Wahrheit und den Frieden sollen sie lieben" sehr wenig entspricht.

Jedoch halten wir nur zusammen, so wird sich auch unser Einfluss auf die literarischen Arbeiten bald kundgeben, und es wird auch die Zeit das durch die Presse hervorrufen, wessen sie bedarf und was sie verlangt. Binnen Kurzem wird von mir ein ausführliches Programm erscheinen, das an die wirklichen und

erwartenden Mitglieder gerichtet und versendet wird[1]). Jedenfalls bleiben wir in Verbindung! Werben Sie Mitglieder, halten Sie Besprechungen und berichten uns darüber.

122.

An M. A. Levy. Frankfurt, 2. November 1865.

Bei der Philologenversammlung war ich, wie Sie bereits wissen werden, nicht, ich war zwischen Neujahr und Versöhnungstag unwohl, und obwohl ich hoffte, dass das Uebel vorübergehen würde, so brach es doch wieder am Versöhnungstage aus und zwang mich, den Tag im Bett zuzubringen. Ich habe an Fleischer nach Heidelberg geschrieben und einen Aufsatz über Samaritaner beigelegt, worauf ich auch bereits eine Antwort von Krehl, dem gegenwärtigen Redacteur, erhalten. Mit dem Unwohlsein am Versöhnungstage war übrigens mein Uebel geheilt, das Hüttenfest sah mich wieder in voller Thätigkeit und in den Mitteltagen machte ich einen Abstecher nach Bonn, wohin ich meine Jenny mitnahm; wir amüsirten uns sehr gut, ich erholte mich prächtig, verkehrte mit Philippson viel, suchte mich über die Statuten des Vereins mit ihm zu verständigen, dessen Geburt etwas schwer von Statten geht; um so mehr wollen wir hoffen, dass er ein kräftiges Knäblein wird .... Von einem Pfarrer Rönsch im Württembergischen, einem Mitarbeiter der Herzogschen Encyklopädie, erhielt ich ein Schreiben; derselbe hat nämlich in dieser Encyklopädie einen Artikel: „Biblische Zeitrechnung" und wollte nun bei dessen Ueberarbeitung meinen Aufsatz: „Die Lebensjahre der zwei ältesten Geschlechterreihen" in meiner Zeitschrift [I, 98—121, 174—185] auch benützen, wusste aber nicht, wie ihn erhalten, und bittet mich nun, die Hefte ihm zu borgen. Es ist immer schön, wenn die Christen anfangen, uns zu berücksichtigen und allmählich die Ebenbürtigkeit anerkennen ..... Von meinen Vorlesungen ist in den „Blättern für literarische Unterhaltung" nur der erste Band bis jetzt beurtheilt. Aber in den „Hamburger Nachrichten" (September) stand ein vortrefflicher kleiner Artikel über den 2. Band, ebenso in der hiesigen „Neuen Frankfurter Zeitung" ....

---

[1]) [Ist nicht geschehen; die politischen Verwicklungen liessen den genannten Verein zu keiner Entfaltung gelangen.]

Ach wie kläglich sieht es in Deutschland aus! Welch eine Zerfahrenheit und wie ist selbst die freisinnige Meinung in sich unsicher! Wäre der Philipp von Macedonien nur schon da, der deutsche Louis Napoleon oder Victor Emanuel, wir kommen sonst nicht zu Stande. Die ganze alte Misère will nun noch einmal ihre Resultatlosigkeit, ihre Unfähigkeit zu einem Endziele zu gelangen, offenbaren, aber auch der Mann fehlt, der diesen Knoten durchhaut, und eine Abwickelung ist unmöglich. Wie die Rathlosigkeit der französischen Nationalversammlung Louis Napoleon geboren hat, so giebt die Zersplitterung Deutschland's und die Ohnmacht der Einigungsversuche Bismarck das Heft in die Hände. Ich möchte es ihm schon gönnen und meine Freude haben an der Auflösung der erbärmlichen Wirthschaft der Kleinstaaterei mit ihrer ganzen unklaren Selbstüberhebung. Die Freiheit wird sich dann trotz ihm erheben. Sollen wir uns wundern, dass dieselbe Zerfahrenheit in jüdischen Angelegenheiten herrscht? Sehen Sie Wien und Berlin; und was wird in Padua [nach Luzzatto's Tode] geschehen? So oft gegenwärtig ein Mann stirbt, ist die volle Rathlosigkeit da, weil erstens Männer nicht vorhanden sind, und weil man zweitens nach einem Manne sucht, der aber doch wieder kein Mann sein soll. Da soll nun aber der in Geburtswehen liegende Verein nach seinen Tendenzen zu helfen suchen; er soll erstens Männer bringen und zweitens durch die Betheiligung der Gesammtheit dieser Klarheit verschaffen. Ich verkenne nicht die Schwierigkeiten, lasse mich aber nicht abschrecken.

123.

An M. A. Levy. Frankfurt, 28. November 1[illegible]

Berlin scheint nun in seiner Repräsentantenwahl dem Fortschritt gehuldigt zu haben, wenigstens meldet so ein Telegramm, das gestern Abend die Zeitung brachte. Aber ob nicht nach diesem Siege die Abspannung folgt, die Rathlosigkeit wieder von Neuem beginnt? Das gehört ja einmal zu den preussischen, zu den deutschen, den europäischen Zuständen. Welch ein aussichtsloser Wirrwarr! Er verdirbt alle Freude an thatkräftigem Eingreifen, ertödtet ein jedes muthige, das Ziel fest im Auge behaltende Wirken, weil der Erfolg so unsicher ist und die mitwirkenden Kräfte erlahmen. Man darf sich freilich nicht dadurch beirren lassen, und die Thätigkeit für den Verein geht ungeschwächt weiter und wird bald wieder hervortreten. So viel ist

sicher, dass wenn die Zeit sich wieder einmal aufrafft, das Judenthum wissenschaftlich und praktisch einen ganz anderen Standpunkt einnimmt als zur Zeit, da die Reformbestrebungen zuerst in den 30er und 40er Jahren sich geltend machten, und weit höhere Aufgaben zu lösen hat. Dann werden sich auch die Organe und Kräfte hiefür schon finden. Unterdessen hat still die Wissenschaft sich an Fragen gewagt, die von ungleich grösserer Bedeutung sind, als man früher nach den kühnsten Hoffnungen sie öffentlich aufzustellen gewagt hatte, und sie dringen ganz ruhig ein; war auch Anfangs Angst und Entrüstung gross, so schwindet Beides allmählich. Praktisch aber geschieht trotz aller sensiblen Reaktion gar Vieles selbst officiell stillschweigend, worüber früher die schwerfälligsten Verhandlungen geführt wurden. Da hat man neulich in Hohenems einen Juden zum Organisten angestellt, der auch am Sabbath die Orgel spielen soll; freilich der Rabbiner protestirt, aber nicht um's Princip; ich bin begierig, was das Resultat sein wird, und kommt es zu Vereinsbesprechungen, so werden sich die merkwürdigsten Dinge offenbaren.

124.

An Prof. Nöldeke. Frankfurt, 30. Nov.—1. Dec. 1865.

In Betreff der allgemeinen Theorie wird unsere Differenz, wie ich kaum bezweifle, sich immer mehr ausgleichen. Natürlich glaube ich an zufällige Corruptionen und Missverständnisse [in der Bibel], nur muss man bedenken, dass ebenso einerseits die Sorgfalt, welche über ein heiliges Nationalbuch wacht, grösser, und wiederum andererseits der Drang dasselbe zu modificiren, sich und der Zeitanschauung zu assimiliren stärker ist. Dass die Anordnung auf's Einzelne den verschiedensten Ansichten noch einen sehr weiten Spielraum lässt, ist natürlich, und verschiedene Individualitäten werden da immer auseinandergehen.

Dass ich Ihrer Anzeige meiner Zeitschrift in der Zeitschrift der D. M. G. mit Begierde entgegensehe, brauchn ich wohl nicht zu sagen. Aber darum sollten Sie, wenn Sie die Absicht haben, meine Zeitschrift in populärem Sinne dem Leserkreise der „Grenzboten" vorzuführen, nicht warten, bis man schon wieder daran vergessen habe, was die Z. d. D. M. G. darüber gesagt; das ist umgekehrt natürlicher. — Ueber das Wesen der Wissenschaft sind wir natürlich einig; sie ist der Ertrag der gesammten geistigen Entwickelung der Menschheit,

die sich immer mehr von einzelnen zeitlichen und volksthümlichen Einwirkungen, als Einseitigkeiten zu befreien sucht; Christenthum wie Judenthum sind Factoren, die wirksam eingegriffen haben, die aber bloss soviel Werth haben, als sie den Menschengeist nach gewissen Richtungen hin geleitet, die Anlagen und Keime in ihm zur Entwickelung gebracht haben. Wollen sie eine fortdauernde höhere Gültigkeit haben, so sind sie eben unwissenschaftlich. Freilich sind sie noch Lebensmächte und es fragt sich, welche von ihnen geeigneter ist, in die erlangte allgemeine Geistesentwickelung einzugehen, sich mit ihr zu durchdringen. Da wird oft das Urtheil von der Stellung des Beurtheilers beeinflusst, und schon in diesem Sinne mag ich ebenso gut von einer jüdischen wie so mancher Christ von der christlichen Wissenschaft sprechen. Hauptsächlich verstehe ich unter ersterer das Begreifen aller geistigen Lebensäusserungen des Judenthums, und da will es mich oft bedünken, dass mancher christliche Gelehrte, weil er dieselben nur aus älterer Zeit her und nicht in ihren fortdauernden Ausströmungen kennt, weil er entfremdet sich ihnen gegenüberstellt, oft nicht den innersten Grundtrieb zu entdecken vermöge. Die jüdische Wissenschaft ist mir demnach das Wissen vom Judenthum nach allen seinen Schöpfungen und die tiefere Erkenntniss desselben; dass die Wissenschaft ein jüdisches Gepräge haben solle, dieser Gedanke liegt ihm durchaus fern. . . . .

Die Krim'schen Grabschriften und Inschriften scheinen mir doch von hoher Bedeutung zu sein, wenn auch das Urtheil darüber noch in der Schwebe bleiben muss; an solch massenhafte Fälschung ist schon an sich nicht zu denken, und die Punkte, welche durch sie angeregt werden, haben eine Bedeutung, von der die Entdecker eigentlich keine Ahnung haben. Hingegen aber werden etwaige Parteiunterschiede, welche diesen wichtig sind, gar nicht davon berührt. Wer nun gar die Samaritica gefälscht haben soll, ist gar nicht zu begreifen. Ein Nichtsamaritaner, etwa der alte Firkowitsch, ist dazu nicht im Stande. Die kleine unwissende Gemeinde der Samaritaner selbst, die hat wahrlich nicht dieselben, und hätte sie dieselben, so würde sie gerade an gelehrte christliche Reisende für hohes Geld die untergeschobenen Sachen an den Mann zu bringen suchen. Dass die Schriften kritisch untersucht werden müssen, dass sie, was von vorn herein behauptet werden kann, nicht den alten angegebenen Autoritäten angehören, ist natürlich, sie bleiben aber doch interessante Documente und bei dem Mangel an Entwickelung

unter den Samaritanern, selbst wenn sie aus späterer Zeit herrühren, Zeugnisse für deren Wesen im Alterthum. Warum aber erschliessen sie sich Firkowitsch, nicht Petermann, nicht Rosen? Da muss man nicht vergessen, dass diese Samaritaner, so bettelhaft sie auch sein mögen, doch noch mehr von religiöser Engherzigkeit geleitet werden, und da steht ihnen ein Jude immerhin näher als ein Christ, oder gar ein Karäer, namentlich wenn er so gewandt ist wie Firkowitsch, so nahe, dass sie ihn fast als Glaubensbruder betrachten, gegen den sich ihr ganzes Inneres erschliesst und von dem sie auch vielleicht Theilnahme und Förderung erwarten. Jedenfalls bilden wir uns kein Urtheil, ehe wir Genaueres erfahren; bis jetzt ist mir keine neue Nachricht zugekommen.

125.

An Zunz. Frankfurt, 7. Januar 1866.

Sie haben mir eine doppelte Freude bereitet durch die Zusendung Ihrer Festrede[1]; ich habe mich an der Frische des Redners erquickt und wohlthuend war mir der Beweis Ihres freundlichen Andenkens. Und dessen sind Sie gewiss auch meinerseits sicher, wenn auch kein direktes Wort von mir zu Ihnen gelangte. Wir, die wir in Büchern zum Publikum sprechen, haben doch am Ende zunächst die Wenigen im Auge, bei denen wir ein tieferes Verständniss voraussetzen dürfen; und so ist eine jede Arbeit, die ich veröffentliche, auch von einem stillen Briefe an Sie begleitet. Und dennoch drängt es, von den Wenigen, denen man Hochachtung und Liebe im Herzen bewahrt, Näheres, Persönliches zu erfahren. Meine Studien führen mich immer mehr der dunkeln Entstehungsperiode des Judenthums zu und vom Mittelalter ab, wenn auch mein Interesse an demselben, wenn es in grossen Zügen erfasst wird, deshalb nicht geschwunden ist. Hoffentlich sind Sie und Ihre liebe Frau körperlich wohl; es wäre schön, wenn man sich wieder einmal spräche. Jedenfalls liegt eine wahre Beruhigung für mich darin, dass ich wieder an Sie geschrieben, und sehr erfreuen würde es mich, wenn Sie mir einige Zeilen erwiderten und auch meine alte liebe Freundin dieselben mit einem Nachtrage begleitete.

---

[1]) [Bei der Jubelfeier des Herrn Lewandowsky. Ges. Schr. II, S. 135—143].

126.

An Rabb. Dr. Wolff in Gothenburg. Frankfurt, 8. Februar 1866.

Von dem Verein werden Sie nun auch ein erneutes Lebenszeichen erhalten. Der Statuten-Entwurf wird Ihnen gedruckt zukommen und ein Circular wird sich demselben anschliessen [vgl. ob. S. 294 A. 1]. Es geht langsam, aber es geschehen doch immer Schritte vorwärts, und wenn die Verhältnisse wieder einen lebhaften Aufschwung nehmen, wird ein Anhalts- und Vereinigungspunkt gewonnen sein, der den erwachenden Bestrebungen den rechten Nachdruck und die gemeinsame Ausführung zu geben geeignet ist. Freilich liegen die Dinge gegenwärtig noch in ziemlich tiefem Schlafe, wenn auch hie und da einzelne Anregungen hervortreten. Der Kampf in Berlin [s. oben S. 300] hat doch wenigstens dort die Geister etwas aufgerüttelt; die rückschreitende Richtung hat ihre Siegeszuversicht verloren und es zeigte sich doch, dass wenn es gilt, die Gemeinden zu einer ernsten Betheiligung erweckt werden können. Freilich was das Endresultat sein wird, das steht noch dahin. Auch in Baden rührt sich der Kampf für die Befreiung der Gemeinden von der drückenden Bevormundung des Oberraths, der ebenso von der Orthodoxie abhängig, wie er deren Hort war und ist, und auch da muss dem Erfolge noch entgegengesehen werden. Unterdessen verliert die äussere Lage der Juden immer mehr die Gestalt des Exils, und dies ist von einem ungeheuren Einflusse auf die innere Entwickelung. Das wirkt zunächst freilich auflösend, zersetzend; aber muss nicht noch erst Vieles dahinschwinden, ehe ein gesundes Leben in seiner Vollkraft sich geltend machen kann? Von geringerer Bedeutung ist vielleicht die volle Gleichstellung der Juden im Westen Europa's wie in der Schweiz, die Annäherung daran in Schweden, von weit grösserer die Bewegung im Osten, die Besserstellung in Russland und Polen, die Bemühungen dafür in Galizien und Ungarn. Dort, wo die Massen zusammengedrängt sind, alte jüdische Anschauung und Gelehrsamkeit Alles durchdringt, da muss eine gewaltige Aufrüttelung der Geister vor sich gehen, und bei ihrer Lebhaftigkeit werden gewiss interessante Erscheinungen hervortreten. An solchen Festungen hält man fest und sieht man die Früchte nicht, so nährt man die Ueberzeugung, es müssen die Keime vorhanden sein, wenn auch noch nicht fühlbar. Die neuen Männer mit jugendlicher Kraft und Regsamkeit, sie fehlen freilich noch immer, während die älteren dahingehen oder ermatten.

Mit Luzzatto ist uns eine grosse Kraft entschwunden; wenn er auch je älter je ängstlicher geworden, so bleiben seine Leistungen doch weiter höchst anregend; wer ersetzt ihn nun? Im ersten Hefte des vierten Bandes der Zeitschrift[1]) soll eine gerechte Würdigung seiner schriftstellerischen Verdienste von mir erscheinen — sie ist bereits vollendet — und Luzzatto bedarf bloss der Gerechtigkeit, um genügende Anerkennung zu finden. Das wehmüthige Gefühl, welches mich immer bei der Betrachtung dieser weithin wirkenden Männer aus dem abgelaufenen Zeitabschnitte ergreift, weil die Lücken nicht ausgefüllt werden, habe ich gewaltsam unterdrückt, um nicht immer als malcontenter Ankläger zu erscheinen.

Jedoch nun genug des Räsonnements! Scheint es ja in der Natur dies Mal früher Frühling zu werden, und so wollen auch wir uns Frühlings- und Auferstehungshoffnungen hingeben; auch sie werden ihrer Erfüllung entgegengehen. Sie aber wollen mir wohlgewogen bleiben; die Wirksamkeit für die Gesammtheit erhält Geistesfrische, die Liebe der Näherstehenden, wenn auch im Raume Entfernten, ist die wohlthuendste Nahrung für das Gemüth, und diese entziehen Sie mir nicht.

127.

An M. A. Levy und Frau. Frankfurt, 8. März 1866.

Ja, ich kann es nicht leugnen: Trotz aller Misère, welche die Ereignisse darbieten, trotz der Versumpfung, in welche die religiösen und theologischen Zustände immer mehr zu gerathen scheinen, trotz der hartnäckigen Verdumpfung auf der einen und dem Affen-Enthusiasmus, d. h. unserer, der menschlichen Erzeugung aus irgend einer Affenart, auf der andern Seite, bin ich so getrost und wohlgemuth im Wirken und Arbeiten, so innerlich überzeugt von dem Siege der Ideen, welchen ich lebe, und der Fruchtbarkeit meines, wenn auch geringfügigen Beitrages auf diesem Gebiete, dass mich Alles nicht anficht. Solches Leben für die Zukunft, die man als gegenwärtig umfasst, ist doch Jugend, quod demonstrandum est.

Wenn ich nicht irre, habe ich Ihnen und namentlich auch meiner lieben Freundin den Schluss von Freytag's Buch: Neue Bilder aus der deutschen Vergangenheit (1862), nämlich die Schilderung Matthy's

[1]) [Jüdische Zeitschrift IV, S. 1—22.]

wie er 3 Jahre lang Dorfschullehrer in der Schweiz gewesen, bestens empfohlen; da ich in Ihren Briefen nichts davon lese, bringe ich nochmals in Erinnerung. Dickens' „Gemeinschaftlichen Freund" habe ich noch immer nicht die Ehre zu kennen, hoffe aber doch nächstens seine Bekanntschaft zu machen. Auch mit Virchow's „Frauenberuf" werde ich bekannt werden; da es jetzt verwehrt ist ein Mann zu sein, so ist es immer gut sich den Frauenberuf anzueignen: „Sie forscht nach Woll' und Linnen, arbeitet selbst mit Lust daran" u. s. w. Sie sollten einmal sehen, liebe Freundin, wie schön ich Abends im Kreise der Meinigen strickend, stickend, flickend, zwickend und die Stube mit Rauch schmückend sitze, vielleicht bekämen Sie Respect vor der würdigen Matrone! Doch das hört bald auf. Bis jetzt bin ich nämlich unter fünf weiblichen Personen im Hause gewesen und so habe ich ein zweiter Achilles mitgesponnen. In einigen Tagen kommen die Jungen wieder und dann bin ich wieder Mann. Den Ludwig habe ich erst vor Kurzem gesehen; ich war am 20. v. M. zur Trauung und Hochzeit meiner Nichte in Carlsruhe — nicht in Oberschlesien, sondern wie Ihnen jedes geographische B[illegible] und jede Karte anzeigen wird, in Baden — und habe, da, wie je[illegible] Eisenbahnfahrplan lehrt, Heidelberg zwischen Frankfurt und Carlsruhe liegt, meinen Ludwig gesehen und als Eilfrachtgut mit nach Carlsruhe genommeu. Berthold aber war seit Oktober nicht [illegible] Da jedoch, wie ich höre, noch Andere schreiben wollen, die [illegible] Frauenberufs über die häuslichen Angelegenheiten zu schreiben me[illegible] kundig sind, so will ich es dabei bewenden lassen und bemerke nur noch, dass die Butter 41 Kreuzer kostet, wenn es wahr ist. Leben Sie beide zu Zehent unbeschrieen wohl und halten Sie mich ernst und scherzhaft im besten Andenken.

128.

An M. A. Levy und Frau. Frankfurt, 8. Mai 1866.

Da ist er wieder, der wahrhaft liebliche Mai und es ist wirklich in meiner Studirstube wahrhaft duftend, poetisch anregend, wenn es auf ein dichterisches Gemüth träfe. Nun bin ich jedoch — gleich meinem Luzzatto — in diesem Betreffe mehr anempfindend als schöpferisch, und — inter arma silent musae. Das sind ja erbärmliche, ideenlose Zeiten, in denen trübe Gährungen gewaltsam ausbrechen. Was daraus werden wird? Gewiss Gutes, denn den faulen

Verhältnissen ist eine Durchschüttelung nöthig, die erlahmte Thatkraft muss aufgerüttelt werden; aber ob der Durchgang nicht ein sehr schwerer sein wird? Nun, wir wollen ruhig der Entwickelung folgen, da wir doch ohnedies nicht eingreifen können und ein Jeder in seinem Kreise die stille Saat weiter ausstreuen, die doch trotz dem wüsten Geräusche weiter befruchtet. Da ist es nun zunächst das Haus, in dem das stille und ununterbrochene Wirken seine reichen Früchte trägt; man freut sich selbst der Mühe und Sorge und fühlt sich belohnt in dem Ertrage, den kein Anderer so zu schätzen weiss, weil Niemand sonst den Strom der Liebe ahnt, der zwischen Eltern und Kindern hinzieht. . . . .

Da lese ich Ewald's 3. Band der Gesch. d. Volk. Isr. in der 3. Ausg.; welches Gefasel! Ich werde da nächstens dreinschlagen. . . . Haben Sie Delitzsch's Jesus und Hillel gelesen? Mit diesem albernen Geschwätz glauben die Herren die Welt zu erneuern! — Auch Renan's Apostel — ich lese die Uebersetzung, deren 3. Lieferung ich bald beendigt habe — sagen mir wenig zu; er ist freisinnig und will gerecht sein, aber doch mit süsslicher Romantik vertuschen. Streichen ist gut für Kinder; wir bedürfen kräftigerer Kost. Küenen's Buch kenne ich noch nicht, aber nach Allem, was man darüber hört, scheint es sehr gesunde kritische Ansichten zu enthalten, von denen man sich in Deutschland zu weit entfernt hat. Was dieser Ewald Alles dem David beilegt! Ich werde immer mehr Idealist. Menschenkenntniss, geschichtlicher Blick sind angeborene Eigenschaften, sie werden nicht erworben, sie werden durch das Leben geübt, durch Studium befestigt, aber wer sie nicht hat, sieht Alles verkehrt. Da haben Sie ein Pröbchen in den Frankel'schen Sikyon'schen Münzen; es ist schade, dass der Mann nicht mehr schreibt, eine Blumenlese Fr.'scher Conjekturen wäre wirklich eine ergötzliche Sammlung. . . .

Auch unter uns ist wieder ein Vertreter der freisinnigen Richtung heimgegangen [Frankfurter in Hamburg], der schwer ersetzt wird, freilich keine Autorität, aber doch eine Capacität. Die Männer des frischen Anhauches scheiden und man möchte fast glauben, sie vertrocknen vor der Zeit an dem kalten Froste der Gegenwart. Wer nicht jetzt Tag für Tag sein Bündel Reisig aus der Wissenschaft heranschleppt um sich innerlich zu heizen, der friert ein. Ich hatte Fr. zu seinem Hamburger Jubiläum geschrieben, aber keine Antwort erhalten; körperliche und Gemüthsleiden hatten ihn bereits tief niedergedrückt. Ihm war der Tod eine Wohlthat.

129.

An M. A. Stern. Frankfurt, 1. Juni 1866

... Erfreulich ist mir die Aufmerksamkeit, welche Du mei
letzten Hefte zugewandt. Meine Würdigung Luzzatto's ist, den
ich, doch weit entfernt, eine Lobrede zu sein. Ich habe allerdi
den Tadel, der im ersten Entwurfe reicher und schärfer ausgedrü
war, bei der angewandten Feile beschränkt und gemildert, der gan
Arbeit mehr das objectiv historische Gepräge gegeben; aber a
diesem Standpunkte glaube ich auch den richtigen Ton getroffen
haben. In dem Entwickelungsgange der jüdischen Literatur nim
L. eine höchst beachtenswerthe Stellung ein; in dem Herkömmlich
tief wurzelnd, hat er dasselbe von innen heraus sehr gefördert u
mit dem Blicke eines heimisch Vertrauten tief hineingeschaut, w
den von Aussen Herankommenden nicht sichtbar wird. Eine so la
zurückgebliebene Richtung und Literatur bedarf der Männer, d
mächtig drängen und treiben, sie bedarf aber auch Anderer, die m
anschliessend dennoch fördern, und der Historiker wird diese ni
in ihrem Werthe verkennen, wenn er auch in jenen die beweg
Kräfte erblicken wird. . . . . . Wenn ich nicht irre, ist auch D
Geburtstag in der Nähe und so nimm auch meine besten Gl
wünsche dazu an. Frisch an Körper und Geist, so lange wir
des Aufenthalts auf dieser schönen und doch so seltsam verworr
Erde erfreuen, das mag unser Loos sein; von hinnen zu scheiden
bloss schmerzlich, so lange man die Seinigen noch nicht vers
weiss, und wäre Dies das Einzige, was mir bis jetzt das Den
daran umflort, doch weit trüber ist der Gedanke sich zu überle
und nicht voll mit eingreifen zu können in die geistige Beweg
der Zeit. Ich bin sehr dankbar dafür, dass ich noch so weit a
schauende Pläne habe; wie viele der Verwirklichung entgegenreif
das steht dahin. Was man in sich trägt, das hat man, wenn
auch noch nicht nach Aussen getreten ist.

130.

An D. Honigmann. Frankfurt, 25. Juni 186

... Ich bin tief betrübt über den Schiffbruch, welchen unse
ganze Bildung leidet; denn wenn solche Zustände eintreten könne
dann ist unser ganzes ideelles Leben faul, durch und durch ve

giftigen Wurme angefressen. Vielleicht ist es dann gut, dass es zusammenbricht; wir, das Geschlecht der Sündfluth, haben schwerer daran zu tragen. Mit diesem Mitgefühle sehe ich auf Schlesien, auf Breslau hin; wir haben es dahin gebracht, dass die Verbindungen, deren Raschheit der Triumph unserer Zeit war, wieder in alte Langsamkeit gerathen, ja theilweise ganz unterbrochen sind. Die romantische, alterthümliche Isolirung gewinnt räumlich wie geistig wieder an Boden, weil man gewaltsam einigen will, nicht die freien Geister verbünden, sondern die geknechteten Leiber an einander schmieden. Bis die äusserste Noth drängen wird, wird kein freies Wort die Lippe der Gewalthaber überschreiten; den Kurhessen verspricht man die volle Ausführung ihrer Verfassung, im eigenen Lande ignorirt man sie. Ohne den Willen der Völker dafür zu gewinnen, will man sie in einen Schafstall zwängen, damit der Wolf sie hüte. Doch die Noth wird beten lehren, nicht das Gebet, das auf Mittwoch anbefohlen ist und das an manchen Orten bluttriefend genug verkündet werden mag, sondern das Gebet, das in der Anerkennung der ewigen sittlichen Weltordnung, der geistigen Mächte, der unveräusserlichen und zu höherer Entwickelung zu führenden Güter der Menschheit besteht. Das rechte Wort, das sehen die Tieferblickenden wohl ein, es kann nur von Preussen gesprochen werden, und um so trauriger ist es, dass man es von dort am Wenigsten erwartet.

Es ist natürlich, dass hinter diese welterschütternden, alles Bestehende und in der Entwickelung Begriffene zerrüttenden Ereignisse alle einzelnen Bestrebungen zurücktreten. Sie arbeiten in ihrem engen Kreise fort, sich in der Ueberzeugung beruhigend, dass ein Saatkorn, still und emsig gepflegt, dennoch aufgeht; allein was wollen die machtlosen Ideen sich auf den Schauplatz des Wirkens drängen, wie können sie auf Empfänglichkeit hoffen? Ja, wenn das Christenthum die religiöse Macht wäre, die es zu sein vorgiebt, die Quelle aller veredelnden Bildung, welche die Tiefe lebendiger Ueberzeugung seinen Trägern und Bekennern einflösste, dass sie muthig vor den Grossen dieser Erde ihre Stimme aus erleuchtetem Gewissen vernehmen liessen! Der Prophet Nathan trat vor David strafend, als er das sündhafte Bubenstück gegen Uriah ausführte, er verbot ihm den Tempel zu errichten, weil er so viel Blut vergossen. In späterer Zeit betete Onias in dem mörderischen Bruderkampfe: „Gott, höre nicht das Gebet der Einen gegen die Anderen, nicht die Verwünschungen Dieser gegen Jene“; der edle Märtyrer ward gesteinigt. Was thun die Priester der Kirche? Die

Elenden, die sich vom hohen Munde haranguiren lassen über di
Nothwendigkeit der Rettung, der Machtstellung des Vaterlandes, d
stehen sie im „heiligen Schmucke" mit gekrümmtem Rücken, Kein
wagt im Namen des Gottes des Friedens ein Wort der Ermahnu
auszusprechen, fühlt sich gedrungen zum Versuche, das Herz, d
wogende, zu beschwichtigen, die Regungen des Friedens, der fre
Völkerentwickelung als das höchste Gut dringend zu empfehlen! I
laufen sie zusammen, wenn die Fesseln dogmatischer Engherzigk
gelüftet werden sollen, da wollen sie ein Zeugniss ablegen, wenn a
der „frevelhafte" Versuch ganz fern von ihnen unternommen wi
warum treten sie nun nicht zusammen, um ein Zeugniss abzuleg
dass Zwang und Gewaltthat, List und Heuchelei nicht die Wa
sind, deren man sich im gerechten Streite bedienen darf? Die Knech
welche den traurigen Muth haben, gegen das Abgeordnetenhaus
die Schranken zu treten, um Erlass des Gebetes für dasselbe
bitten, denen aber aller Mannesmuth gebricht, wenn ihre eige
angeblichen Ueberzeugungen, von bestehendem Rechte, von Heiligk
der Verträge, von Legitimität mit Füssen getreten werden. K
Wort von geistlicher Lippe, dass im J. 1866 des Heils Mensch
schlächterei nicht mehr geübt werden darf. Hier miethen, segne
Priester Briganten, dort vertreten sie die Sklaverei, und nun verkri
sie sich knechtisch vor dem Waffengetöse, sie, die Vertreter einer R
die als ein sittigendes Band der ganzen Menschheit über Vö
verschiedenheiten, um so mehr über Stammesverschiedenheiten d
selben Volkes walten soll, machen gar keinen Versuch, diese einig
Friedenskraft zu bewähren, lassen sich höchstens gebrauchen, um
Zwist durch Erregung confessionellen Haders zu verschärfen. E
würdig erscheint in dieser ganzen Misère der Rundschauer Gerla
der Mann bleibt sich doch wenigstens treu und hat den Muth
auszusprechen, ohne das Gekläffe der wedelnden Meute zu sche

131.

An Frau F. in Breslau. Frankfurt, 31. August 18

Es ist ungemein wohlthuend, in diesen Tagen mit entfern
Freunden ein trauliches Zwiegespräch zu halten, und je seltener
solches vergönnt war, nicht weil keine Briefe kamen, sondern w
in allen ein falscher, oft verletzender Ton angeschlagen wurde.
so dankbarer bin ich Ihnen, werthe Freundin, für Ihre sich gle

bleibende edle Weiblichkeit, die in jedem Worte Ihres Schreibens sich offenbart. Ja, es waren recht schwere Tage, und ihre Folgen werden nicht so bald verwischt sein. Oberflächliche Beobachter, Menschen, die bloss von ihren Parteiansichten beherrscht werden, lassen sich von den Erfolgen blenden und bestimmen; sie übersehen, was in der Tiefe gährt. Es giebt noch einen schwerwiegenden Factor ausser den hervortretenden Thatsachen, das sind die Empfindungen der Menschen, die vor der Gewalt der Ereignisse verstummen müssen, die aber dann um so tiefer im Innern wühlen. Es hat sich eine Verbitterung und ein Groll in den Gemüthern angesammelt, die als ein trauriges Erbe aus einem Jahre in das andere übergehen, eine Verstimmung, die selbst das Gute verkennt, es höchstens widerwillig gewähren lässt. Aus der Aussaat der Gewalt erwächst kein frohes Heil und mit lügenhaften Vorwänden und Anschwärzungen wird selbst die gute Idee entweiht. Es wird aller Kraft der Einsichtsvollen, der zartesten Rücksichtnahme echten Wohlwollens bedürfen, um die Wunden zu heilen, die nicht bloss durch den Verlust so vieler Menschenleben, durch die Erschütterung des Wohlstandes, sondern die vorzugsweise den Gemüthern, ihren Wünschen und Hoffnungen geschlagen worden sind. Es ist tief schmerzlich, dass man dies auf Seiten der durch den Erfolg Berauschten nicht in seinem vollen Umfange zu empfinden und zu würdigen scheint. Anklagen und Hohn gegen den Besiegten, dem der Mund verschlossen wird, sind nicht die Mittel, durch welche die verletzten Gemüther versöhnt, geheilt werden. Eine jede officielle Aeusserung drückt den Stachel neu verwundend in die widerstrebend Angeschmiedeten. Das kennen Sie dort im Osten weniger, Sie stehen auf Ihrem preussischen Bewusstsein, das ich als ein vollkommen berechtigtes anerkenne, von dem ich es aber gerade um so mehr bedaure, dass es die moralischen Eroberungen verabscheut und sich an der blutigen Waffe erfreut. Diese ist leider zweischneidig, und ich sehe den kommenden Ereignissen zwar immer mit Ruhe, aber doch nicht mit so froher Zuversicht entgegen, wie Sie es vielleicht dort thun.

Jedoch wozu in politischer Schwarzseherei sich ergehen? Sie haben die rein menschliche Seite, welche Zeiten und Ereignisse darbieten, mit tiefem, zartem Sinne erfasst, und das war eben das Erquickende, das mir Ihre schönen Zeilen darboten. Ich habe mit bangem Blicke nach Breslau gesehen, das wieder so schwer heimgesucht worden; Gottlob, dass die Geissel allgemach abzuziehen scheint.

Bis jetzt habe ich von Bekannten und Freunden und über dieselben beruhigende Nachrichten erhalten und so werden wieder Zeiten des Heiles eintreten, in denen man mit fröhlicher Erwartung, nicht mit ängstlicher Spannung auf einander hinblickt. — Wir leben hier seit Anfang Juli im traulichen, engen Familienkreise vereint zusammen; auch da fühlt man freilich das Provisorische aller Verhältnisse und Sie haben selbst auf die Unsicherheit hingewiesen. . . . .

Ich sende Ihnen, meine Liebe, unter Kreuzband ein Neujahrsangebinde; es ist in Tagen veröffentlicht worden, die seine Verbreitung fast verhinderten [1]). Der Inhalt ist von den Ereignissen überholt, obgleich die darin ausgesprochenen Gedanken, wenn sie wahr sind, ihre dauernde Bedeutung nicht einbüssen. Gerade in ruhigerer Zeit liest sich ein solches Wort auch mit mehr Sammlung des Gemüthes. Mir aber ist es auch besonders wohlthuend, bei Ihnen wieder die Erinnerung an den amtlich auftretenden Geiger zu wecken; ich denke, wenn Sie die Predigt lesen, so hören Sie mich sie vortragen. . . .

132.

An Chwolson. Frankfurt, 29. Oktober 1866.

Ich muss handschriftliche Veröffentlichungen Anderen überlassen, ich kann weder so lange andauernde Reisen unternehmen, als die Untersuchung und Ausbeute erfordert, noch kann ich einer für mich nur vorbereitenden Arbeit so viel Zeit zuwenden. Meine Arbeitskraft ist jugendfrisch und, weit entfernt irgendwie Ermattung zu fühlen, fühle ich mich immer höher angeregt. Allein man muss doch bedenken, dass die arbeitsfähige Zukunft zugemessen ist, und seine Kräfte zusammennehmen für die Aufgaben, die man sich noch vorgesetzt hat. Und diese sind wahrlich nicht klein und ich darf froh sein, wenn ich sie bewältige. Ich habe spät erst eine neue wissenschaftliche Arbeit übernommen; während meine Studien früher nur dem Mittelalter zugewendet waren, bin ich mit meiner „Urschrift" höher hinauf vorgedrungen und ich glaube da einen Weg eingeschlagen zu haben, der noch nicht gebahnt war und der zu einer richtigeren Erkenntniss in den bedeutsamsten historischen Menschheitsfragen hinführt. Noch habe ich bloss einzelne Pfade zu lichten und zu ebnen versucht; die grössere Heerstrasse glaube ich mit meinem geistigen

---

[1]) [Predigt: s. oben Bd. I, S. 410—423.]

Auge vollkommen klar zu erkennen, aber sie ist noch überwachsen und wird wenig geahnt. Hier ist nun noch viel zu thun, Vorbereitendes und Ausführung, und ich würde es für unrecht halten, zu sehr davon abzulenken. Meine samaritanischen Studien sind entschieden Vorarbeiten dafür, wenn sie natürlich oft bloss auch auf Hilfsstudien, namentlich Sprachliches, eingehen; es sind Andeutungen meiner historischen Auffassung. Allein diese Andeutungen sind nur sporadisch und es bleibt immer das Hauptwerk, dessen Ausarbeitung mir noch vorschwebt, die wahre Entwickelungsgeschichte des biblischen und thalmudischen Judenthums in wissenschaftlicher Begründung. Alles Andere ist eine blosse Emballage dafür. Syrisch, in so fern es die Uebersetzungen betrifft, gehört natürlich in den Arbeitskreis; ich bin jedoch, weil ich einmal meine Liebhaberei daran habe und weil ich mich zum Recensenten dafür in der Ztschr. d. D. M. G. aufgeworfen habe, etwas tiefer in das Syrische als einen semitisch-sprachlichen Zweig hineingerathen, als es meine eigentliche Aufgabe erfordert. Meine Zeitschrift zerrt mich auch nach den verschiedensten Gebieten und wenn sie mich gerade nicht ablenkt, so macht sie mir doch eine viel detaillirtere Beschäftigung mit Dingen nöthig, von denen ich sonst nur allgemeine Kenntniss zu nehmen hätte. Jedoch bedaure ich das nicht; ich mache die Erfahrung, dass ich erst dann, wenn ich über einen Gegenstand schreibe, ihn zu bewältigen anfange. Im Schreiben ersteht erst die rechte Klarheit, enthüllen sich ganze Gesichtspunkte wie einzelne wichtige Momente, die ein neues Licht darauf werfen, so dass unter der Hand aus der Arbeit ein ganz Anderes wird, als ich bei deren Unternehmen beabsichtigt habe. Freilich ist es dann schwer, sie in der Darstellung zur Abhandlung zu bringen, es bedarf der Umarbeitung früherer Theile, um sie dem Folgenden, das aus klarer Einsicht hervorgearbeitet ist, homogen zu machen, und manchmal wird auch eine solche Ungleichartigkeit bleiben. Aber jedenfalls lerne ich viel dabei und von meinen meisten Arbeiten kann ich sagen, dass sie für mich wie eine Vorstudie sind zu einer folgenden, die sich mir am Schlusse der vorhergegangenen, beendigten erst recht klar ergiebt.

133.

An M. A. Levy und Frau. Frankfurt, 28. Januar 1867.

. . . Wie mir Krehl schreibt, wird er im nächsten Hefte eine kleine syrische Arbeit von mir aufnehmen, die ihn sehr interessirt

und auch Sie interessiren dürfte. Du armes Syrisch! Du liebes Püppchen, mit dem ich so gern spiele, wie liegst Du jetzt im Winkel! Da schickt mir Wright eine kleine Schrift, in der er ganz öffentlich in der Einleitung sagt, auch jüdische Gelehrte, wie my friend Dr. Geiger, werden sich dafür interessiren — sehen Sie mich doch nicht so an, ich bin ganz schamröthlich — ja prost Mahlzeit, er interessirt sich vielleicht dafür, aber er liest sie noch nicht, er — dichtet. Der alte Bursch, er dichtet! Freilich, zunächst schreibt er bloss die vor etwa 12 Jahren gemachten Uebersetzungen ab [Gabirol, s. oben S. 272 f.]; aber es geht doch nicht anders, als dass Manches umgestaltet wird und selbst früher Uebersehenes nun im Zusammenhange ganz neu aufgenommen werden muss.

134.

An L. G. Frankfurt, 3. Juni u. 3. Juli 1867.

Von meiner Reise nach Giessen ist nicht sehr viel zu berichten, obgleich sie mir recht wohlthuend war. Ich konnte erst Freitag Mittag von hier abfahren, da ich noch um 8 Uhr hier eine Leiche zu begleiten hatte, und dort ging nun der Rest des Freitag mit der Feier [der Einweihung der Synagoge] vorüber. In der Synagoge wurde mir eine Predigt auf den kommenden Tag, den Sabbath Morgen, octroyirt, dieser Beschluss verkündigt, und so predigte ich richtig, um nicht aus der Gewohnheit zu kommen. Der Tag ging dann unter Essen und Plaudern, Spazierengehen und Festball zu Ende und gestern machte ich mich zeitlich, um 8 Uhr weg und war hier bald in der gewohnten Ordnung, um dem herankommenden recht vielbeschäftigten Tagen entgegenzusehen. Nun, auch sie werden in der entsprechenden Weise ihre Ausführung finden!

3. Juli. Aus der neuen Wohnung in rechter Behaglichkeit ergeht ein erstes Schreiben an Dich. — Einen Tag bin ich der Unordnung entflohen; ich habe mich bei diesem Aufenthalte auf dem Rochusberge bei Berthold Auerbach, mit dem ich einen Sprung nach Creuznach machte, sehr wohl amüsirt. An letzterem Orte habe ich auch D. F. Strauss gesehen; doch gehört der zu den Schriftstellern, deren Bücher man lesen soll, mit denen aber weiter eine Beziehung nicht anzuknüpfen ist.

135.

An Th. Nöldeke. Frankfurt, 12. August 1867.

Ich habe mich etwas satanisch auf der Erde herumgetrieben, da habe ich freilich keine Frommen wie Hiob gefunden, bin aber auch fern von aller Absicht geblieben, Einen zu plagen und zu schinden, ganz zufrieden, wenn ich nicht selbst geschunden werde. Seit etwa vierzehn Tagen bin ich wieder zu Hause, und da sei auch der unbeantworteten Briefe gedacht. Auf meiner Reise habe ich in Leipzig den alten Fleischer und Krehl gesprochen. In Breslau resp. Warmbrunn habe ich mit Levy verkehrt und Wetzstein kennen gelernt; ein interessanter Mann! Zurückgekehrt habe ich eigentlich nichts Neues gefunden, wie ich auf dem Wege Nichts gefunden, wo freilich auch meine Absicht nicht darauf ausging, vielmehr dahin, den Gelehrten, den Juden, den Theologen, den in einem bestimmten Staate Lebenden zu vergessen und den Menschen walten zu lassen. Das ist auch im Ganzen ziemlich gut gegangen . . . . Ich habe mich an der schönen Natur, an herzlichen Menschen erquickt und mich wieder erfrischt. Unterdessen scheint meine Auffassung der „Sadducäer und Pharisäer" doch sehr entschieden in die gelehrten Kreise einzudringen. Holtzmann in dem von ihm bearbeiteten Bd. II der „Geschichte des Volkes Israel" von Weber und H. adoptirt sie so ziemlich mit Beziehung auf mich; Hanne in Hilgenfeld's Zeitschrift schreibt sie im Grunde ab, glaubt aber dennoch auf eigenen Füssen stehen und den christlich-theologischen Standpunkt sorgsam wahren zu müssen. Was H—h (Hausrath) in den Gelzer'schen Monatsblättern geschrieben, habe ich noch nicht gelesen.

136.

An M. A. Levy. Frankfurt, 20. Dezember 1867.

Dass Ihre Arbeiten in Paris so schön anerkannt und honorirt werden, ist sehr erfreulich. An Dernburg habe ich Ihren Auftrag vollzogen. Wie ich aus dessen Schreiben ersehe, ist übrigens eine definitive Besetzung der durch Munk's Tod erledigten Professur noch

nicht erfolgt. Dernburg ist nach wie vor ungemein rege und von massenhaften Plänen nach allen Richtungen hin erfüllt; nun, was sich verwirklicht, wird immer nützen. Sie werden nun mit seinem Buche [s. S. 317] zu Ende sein und sich daran erfreut haben; hoffentlich haben Sie es noch so weit im Kopfe, wenn mein raisonnirender Artikel darüber erscheint. Das ist und bleibt Thatsache: meine „Urschrift" tritt als Siegerin auf den literarischen Plan. Ich habe jetzt Gelegenheit gehabt, in dem Buche von Keim [Geschichte Jesu von Nazara, 1. Bd. 1867] an den betreffenden Stellen zu blättern und ich begegne vollkommen diesen Ansichten mit den Restrictionen, die ein christlicher Theologe machen muss. Da schickt mir Brockhaus heute den Bogen der neuen Auflage des Conversations-Lexikons, auf dem sich mein Artikel „Saadia" befindet; da lese ich nun auch den Artikel „Ruth." Da heisst es, allerdings in einer etwas schroffen Form von dem „Zwecke des Idylls", er sei „kein anderer, als durch den Hinweis auf die Abkunft des gefeiertesten unter allen israelitischen Königen und durch Schilderungen der Tugenden und Frömmigkeit seiner fremdländischen Ahnen die Abneigung des Volkes gegen die Moabiter und seine Scheu vor Mischehen mit demselben zu bekämpfen." Ich glaube nicht, dass irgendwo dies als Tendenz des Buches so bestimmt hervorgehoben ist, wie in meiner „Urschrift" S. 49 ff.; freilich outrirt es jener Artikel. Ich würde mich sehr freuen, wenn Sie es über sich gewinnen könnten, das Buch nochmals zu lesen, wie Sie sagen; ich denke, Sie läsen es jetzt mit anderen Augen, unter dem Einflusse einer Temperatur, die dasselbe sich erzeugt hat; ich wage fast zu glauben, dass Sie sich selbst im Zadokitenreiche heimisch fühlen werden, denn das ist am Ende die unentbehrliche Grundlage für die richtige Würdigung der „Sadducäer und Pharisäer." Um auf Brockhaus und das Conversations-Lexikon zurückzukommen, so sind allerdings diese knappen Artikelchen nach keiner Beziehung lohnend; was lässt sich auf solch engem Raume sagen? So ist nun auch „Saadia", so werden nicht minder „Synagoge" und „Synedrium" sein, die ich noch zu erwarten habe, und jetzt hat er mir „Thalmud" und „Thargum" zugeschickt, jener kaum eine halbe Seite, dieser ganze zwölf Zeilen! Dennoch weise ich den Auftrag nicht zurück, weil es mir doch von Wichtigkeit ist, in einem solchen Buche die Auffassung nach meinem Sinne wenigstens irgendwie dem grösseren Kreise zugänglich zu machen .... Réville ist ein Mann von Geist und Unbefangenheit und versteht es, seine wie

fremde Studien klar und mit Geschmack zu verarbeiten; allein für seine Abhandlung „Le peuple juif“ [in der „Revue des deux mondes“] lagen ihm nur die verkehrten bisherigen Arbeiten vor, und da er nicht selbst zu den Quellen zurückgehen konnte, so mussten seine Combinationen haltlos werden. Er hat an Dernburg einen sehr liebenswürdigen Brief geschrieben und bedauert, sein Buch nicht gekannt zu haben, als er den Artikel schrieb; er würde sich, wie er sagt, viele Irrthümer erspart haben.

137.

An Th. Nöldeke. Frankfurt, 26. Dec. 1867 bis 1. Jan. 1868.

Ich wünsche, dass wir im Jahre 1868 eine gesunde und einsichtsvolle biblische Kritik erhalten; das weltliche Rom fällt erst, wenn das geistliche gestürzt ist, und die protestantischen Zwingburgen erst, wenn der papierene Papst entthront ist. Wir sind weit gekommen, wenn die Hoffnungen auf geistige Befreiung von Oesterreich, Bayern und Baden ausgehen müssen! — Kennen Sie das französische Buch von Dernburg: „Essai sur l'histoire de Paléstine“ etc.? [J. Z. V, 261 ff.] Da ist doch einmal wieder einmal solide Gelehrsamkeit, aus der die Herren Büchermacher Etwas lernen können, wenn sie nicht dazu zu stolz sind.

1. Januar. Und nun Prosit neues Jahr! Ist es nicht volle Unnatur, mit dem ersten Januar ein neues Jahr beginnen zu lassen? Mit der vollzogenen Ernte und Herbstung das Jahr zu beschliessen oder es mit dem Frühling zu beginnen, das ist beides doch naturgemäss, aber diese Verschnörkelung, bei dem Stillstande Erneuung eintreten zu lassen, ist ein Zeichen von Mangel an allem Natursinn. Freilich der menschliche Geist ist nicht abhängig von dem rein Vegetativen der Natur, er soll seinen Sieg darüber bekunden; wenn nur eine wirkliche That des Heils sich an diesen Zeitmoment knüpfte! Allein gerade darüber habe ich meine grossen Bedenken, die ich jedoch besser unterdrücke. Bleiben wir im neuen Jahre rüstige Diener wahrer Wissenschaft und gute Freunde.

138.

An Hrn. San. Markus in Bukarest. Frankfurt, 17. März 1868.

Schon längst bedrückt die rumänische Angelegenheit mein Herz, doch begnügte ich mich mit der stillen Theilnahme, da ja auch die Presse wie ausländische jüdische Vertretungen die Sache mit Lebhaftigkeit vertraten. Als jedoch gestern früh das Blatt in meine Hände gelangte, da duldete die empfundene Wehmuth nicht, es bei dem im Herzen verschlossenen Gefühle zu lassen, ich schrieb sogleich an den Gemeindevorstand in Berlin mit der Aufforderung, eine Eingabe an den König oder an den Bundeskanzler zu richten, und benachrichtigte davon auch den hiesigen Gemeindevorstand. Welchen Erfolg meine Schritte haben werden, welchen die etwa daran sich anschliessenden Maassnahmen, muss dahingestellt bleiben; ich setze keine grossen Hoffnungen darauf. Dennoch muss die öffentliche Meinung Europa's in Bewegung erhalten werden gegen leidenschaftliche Selbstsucht, die sich unter der Maske der Pflege der Bildung und der Nationalität verbirgt. Ein Aufsatz in meiner Zeitschrift soll auch möglichst bald mit aller Schärfe folgen [1]).

Alles Erwähnte war geschehen und beschlossen, bevor ich am Abend Ihren Brief erhielt, und es war mir angenehm, Ihren Wünschen, soweit es in meinen Kräften steht, zuvorgekommen zu sein. Gar sehr erfreute es mich auch, einen so einsichtsvollen und warm theilnehmenden Leser meiner Arbeiten in jener fernen Gegend zu wissen. Mit der Entwicklung der Intelligenz in dem Judenthume — wozu reiche Anlagen vorhanden sind —, mit dem Nachweise, dass seiner bisherigen Gestaltung, wenn sie auch durch den härtesten Druck vielfache Missformen angenommen, dennoch fruchtbare Ideen zu Grunde liegen, mit dem wissenschaftlichen Kampfe gegen die Anmassung anderer Religionen wirkt man nachhaltiger, wenn auch langsamer, als durch populäre Vertheidigungen, deren Werth ich darum nicht herabsetzen will. Das Judenthum muss als ebenbürtige, ja als höhere geistige Macht zur Anerkennung gebracht werden; erst dann ist der Sieg erreicht. Freilich muss aber auch dazu die innere Befreiung errungen werden.

[1]) [Vgl. J. Z. VI, S. 81—86, 160, 289. Das oben genannte Blatt ist „L'Echo danubien" vom 6. März 1868. In dem Aufsatze der J. Z. sind die Schreiben an den Berliner und Frankfurter Gemeindevorstand abgedruckt. Auch später bewahrte G. den rumänisch-jüdischen Angelegenheiten seine lebhafte Theilnahme. Vgl. „Geist oder Geld", J. Z. X, 161—165 und 220.]

139.

An Zunz. Frankfurt, 4. Juni 1868.

Meine Zurechtweisung der Wiener Allgem. Literatur-Zeitung [1]) scheint doch an die rechte Adresse gelangt zu sein; in einer späteren Nummer wird nämlich wieder eine andere Schrift über „Christenthum und Frauen" besprochen, und da sagt der Recensent: „Auf die sociale Stellung des Weibes bei den Israeliten nimmt der Verfasser gar keine Rücksicht .... Vielleicht hat ihn die Furcht vor (!) der „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben", geschimpft zu werden, abgehalten." — Neues, woraus man etwas lernt, ist mir leider noch nicht bekannt geworden, und Sie, im Centralpunkt der Wissenschaft, erlangen wohl weit eher Kunde von neuen fördernden Erscheinungen, als ich in der Handelsstadt. Was in mir selbst reif geworden, theile ich öffentlich mit; was ich mit mir herumtrage, das harrt späterer Mittheilung entgegen zur Zeit erlangter Abrundung. Freilich, wenn wir uns sprechen würden, so würde gar Manches discutirt werden und in der Discussion auch zu reinerer Klärung gelangen. Werden Sie denn dieses Jahr ruhig zu Hause bleiben? Sie, verehrte Freundin, fühlen Reiselust in sich und werden wohl auch noch den Herrn Gemahl nach einem grünen, freien Plätzchen locken. Ich werde keinen weiten Ausflug machen und wohl nur Anfangs August zum Universitäts-Jubiläum nach Bonn wandern, wo ich mit Dernburg zusammenzutreffen gedenke. Das wäre schön, wenn auch wir uns da begegneten. Für mich ist um diese Zeit Bonn die Stätte, wo ich selbst vor einem Menschenalter der Wissenschaft frei und sorgenlos, aber um so reicher an Hoffnungen, obgelegen, und mein Ludwig gegenwärtig in gleichem Beginne seiner Laufbahn begriffen ist. So verbindet sich unser Alter zugleich mit der eigenen Jugend und der Jugend eines neuen Geschlechts [2]). Mögen wir selbst neue Jugendfrische daraus schöpfen!

---

[1]) [J. Z. VI, 55—57: „Ein Gradmesser der Bildung", gegen eine Besprechung des Vortrags von Reissleithner: „Ueber die Stellung des Weibes im Judenthum etc.]

[2]) [Die Reise nach Bonn, wo G. sich von October 1829 bis Juni 1832 aufgehalten hatte, vgl. oben S. 17—56, ist schliesslich, trotz des anfänglich festen Vorsatzes, nicht zur Ausführung gekommen.]

140.

An Th. Nöldeke. Frankfurt, 28. Juni 1868.

Der erste Aufsatz im neuen Hefte meiner Zeitschrift [über Rumänien, s. ob. S. 318] wird Manchem Anlass geben, sich über meine Feindschaft gegen das Christenthum zu beklagen. Nun, wenn man auf der einen Seite wahrnimmt, wie der „Beherrscher der Gläubigen“ allgemeine Glaubensfreiheit und Rechtsgleichheit verkündet, in dem neu gegründeten Staatsrath Christen und Juden aufnimmt, auf der anderen nicht bloss in Rumänien im Namen christlicher Bildung der äussersten Unduldsamkeit begegnet, sondern das officielle Christenthum aller Orten, wie das katholische in Oesterreich und Frankreich, geschweige Rom, so das protestantische, mit geringer Ausnahme, bildungs- und freiheitsfeindlich ist und mit jedem Zugeständnisse, zumal gegen die Juden, mäkelt, dann kann ich allerdings Liebe zum Christenthum schwer begreifen. Können ja selbst die Ungläubigsten ihre Ausfälle gegen Juden und Judenthum nicht zurückhalten, und dies aus einem vom Christenthume, das sie selbst verwerfen und das sie doch noch mit seinen Knochenarmen umschlungen hält, ihnen eingeimpften Hasse . . . . . . Da halte ich doch lieber, wenn ich einmal in der Vergangenheit wurzeln soll — und dem kann kein Geschlecht entgehen — an dem jüngern Jesajas als an Jesus. Da ist doch bei Jenem mehr reines Menschthum und freier Schwung, als bei Diesem. In diesem Sinne habe ich den zweiten Aufsatz [Maleachi und der jüngere Jesajas, J. Z. VI, 86—101] geschrieben, und ich bin begierig, wie Sie über die dort dargelegte Anschauung und Auffassung urtheilen. — Ebenso möchte ich Ihre Ansicht kennen über den Salböl-Artikel [Das Salböl bei den Pharisäern und den Evangelisten, das. S. 105—121], der theilweise in das „Neue Testament“ eingreift; die Unkenntniss der damaligen jüdischen Zustände und Vorstellungen macht den unbefangensten Forschern das Verständniss der urchristlichen Schriften unzugänglich. Vereinigen wir uns auf historischem Boden, geben Sie zu, dass das Christenthum eine naturgemässe Entwickelung aus Judenthum und Heidenthum ist, die beide zu jener Zeit sehr verdorben waren, demselben daher den Sieg erleichterten, aber auch viele kranke Stoffe zuführten. Eine neue gesunde Entwickelung kann uns einander zuführen, nicht Hochmuth und Hartnäckigkeit auf der

einen oder andern Seite. Dass ich mich Ihnen gegenüber so unumwunden ausspreche, beweist Ihnen, dass ich in Ihnen einen der Seltenen erkenne, die unbefangen genug sind, solche Herzensergiessungen zu vertragen.

141.

An Th. Nöldeke. Frankfurt, 25. November 1868.

Gestern erhielt ich Ihre „Untersuchungen und die „Literatur“ [1]). Die letztere hat mich ausnehmend erquickt, die kritischen Verschiedenheiten, in denen wir uns befinden, haben auf den Inhalt dieses Buches, welches die Resultate der bisherigen Forschungen einem weiteren gebildeten Kreise in anregender Form eröffnet, weniger Einfluss. Der frische, muthige Ton, jenes frohe Bekenntniss zu der freisinnigsten Auffassung des jüdischen Alterthums, die so siegesgewiss in die verrotteten Trümmer apologetischer Gelehrsamkeit eintritt und dennoch den weihevollen Ernst vor einer grossen culturhistorischen Epoche bewahrt, wird auch in dem Leser eine ähnliche Stimmung erzeugen. Dass mich die „Untersuchungen“ nicht in gleichem Maasse befriedigt haben, setzen Sie wohl voraus.

Das kleine Buch von Hausrath, das bereits vor vier Jahren erschienen unter dem ,mit dem Ihrigen fast ähnlichen Titel: „Geschichte der alttestamentlichen Literatur in Aufsätzen“ [2]) ist Ihnen wohl nicht bekannt geworden, wie es überhaupt weniger Verbreitung gefunden zu haben scheint, als es meiner Ansicht nach verdient. Hausrath ist allerdings kein selbständiger alttestamentlicher Forscher, er nimmt vielmehr bloss vorzugsweise die Resultate auf nach Hitzig's Forschungen, weiss diese aber durchsichtig darzustellen und sich auch vor den Auswüchsen des Scharfsinnes bei diesem Gelehrten zu bewahren. — Ich habe mich bei meinem kurzen Aufenthalte in Heidelberg in der Zwischenzeit zwischen meinen zwei Krankheitsperioden [Mitte September] an Hitzig, der sich in den späteren Jahren nicht bloss die Rüstigkeit und Arbeitskraft, sondern auch die Frische und den freien Blick bewahrt hat, sehr erfreut. Zufällig traf ich dort auch mit Rödiger zusammen,

---

[1]) [Titel beider Schriften und Urtheil über dieselben in J. Z. VII, 106—111].

[2]) [J. Z. a. a. O. S. 104 fg.]

dessen Vielseitigkeit anregend ist, aber doch mehr nach umfassender Gelehrsamkeit, als nach fruchtbaren wissenschaftlichen Resultaten ausgeht. Einen besonders guten Eindruck machte Zeller auf mich, ein umfassender und tiefdenkender Geist, der Tiefsinn mit Klarheit in schöner Weise verbindet. Andere waren verreist, nur Hausrath, jung und frisch, wenn auch hier und da etwas malcontent, hat mich durch verhältnissmässig häufigeren Verkehr erfreut. — Meinen Dernburg konnte ich später nicht geniessen. Zu frühe Uebernahme der amtlichen Thätigkeit in der anstrengendsten Zeit hatte mich dann noch weit ernstlicher auf's Krankenlager geworfen und mich in einen Zustand versetzt, in dem jede Aufregung, selbst die frohe, zur Veranlassung bedenklichster Folgen hätte werden können. Die Anfangs langsam fortschreitende Genesung, die mich fast besorgen liess, dass volle Wiederherstellung erst durch den Gebrauch eines Seebades — im kommenden Herbste! — eintreten werde, wich dennoch bald einer raschen Kräftigung, die keine Spur von dem Uebel mehr zurückgelassen. Ich arbeite amtlich und wissenschaftlich mit neuer Rüstigkeit und verdoppeltem Frohsinn.

142.

An den Vorst. der jüd. Gem. in Berlin. Frankfurt, 6. Okt. 18[illegible]

Einem wohllöblichen Vorstande fühle ich mich gedrungen, die wahrhafte Erhebung auszudrücken, mit welcher ich die vom 30. v. M. datirte und am 5. d. mir zugekommene Berufung zum Rabbiner der dortigen Gemeinde entgegengenommen habe. Der schönste Lohn meiner bisherigen Thätigkeit liegt in der Anerkennung der dortigen einflussreichen Gemeinde, und es ist ein lockendes Ziel für mich, dort amtlich und wissenschaftlich zu wirken. Dieser inneren Mahnung, wie der Mission gegenüber, welche ich für Israel nach dem Maasse meiner Kraft und dem Grade meiner Einsicht übernommen, müssen manche Bedenken schweigen, insofern nur die Verhältnisse so gestaltet sind, dass sie der gehofften Wirksamkeit eine Verwirklichung verheissen . . . . .

Aus dem trüben Dunstkreise materieller Interessen, in denen wir uns doch einmal zu bewegen gezwungen sind, erhebe ich mich gern zur heiteren Höhe des rein geistigen Wirkens. Hoch steht mir die Wirksamkeit als Kanzelredner; ich verkünde gern das Wort vom

geweihter Stätte aus, und habe das Vertrauen, dass es erleuchtend, ermuthigend, ja auch hier und da zündend und begeisternd wirke. Es wird meine angelegentliche Sorge sein, dass ich, wie es mir bisher gelungen, auch ferner ein rüstiges Werkzeug sei in Gottes Hand zur Verbreitung religiöser Erkenntniss und Erwärmung. Doch ebenso hoch, ja in gewissem Sinne höher steht mir die Aussicht auf lebendige, durch mündliche Belehrung vermittelte Anregung wissenschaftlichen Sinnes und wissenschaftlicher Erkenntniss innerhalb der jüdischen Theologie. Diese in früherer Zeit entschieden im Vordergrunde stehende Aufgabe des Rabbiners nach der Färbung des damaligen religiösen Standpunktes ist in unseren Tagen sehr zurückgedrängt worden hinter die fast zur ausschliesslichen Geltung erhobene Predigt; sie hat eine Erneuerung nach den fortgeschrittenen wissenschaftlichen Einsichten und Anforderungen nicht gefunden. Aber gerade diese lebendige Wurzel eines gesunden, richtig erkannten Judenthums zu pflegen, habe ich als eine unverbrüchliche Aufgabe meines Amtes und meiner Stellung betrachtet; sie auszuführen nach den mir dargebotenen Mitteln war mein angelegentliches Streben. Was die allgemeine Aufmerksamkeit, was namentlich auch die Ihrige auf mich lenkte, galt sicher ebensoviel mindestens dem Manne der wissenschaftlichen Arbeit, wie dem Kanzelredner. In fruchtbarer Weise, durch die Anleitung von Jüngern der Wissenschaft, durch die Anbahnung einer Israel und der Menschheit heilbringenden theologischen Erkenntniss, dort wirken zu können, ist — lassen Sie es mich offen bekennen — das entscheidende Moment, welches mich zu einem Wechsel der amtlichen Stellung bestimmen kann. Da darf ich es auch nicht verschweigen, dass mir „die in der dortigen Gemeinde bestehenden Institutionen", soweit ich von ihnen Kenntniss habe, nicht genügen können, ich vielmehr bloss durch die Gründung einer umfassenden theologischen Lehranstalt und meine thätige Betheiligung an derselben mich befriedigt fühlen werde.

Weit entfernt bin ich davon, an den wohllöblichen Vorstand die Anforderung zu stellen, dass er die Erfüllung eines solchen Ansuchens mir zusichere, wenn es mir auch zur hohen Freude gereicht haben würde, in der mir gewordenen Berufung ausgesprochen zu finden, dass man die Hoffnung hege, ein solches Institut dort erstehen zu sehen, erwarte, dass ich zu einem solchen Resultate mitwirke und bereitwillig meine Kräfte dazu anbieten werde. Bei dem Vertrauen jedoch, welches ich zu dem regen, frischen Geistesleben der dortigen

Gemeinde, zu deren reichen materiellen wie geistigen Kräften, zu dem energischen und erleuchteten Willen der Verwaltung habe, würde ich das Schweigen davon in dem geehrten Anschreiben gleichfalls still übergangen haben, in der hohen Zuversicht, dass es mir gelingen werde, die bereits dort und anderwärts vorhandenen mächtigen Regungen zu einer vollen That zu sammeln, wenn nicht ein Umstand Bedenken in mir erweckte.

Es ist mir bekannt, dass vorbereitende Schritte zur Ausführung eines solchen Unternehmens dort geschehen sind, ein Comité sich constituirt hat, das sogar schon einen Lehrplan festgestellt, Circulare erlassen, Zeichnungen entgegengenommen, vielleicht noch weiter seine Thätigkeit verbreitet hat, ohne dass Kunde davon zu mir gedrungen ist. Von diesem Allen habe ich nämlich bloss zufällig gehört, directe Nachricht ist mir nicht geworden, man hat sich auch dann nicht mit mir in Verbindung gesetzt, als bereits meine dortige Wahl vollzogen war. Eine Abmachung dieser Angelegenheit ohne meine Zuziehung muss mir jedoch ziemlich gleichbedeutend mit meiner beabsichtigten Fernhaltung erscheinen und ich würde in diesem Falle auch nicht in einen Kampf mich einlassen, der den Schein persönlicher Eitelkeit annähme, mit Bedauern werde ich eine gerechte Hoffnung vereitelt sehen, aber auch dem Schauplatze derselben fern bleiben. Die Sache ist mir zu wichtig, als dass ich hätte ruhig abwarten sollen; ich habe vielmehr gegen meine Gewohnheit, statt an mich herankommen zu lassen, mich offen und direct mit einer Anfrage an Herrn Prof. Lazarus, der an der Spitze dieses Comité's stehen soll, gewandt. Ich gewärtige nun seine Antwort, und sie wird von einem sehr massgebenden Einflusse auf meine Entscheidung sein.

Verzeihen Sie, hochgeehrte Herren, die Ausführlichkeit dieses Schreibens, und wollen Sie darin die Bedeutung erkennen, welche ich der Angelegenheit beilege.

143.

An Herrn Prof. Lazarus in Berlin. Frankfurt, 5. Okt. 1869.

Die Thatsache der Berufung ist für mich höchst ehrenvoll, die Eröffnung einer amtlichen Thätigkeit in Berlin, dessen Bedeutung und Einfluss ich seinem ganzen Gewichte nach anerkenne, für mich höchst anziehend, da es mir als hohes Ziel erscheint, dort meine

Kräfte einem gedeihlichen, weithin sich ausbreitenden Wirken zu widmen. Dennoch würde ich sehr gewichtige Bedenken zu überwinden haben, um die hiesige Stellung, nachdem ich nunmehr länger als sechs Jahre mich in ihr befinde, mich in die hiesigen Zustände wieder eingelebt, Frankfurts Vorzüge, ohne seine Schattenseiten zu verkennen, zu würdigen gelernt habe, zu verlassen, und ich bin im Augenblicke noch nicht im Stande zu sagen, wohin sich das Zünglein der Wage zur Entscheidung neigen würde. Ein Moment, und nur es allein, vermag die Schale hinabzudrücken, und umgekehrt würde ich, wenn dasselbe nicht in's Gewicht fällt, entschieden ablehnen. Dieses Moment ist:

Die bestimmte Aussicht auf die Mitwirkung an einer höheren theologischen Lehranstalt.

Sie haben uns in Leipzig eröffnet, dass Schritte zur Errichtung einer solchen Anstalt in Berlin bereits geschehen sind, Sie haben auch dort Gelder oder Zeichnungen dafür entgegengenommen. Geben Sie mir die Zusicherung, dass ich von vornherein eine Stellung an derselben einnehme, so bin ich der Ihrige, ohne diese Zusicherung nicht. Ich verlange keine ausschliessliche Leitung der Anstalt, auch nicht, dass sie ausschliesslich nach meinem Sinne errichtet werde, nur Männer meiner Richtung angestellt werden. Die Wissenschaft muss frei sein und darf nicht einer einzelnen Richtung zu eigen gegeben werden, mir sind gediegene Männer, wenn sie auch Anschauungen folgen, die ich vielleicht als irrig betrachten muss — ich nenne beispielsweise: Bernays, Freudenthal — in hohem Grade willkommen; aber noch weit weniger darf der Wissenschaft das Gepräge schwächlicher Vermittelung als bedingend aufgedrückt werden, sie darf ihre Unparteilichkeit nicht in Halbheit und Halt- oder vielmehr Grundsatzlosigkeit erkennen wollen. Ich bin ein Mann bestimmter Richtung und werde diese nie verleugnen; sie ist ein ehrliches Resultat wissenschaftlicher Arbeit. Aber ich bin nicht so einseitig, zu verlangen, dass Andere nicht auf gleich ehrlichem und ernstem Wege zu anderen Resultaten gelangen, und Männer von tüchtiger Wissenschaftlichkeit erkenne ich mit Freuden an, sehe sie gerne neben mir als Genossen, wenn sie auch abweichenden Anschauungen huldigen. Wenn ich also zu dem dortigen Comité hinzugezogen werde, so steht der Freiheit der Richtung und der wissenschaftlichen Stellung durch mich Nichts hindernd entgegen, aber mir würde Dies die einzige Bürgschaft geben, dass keine falsche Rück-

sicht mich von der Theilnahme an dieser Anstalt fernzuhalten vermöge.

Wie ich Sie kennen gelernt, darf ich von Ihnen meiner ganz offenen Aussprache gegenüber auch eine ganz offene Beantwortung erwarten. Ich werde Ihre Gründe ehren, wenn sie auch meinem Verlangen entgegentreten, doch wird jedenfalls Ihr Ausspruch massgebend sein für meine Entscheidung.

144.

An den Vorst. d. jüd. Gem. in Berlin. Frankfurt, 21. Okt. 1869.

So sei denn der Entschluss gefasst! Ich folge dem mir von Ihnen gewordenen ehrenvollen Rufe, vorbehaltlich der Genehmigung von Seiten der dortigen Königlichen Regierung, sowie der mir von der hiesigen Gemeinde zu ertheilenden Entlassung; ich folge dem Rufe frohen Muthes und guten Vertrauens, nachdem ich in ernstem innerem Kampfe gerungen. Ich verlasse nicht ohne Bedauern eine friedliche Stellung, in welcher mir genügende Musse vergönnt war, meinem Drange nach wissenschaftlich-schriftstellerischer Thätigkeit zu genügen, — und ein Amt anzutreten, in dem meiner vielleicht neue Kämpfe warten und das mich nach vielen Seiten hin in Anspruch nimmt. Allein ich glaube, mich einer Pflicht nicht entziehen zu dürfen, die mich mahnt, dort meine Kräfte zu verwenden, wo die Wirksamkeit weitergreifend und weithin fruchtbar sein kann, und wo sich mir die Aussicht eröffnet, ein Ziel zu erreichen, das ich seit meinem ersten öffentlichen Auftreten anstrebe und vorzubereiten mich bemühe, nämlich die Begründung einer Pflegestätte und Pflanzschule echter jüdischer Wissenschaft, an der ich auch nach dem Maasse meiner Kräfte mitzuwirken vermag. Mit diesem frohen und muthigen Hinblicke beginne ich einen neuen Lebensabschnitt, vertrauend, dass die energische und erleuchtete Verwaltung, sowie die ganze intelligente Gemeinde mich in meinen Bemühungen nachdrücklich unterstützen werde.

Vorwärts zum inneren Heile Israels und zu seiner vollen und wahren Anerkennung nach Aussen! Dieser Wahlspruch vereinige unsere Kräfte zur einsichtsvollen fördernden That!

145.

An M. A. Levy. Berlin, 28. April 1870.

Ja, es gehört ein Entschluss dazu, sich an's Briefschreiben zu machen, wenn man in einer solchen weitläufigen Stadt, in neuen und ausgedehnten Verhältnissen lebt und von Verpflichtungen der mannigfachsten Art belastet ist. Allein da Alles sich freundlich gestaltet und die brieflich zu unterhaltenden Beziehungen doch gleichfalls enge und angenehme sind, so trägt man Alles leicht und guten Muthes. Meine hiesige amtliche Stellung ist in der That eine sehr angeregte und anregende; sie hat Bedeutung in der grossen Gemeinde nach allen Richtungen hin, und meine Thätigkeit wird im hohen Maasse anerkannt. Von Aufregungen, welche vielleicht Einige künstlich erzeugen möchten und die sie als vorhanden gerne in die Welt hineinschreien, weiss man durchaus Nichts. An den verflossenen Festtagen habe ich in den drei Synagogen gepredigt, überall vor einem im hohen Grade theilnehmenden und dankbaren Publikum, und die Trauungen in den verschiedensten Schichten bewiesen gleichfalls, wie ich in allen Klassen bereits Wurzel geschlagen. Und so leben wir denn sehr angenehm, im Ganzen still und zurückgezogen, aber dennoch in manchem Verkehre, der mit der Zeit seine regelmässige Pflege finden wird. Wäre es das Amt allein, so könnte ich sehr behaglich leben, allein die leidige Literatur — und sie bleibt ja doch die Seele — nimmt die Zeit gar sehr in Anspruch. Eine Arbeit, die allerdings der Wissenschaft garnichts bietet, die aber doch theils praktisch wichtig, theils Ehrensache ist, welche drängt und beunruhigt, ist das Gebetbuch [vergl. oben S. 270]. Da ist nun höchst drollig, dass die gemässigte Reform in Amerika — Jastrow und Hochheimer — sich diesem anschliessen will! . . . .

Nun habe ich mich aber von einem alten Goj, dem Mesa, König von Moab, verführen lassen! Ja, Alter — ich meine das meinige — schützt vor Thorheit nicht! Ja, wie den alten König Salomo, der, so lange er bescheiden der Gottesstimme in Gibeon lauschte, weise war, kostbare Moschelchen dichtete, herrliche Urtheile über Kinderzerschneidung und dergl. erliess, wie ihm im Alter moabitische und andere Frauen „das Herz neigten“ und er gar dem Khemosch und ähnlichem Gesindel Tempel errichtete, so erreicht auch den alternden Geiger sein Geschick. Der hatte sich bescheiden concentrirt, lugte

höchstens nach dem Syrischen und Samaritanischen, hielt sich schüchtern von epigraphischen Untersuchungen fern; da kommt nun der alte Mesa, der sich rühmt, schon einmal die Tapferkeit seiner Ahnen zu Schanden gemacht zu haben, und bricht auch sein tapferes Herz. Er wirft sich diesem moabitischen König zu Füssen, huldigt dem Khemosch und opfert ihm die kurz zugemessene Zeit. Ja, liebster Professor, ich habe gesündigt und frevle noch immer. Ich habe über diese unsere Schandsäule, die uns nach 2700 Jahren noch an den Pranger stellt, geschrieben und ohne alle sittliche Entrüstung [J. Z. VIII, S. 104—118]. Aber verzeihet mir, all' ihr guten und bösen Götter, Aschthar, Khemosch, Moloch und wie ihr alle heisset, ich will es gewiss sobald nicht wieder thun. Aber ich habe nun einmal der Verführung nicht widerstehen können. Ja, warum schickt auch der Graf Vogüé einem so Unberufenen den Abdruck, warum reizen sie Einen mit allen Künsten der Verlockung? Wahrhaftig, ich sehe, wie der alte Bileam vor Freude sich die Hände reibt, seine alte List ist wieder einmal gelungen. Ich wollte zuerst nur in meiner Zeitschrift berichten, und als das Aufsätzchen vor mir lag, da dachte ich: nimmt sich das Bürschchen nicht ganz nett aus? Sollte es denn auch vor den Augen der Unbeschnittenen — denn ein unbeschnittener Jude ist nach dem Ausspruche des untrüglichen Philippson kein Jude mehr — erscheinen dürfen? Und da war eine leicht verwundbare Stelle in meinem Herzen entdeckt, doch der Verführer kleidete sich in einen Engel des Lichtes, und husch, war meine Seele dahin. Eine Abschrift gelangte an die Deutsch-morgenl. Gesellsch., einzelne Nachträge folgten nach, sie sind aufgenommen, die Correctur hat mir schon vorgelegen. Mir schwindelte, ich wollte Alles durchstreichen, aber ich gewann die Kraft nicht dazu, und so bin ich in den Banden Khemoschs und lauere wie eine Hyäne auf Alle, die ihm nahen. Sch. ist verzehrt, die Knochen, die er bietet, sind unverdaulich, Nöldeke ist aufgefressen, da nutzt keine Freundschaft, und wenn er seine Arbeit, die seiner würdig ist, auch nicht bloss meinem Freunde, dem gründlichen Kenner semitischer Schrift, Professor Levy, gewidmet, sondern wenn er sie etwa gar mir selbst zugeeignet hätte, kann ihm Nichts helfen; wer an meinen alten Freund Mesa rührt, der wird aufgefressen. Gott gebe, dass die Hitze nicht zu arg wird, die Aufregung verzehrt mich, ich träume von nichts Anderem als von Mesa — das ist buchstäblich wahr, denn ich träume gar nicht —, und erwacht erst gar mein Patriotismus,

schnalle ich den Panzer um, ziehe ich in den Streit für Joram und das Haus Omri, für Josafath, den ich besonders als meinen Hildesheimer'schen Freund nach der Chronik zu würdigen weiss, und für meinen treuen Bundesgenossen, den König von Edom, nun, da stehe ich nicht für die Folgen. Jedoch vorläufig ist Ruhe, bis etwa ein neues Heft der Revue arch. oder des Journal asiatique neue Aufregung bringt.

In der That scheint es, als habe mich dieser alte, nichtsnutzige Rosche, dieser reiche Heerdenbesitzer Mesa, ganz aus meiner ruhigen Bahn gebracht. Sie, als kluger Mann, halten die Nachricht der Base A. Z. d. J., dass ich eine Abhandlung über die Säule schreiben werde, mit Recht für einen Irrthum; ich selbst, als Apostel des Unglaubens — meine Bestallung dafür wird Ihnen der treffliche Treuenfels mit Vergnügen geben — glaube es erst recht nicht, und dennoch ist es so, die Welt dreht sich um und Philippson redet wahr ...

Von Graetz' neuem Geschichtsbande giebt uns der ebenso liebenswürdige, wie achtbare Treuenfels einen kleinen Vorgeschmack; Börne und Heine sind würdig, d. h. Graetz würdig, behandelt.

146.

An M. A. Stern. Berlin, 26. August 1870.

Dass die gegenwärtige Weltlage, die herrschende Stimmung mich nicht befriedigt, wirst Du wohl von mir erwarten. Ich bin voll ein Deutscher, doch mehr ein Mensch, und deshalb auch einer jeden gebildeten Volksindividualität ihr Recht und ihr Verdienst zuerkennend, und verkenne namentlich auch die weltgeschichtlichen Leistungen des französischen Volkes nicht, wie seinen fortdauernden historischen Beruf, obgleich ich auch für seine, wie es scheint, bei ihm fast untilgbaren grossen Schwächen, die noch durch unsere Verhätschelung verhärtet wurden, nicht blind bin. Ich erkenne auch Preussens Aufgabe und die providentielle Mission innerhalb Deutschlands an, doch habe ich, nachdem ich mich mit derselben, die ich früher bereits ideell zugegeben, durch 23 Jahre reell identificirt hatte, dann lange genug ausserhalb Preussens geweilt, um diese Aufgabe nüchterner und kritischer zu betrachten. Vor Allem bin ich ein Mann, der der geistigen und sittlichen Entwickelung der Menschheit, wenn sie ernstlich an-

gestrebt wird, mehr vertraut, als aller Gewaltsamkeit und feinen Berechnung, der vor dem blutgetränkten Lorbeer sehr wenig Achtung hat, die Mannhaftigkeit nicht in der Wehrtüchtigkeit, sondern in der Charakterfestigkeit, mehr Bedeutung in der Gradheit, in dem Muth der Wahrheit, als in der schlauen Ueberlistung und der gleissnerischen Lüge erblickt. Vielleicht wäre ich, wenn ich in Breslau geblieben, 1866 mehr vom Rechte Preussens überzeugt gewesen, wäre vielleicht auch ein huldigender Bewunderer Bismarck's geworden, und würde nun auch begeistert den stürmischen und ausdauernden Muth unserer Krieger verherrlichen, Strassburg und Metz, überhaupt Elsass und Lothringen „zurückfordern" — als wäre eine anderthalbhundertjährige Geschichte auszustreichen —, über die factisch vollzogene, durch den Blutkitt scheinbar gefestigte Vereinigung des Südens mit dem Norden Deutschlands jubeln. Ich bin jetzt nüchtern, leugne nicht Bismarck's staatsmännische Begabung, sein unerwartetes Lossteuern auf ein Ziel mit einer bedenklichen Rücksichtslosigkeit, ehre Moltke's Feldherrngenie, vor Allem weiss ich, dass es auch eine welthistorische Aufgabe ist, den Napoleonismus zu stürzen, die Geckenhaftigkeit des französischen Volkes zu züchtigen, weiss, dass wir gegenwärtig in den Krieg hineingezwungen worden, kann mir aber nicht verschweigen, dass 1870 die Consequenz von 1866 ist, dass die Blut- und Eisentheorie fluchwürdig ist, derselbe Spott der „Ideologie", wie der des alten Napoleon, hervorgehend aus derselben Verachtung der freien Selbstbestimmung, der mannhaften Entwicklung der Völker, aus der Verleugnung der Erziehung aller Menschheitsschichten zu freier Erkenntniss. Und wenn zu dem tiefen Wehe über das namenlose Elend, welches hüben und drüben ausgesäet wird, die Besorgniss kommt, dass die Pflege der wilden Leidenschaft des gegenseitigen Volkshasses auch nach erlangtem Frieden nur Unheil ausbrütet, so ist die gehobene Stimmung, die man als Volksmitglied doch empfindet, bald wieder niedergedrückt, getrübt.

Doch ich bleibe ja ein Mann der geschichtlichen Betrachtung: ich bin gewohnt, die Entwicklung der Menschheit in grossen Zügen durch mannigfache seltsame Windungen zu überblicken, meistere dieselbe nicht und will ihr für die Zukunft ebensowenig den einzuschlagenden Weg vorschreiben, wie ich es für die Vergangenheit nicht kann, halte auch an dem Vertrauen auf den dennoch erfolgenden wahren Fortschritt fest. Und so sage ich mir auch: hindurch! doch

wenn der Friede erwirkt ist, dann arbeite auch Du an Deinem Theile, den Irrthümern mannhaft entgegenzutreten und auf die gerade Bahn zu lenken.

147.

An Salomon Geiger. Berlin, 2. September 1870.

„Tröste ihn nicht, so lange sein Todter noch vor ihm liegt" (Aboth 4, 18), ist nicht bloss in Rücksicht auf den Leidtragenden gesagt, es gilt auch für den, welcher das Trosteswort sprechen will. Wie sollte der Mitfühlende es finden, wenn der Schmerz noch so frisch ihn selbst überwältigt. So erging es auch mir, und noch heute weiss ich nur meine tiefe Theilnahme auszudrücken. Ich hatte mich, nachdem ich über eine Erkrankung, dann Besserung des nun Verewigten [1]) unterrichtet war, mit der Hoffnung auf seine volle Genesung getragen, und nun kam plötzlich die Trauerkunde. Er ist uns Allen, er ist der Wissenschaft gestorben, und es ist eine, wenn auch schwache Beruhigung, dass es ihm doch noch vergönnt war, der Kraft seines Geistes ein würdiges Denkmal zu setzen. Es ist nicht nöthig, dass ich seinen Werth nach allen Richtungen, nicht bloss als Denker und Gelehrter, sondern auch als Mensch, als Sohn, als Freund erörtere; Ihr, die Ihr ihn im Leben mehr umgeben, seid von seiner tiefen Innigkeit mehr erquickt worden und jeder Zug seines reichen Gemüthes lag Euch offen vor. Nun seid dankbar dafür, dass er Euch so lange geschenkt war. Er hat in seinen verhältnissmässig kurzen Jahren mehr, inhaltreicher gelebt, als Viele in hohem Alter. Friede ihm, Trost Euch!

148.

An M. A. Levy. Berlin, 23. September 1870.

Ueber den Krieg und seine Resultate, die nun bald nach Aussen, wie nach Innen sich klären müssen, kein Wort! Sie wissen, ich bin

[1]) [Lazar Geiger (vgl. oben S. 220), geb. 21. Mai 1829, gest. 29. Aug. 1870, Verfasser des berühmten Werkes: „Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft", das (1. Band, Stuttgart 1868) in Folgendem angedeutet ist. Vgl. J. Z. VI, S. 178—187, 280—286, und Peschier: Lazarus Geiger. Frankfurt 1871.]

kein Chauvinist, habe auch nicht den deutschen Hochmuth, der auf Frankreichs Stellung in der Weltkultur mit bäurisch-plumper Verachtung blickt; Gottlob, dass ich auch nicht Staatsmann, nicht Volksvertreter und überhaupt keine politische Persönlichkeit bin, so dass ich kein Urtheil abzugeben, noch weniger eine Entscheidung zu treffen habe. So bleibe ich Historiker, der die grossartigen Ereignisse in ihrer Entwicklung betrachtet, bald unter staunender Bewunderung, bald mit tiefem Schmerz. Mich jammern die schweren Opfer, die unersetzlichen Verluste in den Familien; mich ergreift das Weh bei dem Gedanken an Frankreich, an das schöne Paris, an die vielen lieben Menschen dort. Natürlich höre ich auch Nichts von dort....

In Thüringen wollte ich einige Zeit mit L. zubringen [Mitte August], allein das Wetter war da gerade so miserabel, dass wir nach sechstägiger Abwesenheit, während derer wir uns in Leipzig, Weimar und Gotha aufgehalten, vorzogen, wieder zurückzukehren. Dennoch hat auch diese kurze Entfernung auf mich beruhigend gewirkt, nachdem ich früher von den Ereignissen sehr aufgeregt war. Seitdem arbeite ich ruhig und freue mich dessen, vergesse der Gegenwart und versenke mich in Mechiltha und anderes ähnliche alte Gerümpel. Mein Gebetbuch [oben S. 270] ist längst fertig und wollen wir abwarten, wie es seinen Rundgang machen wird .... Ueber meine hiesige Wirksamkeit kann ich wirklich nur das Erfreulichste berichten; sie gestaltet sich immer einflussreicher und angenehmer. Aber von Predigtdrucken bleibe ich wie auch früher fern. Isolirt in wissenschaftlicher Beziehung ist man auch hier; das Zusammenkommen in der weitläufigen Stadt ist spärlich, und Jemand nach dem eigenen Herzen findet man doch nicht so leicht. Kirchheim ist mir hier nicht ersetzt.

149.

An Frau F. Berlin, 14. Oktober 1870.

Mich haben die Zeitereignisse einige Zeit recht aufgeregt und eine nachhaltige Erhebung haben sie in mir nicht erwecken können. Ich bin nicht theilnahmlos für die Grossartigkeit der vor unseren Augen sich entwickelnden Bestrebungen, nicht gleichgültig gegen die Erstarkung und Einigung Deutschlands, war über die frivole Herausforderung des Bonapartismus gegen unsere Selbständigkeit im

Tiefsten entrüstet, war hocherfreut über die Sühne, welche durch den Sturz dieses hohlen, unsittlichen Regiments geboten wurde, beklage tief die Verblendung, welche Frankreichs Volk noch immer umnebelt, begrüsse die Folgen, welche im Sturze der weltlichen Macht des Papstthums sich vollzogen, als eine segensreiche, weltgeschichtliche That: aber es fehlt überall der Drang der geistigen Freiheit, der ideale Aufschwung für edle Menschenbildung. Ich beklage nicht bloss die grossen Opfer des Krieges — es muss der Einzelne sich der Gesammtheit unterzuordnen wissen —, ich beklage weit mehr die Zertrümmerung eines grossen Culturvolkes, dessen Schattenseiten allein man jetzt sehen will und dessen reichen Beitrag zur Förderung alles Grossen in der Menschheit man jetzt gänzlich in den Hintergrund drängt; ich beklage die Aufstachelung der nationalen Leidenschaft, welche Missbrauch treibt mit der ehrenden Würdigung der eigenen Nationalität, die bloss Werth hat, wenn sie sich als förderndes Glied im grossen Menschheitsgedanken willig einfügt, nicht aber, wenn sie abstossend und anmassend vorherrschen will.

Jedoch wohin gerathe ich und noch dazu in einem Geburtstagsbriefe? Verzeihen Sie mir, liebe Freundin; jedoch die liebende Theilnahme an den ewigen geistigen Gütern der Menschheit, an deren Förderung, ist ja das mächtigste Band zwischen denkenden und fühlenden Menschen, und warum sollte ich, der ich ohne Wanken, seitdem ich in meinen sechs Jahrzehnten zu denken und zu handeln vermochte, der Pflege dieser Güter alle Kraft gewidmet habe, Ihnen, die Sie mit so feinem Verständnisse und so tiefer Empfindung in Ihrem Kreise für die Wahrung und Ausbildung dieser Güter gewirkt haben, nicht auch mein Herz ausschütten dürfen? Doch mein Muth und meine Zuversicht sind nicht gebrochen; die Freude am amtlichen und wissenschaftlichen Wirken ist mir geblieben, umsomehr als das erstere hier einer sehr regen Theilnahme und Anerkennung begegnet, das letztere nun einmal meinen tiefsten Lebensgehalt ausmachen wird — bis zum letzten Athemzuge. So lebe ich denn hier ganz befriedigt, und die lieben, alten Breslauer, denen ich hier begegne, sind gar erquickende Erscheinungen, nur Schade, dass die hiesigen weiten Entfernungen den häufigen Umgang verhindern.

150.

An M. A. Stern. Berlin, 16. April 1871.

Wenn Lessing's Ausspruch, ein grosser Papst sei ihm lieber als viele kleine, wirklich mehr sein sollte als eine blosse dialektische Wendung, mit der er den Gegner ärgern, ihn aus einer scheinbar günstigen in gefährliche Positionen verlocken wollte, ein Verfahren, das namentlich in seinen Streitschriften, aber auch sonst, sehr häufig vorkommt, das er selbst als δεικτικῶς bezeichnet — und nun hole erst einmal tüchtig Athem! — Also wenn, sage ich, der beregte Ausspruch Lessing's nicht bloss dialektische Wendung, sondern ernst gemeint gewesen, — nun, dann hat auch er wie der gute Homer einmal geschlafen. Das will ich übrigens jetzt durchaus nicht untersuchen. Sicher bleibt die Gefahr der der Willkür der Staatsgewalt völlig unterworfenen protestantischen Geistlichen von unten bis oben nicht zu vergleichen der der in sich abgeschlossenen katholischen Hierarchie mit der Anmassung ihrer Macht über die geistige und bürgerliche Welt, die sich in einem albernen Menschen concentrirt. . . . . Die Angelegenheiten in Frankreich betrüben mich recht sehr. Die Republik der Rothen behagt nicht und bietet keine Aussicht, und die provisorische republikanische Thatsache der Nationalversammlung ist der Vorbote einer stumpfsinnigen Reaction, und dass Frankreich dieser verfalle, ist das Signal zum allgemeinen Rückschritt. Das französische Volk bleibt doch, bei all den Thorheiten, die es in neuerer Zeit begangen hat, ein edles Glied der europäischen Culturfamilie. Das zeigt sich wieder so recht in Beziehung auf Juden. Was würden Deutsche, wenn die Leidenschaften so bei ihnen entfesselt worden wären, gegen Juden gewüthet haben! In Frankreich hatte und hat man von dieser Raserei keine Ahnung mehr. Unterdessen lässt römisches Polenthum (in Lemberg) und griechisches Russenthum (in Odessa) die Meute wieder gegen die Juden los, und protestantisches Deutschthum schweigt im Ganzen die Hetze gegen die Juden völlig todt! Wie wäre in Frankreich, auch in England der Gegenstand aufgenommen worden!

151.

An M. A. Stern. Berlin, 20. Juni 1871.

Zu der amtlichen und literarischen Thätigkeit, welche letztere den neuen Erscheinungen und ihrer Besprechung, den laufenden Stu-

dien und dergl. gewidmet ist, ist seit dem 8. Mai eine zwei Male wöchentlich abzuhaltende Vorlesung am Veitel-Heine-Ephraim'schen Stifte hinzugekommen, die mich sehr beschäftigt und mich in den Mittelpunkt der interessantesten, aber auch anstrengenden Studien versetzt. Wie ich bei meiner „Urschrift" von der Absicht über die Karäer zu schreiben, zu den Sadducäern geführt worden, und zu Allem, was darum und daran hängt, so wollte ich nun über die Parteien im zweiten Tempel lesen und kam — auf die israelitischen Stämme. Darüber schwirrt mir schon lange Vieles im Kopfe, das ich in Andeutungen auch schon ausgesprochen habe, ich hatte spärliche Vorarbeiten gemacht, aber ich hatte Scheu ernstlich an die Arbeit zu gehen, sie erschien mir zu umfassend, zu schwierig. Nun bin ich darin, freilich bloss in den Vorarbeiten, diese soweit ordnend, um darüber sprechen zu können. Aber dabei ergeben sich mir die überraschendsten Resultate, und Schlag auf Schlag erhellt sich ein Gebiet nach dem andern, aber freilich häufen und thürmen sich die Vorarbeiten, und wenn mich auch nun deren Bewältigung nicht mehr erschreckt, weil ich den ordnenden Gedanken gefunden, den Einblick in die Entwickelung der bürgerlichen und geistigen Zustände gewonnen zu haben glaube, so nimmt das Detail, das eifrigst bis in seine kleinsten Verästelungen verfolgt und dann zu einem allgemeinen Bilde verarbeitet werden muss, sehr viel Zeit und Kraft in Anspruch. Natürlich kann ich in der kurzen Zeit, die mir in diesem Sommersemester, das ich noch dazu so früh beschliesse, vergönnt ist, den Gegenstand nicht beendigen, werde ihn aber im Winter fortsetzen; ob ich ihn da wenigstens als Vorlesung zu Ende bringe, muss ich abwarten. Jedenfalls habe ich nunmehr einen tüchtigen Ansatz gemacht zu dem Hauptwerke, das ich mir vorgesetzt habe, nämlich einer wirklichen Geschichte des Judenthums und seiner Literatur. Ich hoffe das Ganze durch Vorlesungen vor Studirenden genügend vorbereiten zu können, und diese sind mir jetzt bereits durch das genannte Stift eröffnet, und werden, wohl erst von Ostern k. J. ab, an der so genannten Hochschule gleichfalls sich eröffnen. So unklar deren Verhältnisse noch liegen, so wird sie doch zu Stande kommen und mir ein weiterer Spielraum darin angewiesen werden, als Anfangs beabsichtigt sein mochte. — In diesem grösseren Zusammenhang würde sich nun auch das einfügen, was ich bloss in Umrissen über den Gang der weiteren jüdischen Geistesbewegung und Literatur im Aufsatze über die jerusalemische Gemara [j. Z. VIII, S. 278—306]

gezeichnet habe, und zwar in voller Ausführung. Möge es mir vergönnt sein, in dem schon etwas späten Alter diesen meinen jüdischen „Kosmos" zu vollenden!

Nach diesem Ausblicke in die Zukunft und in die Vorarbeit für die Vorarbeit für dieselbe kehre ich zur voll realen Gegenwart zurück. Real ist sie genug, und selbst die hervortretenden Ideen treten in massiver und klobiger Gestalt auf, aber ich verzage darum nicht und weiss, dass im tiefsten Grunde doch die Ideen schöpferisch sind und gereift sich verwirklichen werden. Lassen wir den hiesigen Siegesjubel und die Friedensfeier, die im Ganzen doch ziemlich ohne poetische Erhebung waren. Lassen wir auch den katholischen Streit, an dem Du mir die Freude nicht rauben wirst, denn überall wo Vernunft und wissenschaftliche Freiheit, mögen sie auch beengt sein, gegen die volle Verdummung und Geistesknechtung sich aufbäumt, da begrüsse ich hoch das Echtmenschliche, sollte es auch nicht in seiner vollen Klarheit durchbrechen. Der Kampf selbst fördert und führt weiter, als man Anfangs beabsichtigt. Dass jede Orthodoxie starr ist und feindlich gegen die geistige Freiheit, ist selbstverständlich; dennoch kann der Protestantismus, so gern er auch eine, und zwar die jetzt herrschende Richtung, die vollste geistige Abhängigkeit von starren Dogmen vertritt und durchzuführen versucht, seinen geschichtlichen Bedingungen und seiner gesetzlichen Ordnung nach dieser rückschreitenden Bewegung nicht wohl unterthan werden. Noch weniger hat das Judenthum seinem innersten Wesen und seiner Geschichte nach dieses Streben, wenn es auch der Orthodoxie in ihm an solchen Absichten nicht fehlte. Ich habe mich darüber in den Vorlesungen [vgl. oben S. 277], welche ich gleichzeitig mit diesem Briefe Dir zusenden werde, vielfach auszusprechen Gelegenheit gehabt. Jedenfalls war ich, der Vertreter der entschiedensten Richtung, resp. bin ich in den bedeutendsten Gemeinden Deutschlands: Breslau, Frankfurt am Main, Berlin Rabbiner, wurde und werde auch immer mehr Herr der Situation, was immerhin kein ungünstiges Zeugniss für das Judenthum ist.

152.

An M. A. Stern. Berlin, 26. December 1871.

Indessen habe ich meine Sommerreise mit ebenso viel Genuss wie hoffentlich gutem Erfolge ausgeführt. Am 5. Juli Abends reiste

ich nach Frankfurt, wo ich mich mit meinem Sohne und meinen alten Freunden einige Tage gut amüsirte. Es ist eine eigenthümliche Stadt, dieses Frankfurt, unsere Geburtsstätte. Sie kann tüchtige Männer hervorbringen; ist aber Jemand dazu gelangt, so muss er entweder hinaus, um seine entwickelten Kräfte in angemessenem Kreise zu verwerthen, bleibt er daselbst, entweder zum Niveau des Reinpraktischen herabgedrückt, oder er wird ein Sonderling. Ich behage mich dort, wenn ich kurz als Gast weile; während der Zeit, dass ich dort dauernd zu wirken berufen war, war es mir schrecklich unheimlich, während ich hier vom ersten Augenblick an mich voll befriedigt fühle. — Von Frankfurt aus ging ich nach Augsburg zur Synode, die mich gleichfalls mehr als die zwei Jahre vorher zu Leipzig abgehaltene zufriedenstellte: die retardirenden Geister fehlten, und es wehte ein frischer, muthiger Geist daselbst. Die Beschlüsse über das Ehewesen, welche dort gefasst wurden, sind eingreifend und haben Bedeutung für die Gesammtentwickelung. Es war auch charakteristisch, ein Ausdruck der anderen Luft, welche durch die Zeit weht, dass Lazarus aus seiner hoch über den Parteien schwebenden Nebelregion herausstieg, und sehr entschieden für den Fortschritt mit eintrat. Die Herren, welche immer mit allen Richtungen gehen müssen, überzeugen sich von der Unfruchtbarkeit ihrer Bemühungen, wie das *δός μοι ποῦ στῶ* die einzig richtige Massnahme ist, mit der man etwas Gedeihliches auszuführen im Stande ist. Lazarus ist ein Mann, der durch Lebensstellung, diplomatische Feinheit, geistige und angenehme Begabung, Willenskraft und Gewandtheit von vielem Einfluss ist; er lenkt nicht, aber er versteht es zu merken wo der Schwerpunkt ist, und sich demselben zuzuwenden, auch dann ihm durch seine Persönlichkeit einen Nachdruck zu geben. Er wird also bestimmt und bestimmt nicht, aber er ist der Ausdruck des Vorwiegenden. So freut es mich, ohne dass ich im Entferntesten durch ihn von meinen eigenen Grundsätzen mich verrücken lasse, wenn ich merke, dass er sich diesen nähert. So erging es auf der Synode, so ergeht es auch jetzt bei der Revision des hiesigen Gebetbuches. Dieses wurde im Jahre 1866 für die neue Synagoge eilig hergestellt. Dieser Umstand und manche anderen bewirkten, dass demselben sehr viel Störendes anhaftet. Das fühlte man alsbald, es trat entschieden in's Bewusstsein mit meinem Wirken in hiesiger Gemeinde, und nun ist eine Commission mit dessen Revision betraut. Da zeigt sich Lazarus als rechte Stütze.

Um nun alles ihn Betreffende und mich vorzugsweise Interessirende im Zusammenhange zu erledigen, komme ich alsbald auch auf die Angelegenheit der „Hochschule“. Es war offenbar die Absicht von Lazarus, eine völlig neutrale Anstalt zu errichten, den Einfluss einer jeden Richtung und das heisst ja eben der fortschreitenden, fern zu halten, und mir ein Gegengewicht entgegenzustellen. Dieses phantastische Gewebe ist zerrissen. Noch ist der Schleier nicht ganz gelüftet. Mit Ostern soll der Gedanke Fleisch und Blut erhalten, man hat officiell um meine mitwirkende Lehrthätigkeit geworben, die ich zugesagt, man hat die schwebenden Pläne der Richtungslosigkeit aufgegeben; die anderen Kräfte — ausser David Cassel, — sind auch den Unternehmern noch unbekannt. Aber möge das Werk nur einmal beginnen, so wird es auch sich selbst zu grösserer Bestimmtheit forttreiben.

Von Augsburg aus machte ich einen Sprung nach Regensburg, der Einladung des dortigen evangelischen Stadtpfarrers Krafft Folge leistend. Der Mann ist Dir vielleicht aus meiner alten Zeitschrift erinnerlich, wo er mit einigen glücklichen Nachbildungen des Charisischen Thachkhemoni [W. Z. IV, S. 130—138] aufgetreten, und auch mir war er seitdem, also ein Menschenalter hindurch, aus dem Auge gerückt, bis ein Brief von ihm nach Augsburg alte Erinnerungen auffrischte und mich ein solches Verhältniss zwischen einem evangelischen Geistlichen und einem Rabbiner ermunterte, seiner Aufforderung nachzukommen, und so weilte ich anderthalb Tage vergnüglich unter seinem Dache. Merkwürdiger Weise ist er seitdem wieder verschollen. Von dort ging es endlich in rechter Bummelei fast die ganze Länge Deutschlands hindurch nach Norderney; unterwegs hatte ich noch in Eisenach die Trümmer des unterdess verstorbenen Hess gesehen, ein schmerzlicher Anblick.

Unterdessen hat sich ein reger und anregender Briefwechsel mit Maier in Stuttgart angeknüpft. Der alte Bursche — er zählt seine vollen 75 Jahre — ist erstaunlich rüstig und frisch. Ich habe ihn seit 26 Jahren[1]) nicht gesehen, seitdem nur selten und gelegentlich einige Zeilen mit ihm ausgetauscht, auf vertrautem Fusse hatten wir eigentlich nie gestanden. Da ereignete es sich, dass ich von Frankfurt aus eine Anfrage an ihn zu richten hatte, die freundliche

---

[1]) [Seit der Frankfurter Rabbinerversammlung, 1845, siehe oben Seite 119, vgl. S. 15, 99.]

Antwort traf mich noch daselbst, ich knüpfte daran von Norderney aus einen Brief allgemeinen Inhalts und nun erfolgte eine Antwort, die mit mir zugleich hier eintraf und einen recht eingehenden wissenschaftlichen Verkehr anbahnte, der, wenn auch nicht in raschestem Tempo, doch mit ziemlicher Regelmässigkeit und Lebhaftigkeit geführt wird. Der Alte ist ungemein freisinnig, vertrauensvoll selbständig und bestrebt mit der Wissenschaft Schritt zu halten, wenn auch tiefere Forschungen abgehen und mehr allgemeine Urtheile massgebend sind. Dennoch freue ich mich immer wenn ein Brief von ihm kommt, und es ist drollig, wenn zwei Männer sich in späten Tagen mehr und zutraulicher nähern, nachdem sie im Jugend- und frischen Mannesalter sich nur wenig berührt haben [1]).

153.

An den Prediger Sydow in Berlin. Berlin, 1. März 1872.

An dem Ehrentage eines Mannes, der ein halbes Jahrhundert hindurch mit echtem Mannesmuthe, mit gewissenhafter Ueberzeugungstreue das Recht des freien Gedankens in der Strömung des religiösen Lebens vertreten hat, wird es auch dem Fernstehenden ziemen, den Ausdruck seiner Hochachtung und seine Glückwünsche darzubringen. Es war mir ein erhebender Gedanke, am heutigen Tage Ihnen damit persönlich zu nahen, wenn ich auch bei dem weiten Kreise der näher stehenden Verehrer gern im Hintergrunde bleiben möchte. Da mir dies durch Ihre Abwesenheit versagt ist, so wollen Sie diesen schriftlichen Gruss wohlwollend aufnehmen.

Wenn es einerseits schmerzlich ist, dass es während des letzten halben Jahrhunderts in Preussen, das, wie im Allgemeinen, so auch namentlich im Gebiete des geistigen Lebens zum Vororte des grossen deutschen Vaterlandes bestimmt ist, so männlicher Entschiedenheit, unbeugsamen Geradsinnes, entsagender Verzichtleistung bedurfte, um der freien religiösen Richtung treu zu bleiben: so wird Ihnen der Rückblick am heutigen Tage eine um so tiefere Befriedigung gewähren, den Jüngeren aber Ihre Beharrlichkeit ein leuchtendes Vorbild, ein Mahnruf zur Nacheiferung sein.

Es ist Ihnen vergönnt, nach einer vollbrachten langjährigen

[1]) [Die Briefe sind abgedruckt u. d. T.: Ein theologischer Briefwechsel, j. Z IX, S. 255—275.]

Wirksamkeit dieselbe mit rüstiger Kraft segensreich fortsetzen zu können; als eine frohe Verheissung bestrahlt in neuester Zeit ein Lichtstreif den Abschluss eines so langen Zeitraums unerschütterten Muthes in froher Gewissheit von dem endlichen Siege der geistigen Freiheit in dem scheinbar aussichtslosen Kampfe gegen die Mächte der Finsterniss. Möge Ihnen damit die frohe Bürgschaft gegeben sein, dass Ihnen noch ein langer, freundlicher Lebensabend gewährt werde, und Sie an ihm sich des voll durchdringenden, siegend, befruchtend weithin sich ergiessenden Lichtes der Wahrheit und Klarheit erfreuen! Wie es mir heute zur Erquickung gereicht, als Vertreter des Judenthums dem Verkünder des Christenthums in warmer Anerkennung die Bruderhand darzureichen, so möge ein gemeinsames Wirken in geistiger Freiheit auch bei der Mannichfaltigkeit der Ueberzeugungen und Standpunkte mehr und mehr erstarken. . . .

154.

An Frau Prof. Sophie Levy. Berlin, 10. März 1872.

Es war mir eine so süsse Gewohnheit, am morgenden Tage [dem Geburtstage M. A. Levy's] mich in Ihrem Kreise zu befinden, und war ich nicht persönlich anwesend, wie dies nun schon seit die der Fall ist, so war ich es doch wahrlich im Geiste. Ich freute mich so innig mit an den Liebesbeweisen, die Freunde und verehrende Schüler dem Verewigten darbrachten, und an der sinnigen Art, mit der Sie die Kinder ihre Anhänglichkeit ausdrücken liessen. Ich komme wieder auf diesen Tag, aber mir ist weh im Herzen, ich drücke Ihnen still die Hand, und wenn das Auge sich dabei feuchtet, wir wissen, wem es gilt. Es wäre falsch, wenn ich sagte, dass auch hier gelte: wir fühlen erst recht den Werth der Person, wenn wir sie vermissen, denn ich habe ihn wahrlich gewürdigt, auch als wir uns seiner noch erfreuten. Aber mir fehlt jetzt viel mit ihm. Selbst wenn ich nicht schrieb und nichts Schriftliches erhielt, wusste ich doch eine so gleichgestimmte Seele in ihm zu besitzen, ich war seines unbefangenen Urtheils so sicher, und wenn auch Jeder sein eigenes Gebiet hatte, so hatten wir doch so sehr viel Gemeinsames und in diesem Gemeinsamen eine so übereinstimmende Anschauung. Sie können es wohl kaum erfassen, wie viel dies dem Gelehrten ist, der in gewissen wissenschaftlichen Bestrebungen lebt, vielfach auf Un-

verstand und Misswollen stösst, wenn er weiss, hier habe ich einen Sachkenner, der es begreift und würdigt. Und wenn dazu noch die Traulichkeit des herzlich freundschaftlichen persönlichen Verkehrs kommt ein Menschenalter hindurch, da ist ein Stück von Geist und Herz weggerissen.

Jedoch ich will Ihren Schmerz theilen, nicht ihn durch den meinigen erhöhen. Mir thut die allseitige Theilnahme sehr wohl, die Ihnen entgegenkommt. Und sie gilt allerdings dem Andenken des werthen Hingeschiedenen, aber sie gilt doch vorzugsweise dem Hause, zu dem man sich hingezogen fühlte, mit dem man traulich verbunden war. Und das Haus, das ist und bleibt die Frau; der Mann erwirbt die Achtung, die Frau die Liebe, und wenn diese erwiesen wird, so mag die Frau das nun sich selbst zuschreiben. Das dürfen Sie, liebste Freundin, sie ist die reiche Frucht Ihres reichen Herzens.

155.

An Th. Nöldeke. Berlin, 8. Juli 1872.

Unsere Klage über Misshandlung des Judenthums von Seiten sonst verständiger christlicher Gelehrten beruht nicht darauf, dass wir im Allgemeinen etwa verlangen, sie sollten sich mehr mit dessen nachbiblischer Literatur beschäftigen. Ein Jeder hat die Freiheit sich sein Arbeitsgebiet zu wählen, und wir sind nicht berechtigt vorzuschreiben, wohin die Studien gerichtet sein sollen. Wohl aber haben wir das Recht zu verlangen, dass Diejenigen, welche dieser Literatur unkundig sind, sich auch des Urtheils darüber enthalten, mindestens darin sehr vorsichtig seien und wir haben das Recht, Diejenigen, welche trotz ihrer Unwissenheit mit massloser Arroganz und Gehässigkeit ihr geringschätziges Urtheil auf den Markt bringen, ob dieser Unwissenheit anzuklagen und sie aus dem Kreise ehrlicher, billig denkender Gelehrten hinauszuweisen. Freilich bleibt denjenigen christlichen Gelehrten, welche die Entstehung des Christenthums behandeln, es nicht freigestellt, ob sie die spätere Entwickelung des Judenthums beachten wollen, sie müssen die damaligen jüdischen Zustände kennen, um ein richtiges Urtheil zu gewinnen und da ist wiederum der Anspruch gerecht, dass sie die jüdischen Quellen benutzen. Wenn sie dies nun mit leichtfertiger Ignoranz und der Superiorität des Besserwissens thun, sich an parteiische secundäre

Pfützen halten, so sagt man ihnen eben, dass sie Unrath herbeischaffen, und je besonnener und unbefangener sonst ein Schriftsteller zu Werke geht, um so mehr hat die Klage ihren guten Grund.

Allerdings ist das Verständniss jener jüdischen Quellen sehr schwierig, aber das überhebt nicht der Pflicht sich dasselbe anzueignen, wenn man über Dinge entscheiden will, die nun einmal lediglich aus diesen Quellen erkannt werden können. Es ist zu bedauern, dass es an den zweckmässigen Hülfsmitteln fehlt, welche das Verständniss erleichtern, zu bedauern, dass nicht von Seiten der Juden, welche diese Kenntniss haben, Genügendes dafür geschieht. Diesem Uebel wird sicherlich auch im Laufe der Zeit abgeholfen werden. Aber auch hier trifft wiederum die Juden keine Schuld. Noch bis zur Stunde ist den Juden auf diesem Gebiete die freie Gelehrtenthätigkeit so gut wie verschlossen; es beschäftigen sich damit entweder mit amtlichen Geschäften überladene Rabbiner oder Dilettanten; wie will man von ihnen umfassende, die vollste Hingebung eines ganzen Lebens verlangende Arbeiten erwarten?

Sie meinen, wir mutheten Ihnen zu, in den entsetzlichen halachischen Discussionen mehr als eine Verschwendung von Geist an unwürdige Gegenstände zu sehen; sind dieselben auch unfruchtbar, so lassen Sie sie nur ganz ruhig bei Seite liegen. Sind sie aber zur Beurtheilung eines Gegenstandes, den man behandelt, durchaus nöthig, so kann die Beschäftigung damit ebenso wenig erlassen werden wie die mit Kirchenvätern, Legendarien, Scholastikern Demjenigen, der in seinen Geschichtsstudien jene Zeiten nach ihren bewegenden Richtungen darstellen will. — Auch ich bin wenig mit der romantischen Vorliebe für das Neuhebräische einverstanden, dessen sich so manche neuere jüdische Schriftsteller bei ihren wissenschaftlichen Arbeiten bedienen; allein die meisten dieser Männer sind durch ihren Lebensgang am Gebrauche einer lebenden Sprache verhindert, und es muss als willkommen betrachtet werden, dass sie in irgend einem verständlichen Idiome ihre, wenn nützlichen, Beobachtungen mittheilen und auf die einzige Art, die ihnen möglich ist, zugänglich machen. Auch dieser Uebelstand schwindet übrigens immer mehr.

Auf den Punkt, dass man sich nicht beklagen könne, wenn das Christenthum hart gegen das Judenthum sei, weil die semitischen Religionen alle verfolgungssüchtig seien, mag ich weiter nicht eingehen. Es ist ein gar zu trauriges Ding, wenn man einerseits sich mit der heutigen Humanität brüstet und andererseits auf den alten

Orient-Standpunkt sich versetzt, je nach Gutdünken. Das sage ich nicht Ihnen, aber um so mehr Ihren Kollegen.

156.

An Wechsler. Norderney, 19. August 1872.

Sure siebenzig und zween.

Und eines Tages begab sich's, da kam Mohammed in die Nähe eines Berges. Der Berg war ihm werth, und er hatte schon manchmal auf seinem zuverlässigen Rücken geruht. Nun aber wollte er den vorgeschriebenen Waschungen sich hingeben, wie der Engel Djibril es ihn geheissen, dass er der Freuden des Paradieses dereinst theilhaft werde. So konnte er nicht den Weg umkreisen und an die Brust des Berges sich lehnen, dieweil er nicht versäumen durfte die Pflicht der Andacht und Bussübung. Denn den Frommen und Heiligen ist auch die Zeit, da sie ruhen, eine solche, in der sie Saat guter Werke ausstreuen und in tiefe Betrachtungen versenkt sind. So hatte denn auch Mohammed geweilt, zurückgezogen im Büssergewand, das vom Regen durchweicht war, auf unfruchtbarer Insel, welche seitdem heisst bei den Menschen: Norderney d. h. Licht des Gesanges (Nur de Neyo), weil dort das Licht des Gesandten Gottes hat gestrahlt und die Insel dazu erkoren war, seine herrlichen und unvergleichlichen Gesänge zu vernehmen. Und er weilte dort gar erbaulich und ass und trank nur wenig und schlecht; er erhielt sich von den Wurzeln, die ein israelitisch Weib, das genannt wird Levi Cohn, für ihn auflas und in Salzbrühe zubereitete, und von dem Fleische der mageren Kühe, die Fara'un im Traume hatte geschaut. Doch gedieh er dabei gar wunderbarlich, und alle Welt pries den Herrn, der seinem Propheten nährende Milch aus den himmlischen Kuhställen zusandte und mitleidige Würste aus den Vorräthen der schwarzäugigen Hanna, des Weibes des gottseligen Elkanah, dessen Name ward umgewandelt in den Salomo Löwenstein's, weil er weise, muthig und beharrlich war vor dem Herrn. Und da er also fromm und demüthiglich lebte, allen Anfechtungen des Iblis widerstehend, da vergass er dennoch nicht seines treuen Berges, und er sehnte sich sehr nach ihm. —

Da rief er mit der Zuversicht des Gottesmannes und mit der Siegerkraft, die ihm verliehen war über alle Wesen: Berg, komm her

zu mir! Der Berg aber war trotzig und rauh, es kollerte gar unwillig in seinen Eingeweiden, und er sprach: „Ich rühre mich nicht von hier". Das war nicht fein vom Berge, aber Mohammed in seiner Sanftmuth zürnte nicht, sondern verlegte sich auf's Bitten und gedachte ihn zu erweichen mit der Lauge seiner Lippen und ihn zu berauschen mit dem Honigseim seiner Worte. Und er sprach also:

„Du, lieber Berge mein, treu und ohne Falsch, ohne Wechsel und Wandel, wenn auch Wechsler die Menschen Dich nennen, Du weisst, wie meine Stunden der aufrichtigen Busse sind zuertheilt in dürrem Lande, und um der Busse willen ist mir himmlisch Manna versagt zu meiner Labung. So komm Du denn her zu mir, damit auch Du wohlgefällig werdest in den Augen Gottes, und Du wirst erglänzen gar wunderbarlich."

Der Berg aber blieb hart und trotzig und sprach: „Nein, ich komme nicht, dieweil Du mich umkreiset hast". Und noch beweglicher richtete der Gesandte Gottes an den rauhen Fels das Wort und das Herz der Löwenstein, die seine Stimme mit den süssen Klängen vernahmen, zerschmolz in die Salzfluth der Thränen. Aber der Berg blieb unerschütterlich. Aber der Gottesmann schaute hinein in die Eingeweide des Berges, und sie waren weich trotz der felsigen Hülle, und in Demuth sprach er: „Sollte ich streiten mit dem Treuen? Ich will ein Wunder verrichten und ihn dennoch umarmen, und wenn der Berg nicht zu Mohammed kommt, so wird dieser fürbass zum Berge hingehen, denn, wie die gewöhnlichen Menschenkinder sagen, der Gescheidte giebt nach."

So entschloss sich der Gottesmann, auf dem der Segen ruhe allezeit, zu verlassen die Insel, die da heisst Licht des Gesanges, am fünften in der Woche, am Tage des Donners, am zwei und zwanzigsten des Monates, welcher benannt ist nach dem Kaiser von Rom, Augustus, um hinzuwandern nach dem Berge, welcher gelegen ist bei der Burg der Holden. Und er gedenket dort eine kurze Rast zu halten, denn am Tage der Sonne muss er eintreffen in der grossen Stadt Babel, die da liegt an der sumpfigen Spree, welche aussendet Dünste zweifelhaften Geruches, um dort die sündigen Menschen zu gottseligem Wandel anzuleiten. —

Und das ist das fünfte der Wunder, welche Mohammed verrichtet zur Bekehrung der ungläubigen Menschenkinder. Und wenn er ankommen wird in der Burg der Holden, da werden freundliche

Hände ihn pflegen, und die Strahlen lichtumkränzter Gesichter werden ihn umspielen. —

Nun aber muss er wieder zurückkehren zu seinen Bussübungen, und Gott, sein Meister, wird ihm gnädig sein. Diese Worte hat er verkündet seinem armen Knecht, Ibrahim aus dem Stamme der lieblichen Saitenspieler vor dem Herrn, die da heissen

Geiger.

157.

L. R. Bischoffsheim an Geiger. Paris, 7. September 1872.

Ich bin seit langer Zeit getreuer Leser Ihrer Zeitschrift und bin vollkommen mit Ihren Ansichten über die Aufgaben und die Zukunft des Judenthums einverstanden. Jedoch scheint mir, es sei Zeit, dass das Wort zur That werde und dass die Verfassung, in der Frankreich jetzt lebt, sich ganz vorzüglich eigne, um die gewünschte Bewegung in Paris hervorzurufen.

Es hat sich hier seit zehn Jahren die Gemeinde unglaublich vermehrt, so dass jetzt wohl nicht weniger als 40,000 Juden hier leben. Die Majorität derselben hat sich von fast allen rituellen Banden befreit, dergestalt dass sie nur dem Namen nach noch Juden sind. Viele der besten und reichsten Familien besuchen keine Synagoge mehr, und was das Schlimmste ist — verheirathen oft ihre Mädchen an Christen und wenn jene auch nicht selbst zum Glauben ihres Mannes übergehen, so werden doch die Kinder als Christen (hier zu Lande als Katholiken) erzogen. Gemischte Ehen von Juden mit christlichen Mädchen sind bei weitem seltener. Die Erziehung der Kinder in religiöser Hinsicht ist in dem meisten Familien entweder gleich Null (sie lernen nicht einmal als Wissenschaft, was die Juden als Volk, was ihre Sprache, ihren Glauben betrifft) oder doch mit dem Leben der Eltern so im Streit, dass die Inconsequenz den Kindern nicht zu verbergen ist. Was kann, wenn es so fortgeht, daraus werden, als ein allmähliches Uebergehen des Judenthums zur herrschenden Religion und ein Versinken in's Pfaffenthum?

Ich habe oft mit Vielen meiner Bekannten diesen so wichtigen Gegenstand besprochen, Alle wünschen ebenso wie ich dieses Uebel zu verhüten und eine solche totale Reform hervorzurufen, dass verständige Christen leicht zu uns herübertreten können.

Da kommt aber der schwierige Punkt. Soll die Reform bloss alles Rituelle (Speisegesetze, selbst die Beschneidung) begreifen, und Sabbath, Fest- und Feiertage beibehalten, oder sich total emancipiren, Moses als grossen Staatsmann und Gesetzgeber seiner Zeit betrachten und also ein absoluter Monotheismus werden mit Zurseitesetzung der Bibel und um so mehr der Commentare; und welchen Namen sollen die so Reformirten annehmen?

Die Beschlüsse und Vorschläge der Rabbinerversammlung in Philadelphia gehen schon sehr weit, halten jedoch am Sabbath fest. Das scheint mir unmöglich. Man kann diesen Tag wählen zur Zusammenkunft im Tempel, znm Anhören einer Predigt, aber sonst darf man ihn nicht heiliger als jeden andern erklären. Soweit

ich ersehen konnte, hat diese Versammlung Pessach und Versöhnungstag noch unberührt gelassen, aber wenn man zur That übergehen will, muss Alles vorhergesehen und festgestellt sein. Da darf man nicht accordiren, feilschen, laviren, sondern den Muth seiner Meinung haben und Alles über Bord werfen, wie es übrigens der gesunde Menschenverstand und die Wissenschaft mit sich bringt.

Solche Ideen nähern sich denen der Unitarier, aber wir wollen nicht in eine christliche Secte aufgehen, wenn wir auch auf den Namen Juden Verzicht leisten könnten. Mein Ideal ist eine darauf gefasste Religion, zu der sich jeder ehrliche und verständige Mensch bekennen könnte. — Wie bringt man das zu Stande?

Ich bin bereit, mich einer solchen Bewegung offen anzuschliessen, scheue auch nicht, ein bedeutendes Geldopfer dieser grossen Sache zu bringen. Nie war ein Augenblick dazu günstiger im alten Europa als der gegenwärtige in Frankreich, — der Anklang bei den hiesigen Juden würde ungeheuer sein.

158.

An L. R. Bischoffsheim. Berlin, 8. Oktober 1872.

Von einer Reise zurückgekehrt, finde ich Ihr ebenso inhaltsvolles, mich tief bewegendes, wie mich durch Ihr schätzbares Vertrauen hoch ehrendes Schreiben vor, und beeile ich mich, diesem Vertrauen durch das Eingehen auf die so hochwichtige angeregte Frage zu entsprechen, indem ich die kleine Verzögerung lediglich dem erwähnten Umstande meiner Abwesenheit und den gerade in diesem Monate sich drängenden Amtspflichten beizumessen bitte.

Die gegenwärtigen geschichtlichen Strömungen treiben, wie Sie so richtig bemerken, die religiösen Fragen wieder auf die Oberfläche, in den Vordergrund; was schon lange still und leise schlummerte, tritt nun lebhafter in's Bewusstsein, ringt nach dem Ausdrucke, nach thatsächlicher Ausprägung. Das muss innerhalb des Christenthums zu gewaltsamen Ausbrüchen und vollständigem Losreissen von dem Erbe der Vergangenheit hinführen . . . . Eine kunstvoll gefügte, durch den Einfluss von Jahrhunderten mächtige Hierarchie verhindert ferner eine jede freie, aus dem Schosse der Gemeinde selbst hervorgehende Entwickelung, und wenn dies nun zwar zunächst für den Katholicismus gilt, so ist dennoch auch der Protestantismus durchaus nicht frei von der beengenden geistlichen Herrschaft. Endlich ist die christliche als herrschende Kirche so vielfach mit allen staatlichen und bürgerlichen Verhältnissen verschlungen, ihre Interessen und Machteinflüsse sind in denselben so

tief wurzelnd, dass nicht bloss die kirchlichen, sondern auch die staatlichen Vertreter mit aller Zähigkeit diese Machtbefugnisse zu erhalten bedacht sind und jede Aenderung perhorresciren. Soll es daher in der Kirche besser werden, sollen deren bisherige Glieder ein geläutertes religiöses Bekenntniss, das mit unserm ganzen gegenwärtigen Bildungsstande in Eintracht ist, erlangen, so muss der Bruch mit dem Alten ein vollständiger und ausgesprochener sein.

In allen diesen entscheidenden Punkten steht es nicht so mit dem Judenthum. Weit entfernt davon, es zu verkennen, dass eine hässliche Kruste verschrumpfter Satzungen es bedeckt, dass das religiöse Leben zu juristischer haarspaltender Aeusserlichkeit sich verengt hat, bekenne ich vielmehr frei, dass dasselbe schon in seinem ersten Auftreten Bestandtheile — wie die damalige Zeit sie erforderte oder doch zuliess — aufnahm, welche allmählich überwunden und beseitigt werden mussten, deren Beseitigung aber nur zum Theile vollzogen ist, während ein anderer Theil sich erhalten, ja an schädlicher Ausdehnung gewonnen hat. Allein diese Schwierigkeiten sind, sofern sie in's Gewicht fallen, doch nicht unüberwindlich, hingegen sind die obengenannten, kaum zu bewältigenden Hindernisse nicht vorhanden. Die Wurzel unseres Glaubens ist gesund und lebenskräftig; mit den Vernunftwahrheiten übereinstimmend, hat er die Dauerhaftigkeit seines Bestandes in den wechselvollsten äusseren Verhältnissen und bei der grossen Mannigfaltigkeit innerer Umgestaltungen bewiesen. Auch keine Macht einer beengenden Hierarchie lastet bedrückend auf der freien Entwicklung der jüdischen Gesammtheit, und dieses Fehlen einer solchen Zwangsmacht liegt nicht bloss etwa in den äusseren Verhältnissen, die sie nicht haben aufkommen lassen, sondern beruht auf dem innersten Gedankengehalte des Judenthums, der in Propheten und Pharisäern (Thalmudisten) die Vertreter des freien Geistes und der Gelehrsamkeit gegenüber dem erblichen Priesterthum erweckte und dessen Einfluss verdrängte. Von der Erkenntnissstufe der Gemeinden hing und hängt daher die Entwicklung des religiösen Lebens ab, keine geistliche Macht kann nach ihrem Belieben darin eingreifen, ihr Einfluss gilt nur insoweit als berechtigt, als sie sich moralische Anerkennung zu verschaffen weiss. — Endlich hat das Judenthum seit langen Jahrhunderten keinen bestimmenden Einfluss geübt auf die gesammten bürgerlichen und staatlichen Verhältnisse, die Interessen sind nicht so eng mit einander verknüpft, dass eine Loslösung vom Herkömmlichen nach vielen Seiten hin zer-

Wahre, dauerhafte Reform kann nur auf zwei Wegen zu ihrem Ziele gelangen; sie einzuschlagen und zu ebenen ist die Aufgabe, die Pflicht ihrer Freunde. Der eine ist, geläuterte Ueberzeugungen zu verbreiten und zu vertiefen, der andere ist, denselben den gemeinsamen thatsächlichen Ausdruck zu geben; also der eine ist die Förderung der Wissenschaft, der andere die fortgesetzte Anbahnung und Vollziehung der praktischen Reform. Beide Wege sind in Deutschland ernstlich eingeschlagen und es sind grossartige Erfolge weit über die Grenzen Deutschlands hinaus erzielt worden. Die Wissenschaft hat natürlich ihre Aufgabe noch nicht vollbracht, sie würde aber schon mehr bewirkt haben, wenn sie die hinreichende Unterstützung gefunden hätte. Nun aber muss sie einen mühseligen Kampf ertragen, um nothdürftig zu bestehen und ihre Erzeugnisse verkümmert an's Tageslicht zu bringen. Wissenschaftliche Werke sind nicht danach angethan, um alsbald ein grosses Publikum zu finden, zumal auf dem Gebiete des Judenthums, und so haben sie schwer zu ringen, müssen untergehen, wenn sie nicht Pflege von einsichtsvollen Gönnern finden. Ich scheue mich nicht Ihnen gegenüber die Mühseligkeiten aufzudecken, die ich selbst in dieser Beziehung durchzumachen habe. Meine Zeitschrift, die Ihrer theilnehmenden Anerkennung sich erfreut, ringt seit zehn Jahren um die Fristung ihres Daseins. Der Verleger droht immer mit Einstellung derselben, weil er nicht auf seine Kosten komme. Ich selbst bin, Gottlob, in der Lage, dass ich nicht genöthigt bin, von ihr einen Ertrag zu meinem Lebensunterhalte ziehen zu müssen; ich opfere willig Zeit und Kraft im Interesse der Sache, lasse mich auch nicht beirren durch die geringe Verbreitung, den Mangel an Aufmunterung, während der Schriftsteller doch wenigstens die Befriedigung haben will, dass sein Wirken Anklang finde. An den Reichen und Angesehenen ist es, diese Ermunterung durch Subvention, durch Anregung darzubieten. Aber überhaupt müssen Schriften dieser Richtung verbreitet und unterstützt werden. Ich will vorläufig wiederum bloss noch zwei meiner Productionen nennen. Meine 1857 erschienene „Urschrift“ und „Uebersetzungen der Bibel“ hat, nach dem Zeugnisse bewährter Männer, wie nach den sichtbarsten Erfolgen in jüdischen und christlichen Kreisen, einen tieferen Einblick gewährt in die Geistesentwickelung der biblischen und nachbiblischen Zeit. Wäre das Buch nicht von einem Juden ausgegangen, nicht mit jüdischer Gelehrsamkeit erfüllt, es würde bereits viel weitere Verbreitung gefunden haben,

die darin dargelegten Ansichten noch viel tiefer eingedrungen sein. Was nun den wissenschaftlichen Arbeiten von Juden, weil sie noch eine geringe Minorität sind, im Wege steht, das muss durch das regere Interesse und die Hochherzigkeit Einzelner beseitigt werden; eine grössere Anzahl solcher Werke muss angekauft und den geeigneten Personen entgegengebracht werden. Ich nenne eine andere meiner Schriften: „Das Judenthum und seine Geschichte" in drei Abtheilungen (1864, 1865 und 1871), denen eine vierte zum Abschlusse noch folgen soll. Dieselbe hat sich einer weiteren Verbreitung und eines weithinreichenden Eindruckes erfreut, aber auch für sie, die sich des gelehrten Apparates entkleidet hat, um jedem Gebildeten zugänglich zu sein, ist bei Weitem nicht genug geschehen. Das aber ist die erste Aufgabe, welche sich Männer von erleuchtetem Geiste, wenn sie mit den Mitteln dazu versehen sind, zu stellen haben. Ich weiss nicht, ob Sie im Besitze der zwei eben genannten Werke von mir sind; ist dies nicht der Fall, so würde ich mir die Ehre geben, sie Ihnen zuzusenden, ebensowohl als Ausdruck meiner Hochachtung, wie um sie Ihrem Urtheile näher zu bringen. — Ueberhaupt aber, wenn die Aussicht vorhanden ist, dass tüchtige Werke nicht an der leider berechtigten Aengstlichkeit der Verleger scheitern müssen, wenn sie die nöthige Unterstützung zum Erscheinen finden, ja etwa gar einen angemessenen Ertrag den Schriftstellern gewähren, so werden die geeigneten Kräfte schon angeregt werden, es wird an den jüngeren strebsamen Männern für solche Arbeiten nicht fehlen. Ich zweifle nicht daran, dass sich mir die Gelegenheit darbieten würde, zu solchen Werken zu veranlassen.

Aber was noch weit wichtiger ist, das ist überhaupt die wissenschaftliche Ausrüstung junger Männer, dass sie die Träger und Verkünder der mit der ganzen Zeit in Harmonie stehenden Ideen seien. Wie es mit dem Pariser israelitischen Seminar steht, weiss ich nicht; bis jetzt hört man von seinen wissenschaftlichen Erzeugnissen Nichts. Es scheint mir überhaupt, dass gegenwärtig der fruchtbarste Boden für solche Zwecke Deutschland ist. Das ist keine nationale Eitelkeit, das ist Thatsache geschichtlicher Culturbewegung. Einst war der Mutterboden geistiger Anregung für die Juden Spanien, dann Nord- und Südfrankreich, dann Italien, dann Polen, dann Holland, seit einem Jahrhundert und drüber ist Deutschland der geistige Mittelpunkt, von dem aus die Strömung nach allen Erdtheilen geht. Aber dieser Quell muss auch genährt werden. Es ist nun hier eine „Hoch-

schule für die Wissenschaft des Judenthums" gegründet worden; sie ist noch eine schwache Pflanze, sie bewegt sich noch materiell wie geistig unsicher. Hier müssten Männer wie Sie eintreten, durch grössere Summen deren Bestand sichern, auf deren Richtung bestimmend einwirken, Stipendien stiften, um die Studirenden, die meistens den nicht wohlhabenden Klassen angehören, von den drückendsten Sorgen zu befreien. Das ist ein Werk für die Dauer und wahre geistige Verjüngung. Ich wage es ohne Scheu, Ihre hohe Opferwilligkeit auf dieses Gebiet zu lenken, natürlich bereit, Ihnen, sobald Sie darauf einzugehen sich bereit erklären, detaillirtere Vorschläge zu machen.

Die Pflege der Wissenschaft ist selbst eine Leben spendende That. Allein es bedarf auch allerdings der entschiedenen Ausprägung der Ueberzeugung in allen Lebensformen, der praktischen Reform. Inwiefern Frankreich dafür geeignet ist, im Gemeindeleben dahin zu gelangen, darüber steht mir kein Urtheil zu. Was die Einzelnen als solche thun, wie sie in ihrem Privatleben ihre Gesinnungen kund geben, das ist hier von geringem Belange; das Wesentliche ist, wie sie die Wirksamkeit innerhalb des Gemeindelebens üben. Hier muss aber das Ringen der Einsichtsvollen um volle Läuterung ein unermüdliches sein, wenn auch der Kampf mit der trägen Masse beschwerlich ist. Hier liegt aber auch die Pflicht vorzugsweise den Ländern ob, in denen sich die Juden der Freiheit, der Gleichstellung erfreuen. Grund und Masse der Veräusserlichung des religiösen Lebens, der vielen beschränkenden Satzungen wurzeln in den Trümmern einer jüdischen Volksthümlichkeit, in der beabsichtigten Absonderung. Die mögen in den Ländern schweren bürgerlichen Druckes und geistiger Verfinsterung verzeihlich sein, in freien und erleuchteten Ländern sind sie eine Lüge, die nicht geduldet werden darf. Es muss die fortschreitende Läuterung des Gottesdienstes vollzogen werden, es dürfen nicht mehr Klagen über die Entfernung von Palästina, Bitten um Rückkehr, um Sammlung in Jerusalem, um Aufbau des dortigen Tempels, um Herstellung des Opferwesens gesprochen werden, keine Hervorhebung des Priesterthums, kein Angedenken an das versuchte Menschenopfer Abraham's geduldet werden. Die Gemeinde-Institute müssen von den Schlingpflanzen gereinigt werden; Speisevorrichtungen dürfen nicht deren Mittelpunkt bilden. Die Reformen werden mit Widerstand zu kämpfen haben, werden sich nur allmählich und stückweise vollziehen, allein den Kampf darf man nicht scheuen,

wo es das wahre Wohl der Gesammtheit gilt, und die Umgestaltung in einer Religion, die Jahrtausende lang durch geschichtliche Ereignisse und beispiellose Bedrückung in die seltsamsten Missformen sich verhärtet hat, kann nicht mit einem Male hergestellt werden. Aber eine kleine That erzeugt immer andere, ebnet den Boden, der dann gar fruchtbar sich anbaut, und so geht es schneller, als man erwartet, wenn nur der Ernst nicht fehlt. Wann das Ziel erreicht wird, lässt sich nicht bestimmen, kann auch nicht massgebend sein; eine jede Annäherung zum Ziele ist verdienstlich und fruchtbringend. Aber ernstlich begonnen muss werden. Dazu wirkt vor Allem die zahlreiche Betheiligung der Einsichtsvollen bei der Wahl der Führer der Gemeinden, der Vorsteher wie der Rabbiner, der Jugendlehrer, um Männer von rechter Gesinnung an die Spitze der Leitung der Gemeinden zu bringen, und die so Erwählten müssen dann mit aller Hingebung in diesem Sinne wirken. Wir haben es in Deutschland damit schon recht weit gebracht, und, wie gesagt, nur der Anfang ist schwer; was darauf folgt, ist weit leichter und rascher zu bewirken. Freilich darf man sich mit kleinen Reformen nicht selbstgefällig begnügen, und ich freue mich des umfassenden Blickes, den Sie in der weiten Aufgabe bekunden, welche Sie der Reform zuweisen, aber, wie gesagt, wenn sie eine wurzelhafte, eine erziehende sein soll, muss sie im allmählichen Voranschreiten auftreten.

Ich muss befürchten, dass ich in meiner Besprechung zu weitläufig und doch nicht ausreichend geworden bin. Allein bei der hohen Bedeutung des Gegenstandes und der hingebenden Theilnahme, welche Sie ihm widmen, darf ich auf Ihre Nachsicht rechnen. Es wird mir zu hohem Genusse gereichen, wenn Sie mich ferner mit der Mittheilung Ihrer Ansichten und Wünsche beehren und mir dadurch Veranlassung geben würden, in weiteren Aeusserungen meine Gedanken klarer darzulegen. Jedenfalls bin ich Ihnen für das Hochgefühl dankbar, welches Sie mir durch Ihr gewichtiges Schreiben bereitet, und gestatten Sie mir schliesslich die Bitte, den Ausdruck meiner vorzüglichen Hochachtung wohlwollend aufzunehmen.

159.

An Wechsler. Berlin, 25. November 1872.

Im Strudel von Arbeiten benutze ich eine frühe Morgenstunde, um wiederum einige Worte an Dich zu richten. Hoffentlich bist

Du wieder frisch und munter und nimmst lebendigen Antheil an der regen Thätigkeit der Zeit, die knarrend und mühsam mit dem Wust, der ihr von der Vergangenheit überliefert worden, aufzuräumen trachtet. Ein entsetzlich schweres Stück Arbeit, aber wenn es nur ernstlich vorgenommen wird, gelingt es doch, und ein zurückgelegter Schritt führt immer zu neuen. Ohne mich auf Zeitungsbetrachtungen einzulassen und die kleinen Schritte zu verfolgen, zu denen die Staatsmänner Preussens und Bayerns, ihnen nach die der übrigen Staaten, widerwillig gedrängt werden, berühre ich bloss zwei Schriften, nämlich ausser der bekannten Schrift von Strauss [„Der alte und neue Glaube"] noch die von Lang: „Das Leben Jesu und die Kirche der Zukunft." Die letztere ist von geringem Umfange, enthält aber auf ihrem engen Raume eine treffliche Zusammenstellung der neutestamentlich-kritischen Studien in übersichtlicher Klarheit, und möchte der Verfasser nur doch noch einen christlichen Rest sich erhalten, von dem man nicht weiss, wo er ihm herkommen soll. Die Schrift von Strauss hat mehr negativen als positiven Werth. Die offene Aussprache gegen das Christenthum ist achtungswerth und erwünscht, seicht hingegen sind die anderen Abschnitte und zeigen, wie schwach die Richtung ist, welche hinter die Geheimnisse mit greifbarer Construction gelangen will. So wird die Schrift, die nun einmal mehr wegen des Namens ihres Verfassers, als wegen ihrer Gediegenheit Aufsehen macht und Verbreitung findet, auch durch das Verfehlte, welches sie zum überwiegenden Theile darbietet, ihren grossen Nutzen haben. Hoffentlich werde ich die Zeit finden, mich über beide Schriften noch öffentlich auszusprechen.

Ja, die Zeit, die ist mir gar knapp zugemessen. Es ist unterdessen ein viertes Heft meiner Zeitschrift erschienen, und ich denke, das wird, seinem umfassendsten Theile nach, Dich befriedigen, und wirst Du mir bald Etwas darüber sagen. Nun aber soll es weiter gehen. Da ist aber kaum ein Tag ohne starke amtliche Beschäftigung, die Vorlesungen für die Hochschule nehmen mich sehr in Anspruch, gelehrte Schriften durchzunehmen erfordert sehr viele Zeit, zumal wenn man die Absicht hat, darüber zu schreiben, und so muss ich dankbar sein, dass mir Arbeitskraft und Arbeitslust bleibt. Erhalten und erhöht wird die letztere ebensowohl durch die innere Befriedigung, welche mir meine Thätigkeit gewährt, als auch durch die Anerkennung, welche sie findet. Diese wird mir amtlich, wie von meinen jugendlichen Zuhörern zu Theil, und nicht minder findet die schriftstellerische

Arbeit immer weitere Beachtung. So hat neulich erst ein Recensten in der Augsb. Allg. Ztg. (Beilage zum 17. November), offenbar ein Theologe, entschieden meine frühere Besprechung des „Leben Jesu für das deutsche Volk“ hervorgehoben, und wie die orthodox-christliche Richtung mir, wenn auch grimmigen Blickes, folgt, zeigt an einzelnen Beispielen mein jüngstes Heft. Das giebt denn Muth und Kraft.

In Frankfurt waren es recht schöne Tage, in traulichem Verkehre, in gemüthlicher Befriedigung zugebracht. Um die Gemeinde habe ich mich wenig bekümmert. Es ist dort das jüdische Interesse nun einmal sehr geschwunden. Man empfindet in unseren Verhältnissen überall den Mangel an einem Nachwuchse tüchtiger Theologen. Dem soll nun die hiesige Hochschule abhelfen. Aber auch sie ist noch erst im Werden begriffen. An wackeren Zuhörern fehlt es nicht und ihre Zahl würde sich noch bedeutend vermehren, aber es fehlt noch an der materiellen Unterstützung für dieselben, da die Armen mehr dem Fache sich widmen. Was mich betrifft, so kann ich nicht die Zeit aufwenden, die ich gerne dieser Thätigkeit widmen möchte. Ich lese diesmal fünf Stunden wöchentlich, eine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums einstündig, die andere vierstündig: Einleitung in die biblischen Schriften. Beide hatte ich im Sommer schon begonnen, setze sie diesmal fort und es wird gelingen, sie zu Ende zu führen, indem ich in raschem Ueberblicke nur das früher Vorgetragene wiederhole, womit ich bei der einen schon zu Ende bin, bei der andern baldigst dahin gelangt sein werde. Gerne möchte ich nun noch mehr lesen, aber ich darf mir nicht zu viel aufbürden. Doch glaube ich, dass die Zuhörer hier zweckmässige Anleitung finden.

160.

An M. A. Stern. Berlin, 27. Dezember 1872.

So alt musste ich werden, um auch einmal den Genuss der Ferien kennen zu lernen; da ich gestern vor acht Tagen meine Vorlesungen an der „Hochschule“ sistirt habe und sie Dienstag, den 7. Januar erst wieder beginne, so wird mir derselbe. Diese Vorlesungen machen mir sehr viel Freude, aber nehmen meine Zeit und Thätigkeit, soweit dieselben nicht schon vom Amte in Be-

schlag genommen sind, so sehr in Anspruch, dass ich in den letzten Monaten kaum zur Beantwortung eines Briefes gelangen konnte. Nun sollen zwar die wenigen Tage, die mir als halbfreie vergönnt sind — denn das Amt mit seinen Anforderungen nimmt auch bei ihnen seinen regelmässigen Gang — gar vielen verschobenen Arbeiten gewidmet sein, doch ist die freie Wahl nicht so beengt, und mein arg vernachlässigter Briefverkehr soll jedenfalls wieder in Fluss kommen. Wahrhaft erfreut hat mich die in diesen Tagen vollzogene Lektüre des du Bois-Reymond'schen Vortrages „Ueber die Grenzen des Naturerkennens." Ein solch' massvolles Wort thut gegenüber den kecken Ausschreitungen wohl und wird dem hohlen Hochmuth der Allwisser, weil von solcher Seite ausgehend, einen Damm entgegenstellen. Ich habe die volle Ueberzeugung, dass man sich ernüchternd auch noch weiter in dieser Selbstbescheidung gehen werde, noch manchen Modeschwindel als das kennzeichnend, was er ist, Setzung unbegründeter Hypothesen an die Stelle von Thatsachen, Vertauschung eines Wortes mit dem andern, ohne dass damit ein Begreifen gefördert wird. Was ist z. B. bewegte Materie, insofern sie nicht von Aussen, sondern innerlich getrieben wird, anders als belebte? Was ist die Anerkennung, dass woher diese Bewegung erregt wird, unerklärbar ist, ein Uebergang zum „Bewusstsein" desgleichen, ebenso von diesem zum Denken und Sprechen, anders als die vollständige Negirung des Darwinismus?

Man hat dieselbe Theorie auch auf die Sprachwissenschaft angewendet, hat einen Uebergang behauptet aus isolirenden in agglutinirende, aus diesen in flectirende Sprachen, diesen also solche zurückgelegte Entwickelungsstufen beigelegt, ohne dass man bedacht hat, dass das Chinesische mit seiner alten Literatur nie von seiner isolirenden Steifheit einen Schritt breit gewichen ist, und ohne dass man für die flectirenden Sprachen je eine Periode der Isolirung nachgewiesen hat. So will man auch eine allen Völkern gemeinsame Mythenbildungsperiode andichten, nur dass dann einige Völker ihre alten mythischen Götter zu menschlichen Persönlichkeiten, ihre Mythen zu Stammsagen umgesetzt haben, als wäre je ein solcher Euhemerismus fruchtbar gewesen, als wäre er nicht vielmehr, gerade wie der neuere Rationalismus, Auflösung, Zersetzung der bereits lebensunkräftigen Gebilde gewesen! Man muss in allen diesen Gebieten wieder zur Anerkennung von festumgrenzten Individualitäten gelangen. Es giebt bestimmte Arten und Gattungen, die sich innerhalb ihrer Grenzen

entwickeln, aber nicht in einander übergehen; es giebt Volksanlagen, die sich ausbilden, aber nicht aus sich selbst herausgehen.

Jedoch das klingt wie hingeworfene Einfälle und lässt sich im engen Rahmen nicht ausführen. Besser also auch ich gehe zu meinem engbegrenzten Gebiete zurück. Ich habe immer gefunden, dass in der Concentration das Hauptgeheimniss für die Möglichkeit liegt, Etwas zu leisten, und ich habe mich daher gerne auf mein enges Gebiet beschränkt, freilich dieses in möglichst weitem Sinne umfassend und auch ohne den Ausblick auf die Grenzgebiete und die allgemeine Bildungsbewegung zu verschliessen. Du hast nun wohl nachträglich endlich den zehnten Band meiner Zeitschrift erhalten und hoffentlich manches Dich Ansprechende darin gefunden; ein beurtheilendes Wort darüber von Dir wird mich sehr freuen. Das Urtheil Einsichtsvoller ist ja am Ende neben dem Wesentlichen, dass man seinem inneren Drange genügt, und neben der Ueberzeugung, dass das Resultat redlicher Forschung, wie die unbefangene Aussprache einer mannhaften Gesinnung doch Frucht tragen werde, — neben der daraus erwachsenden Befriedigung bleibt eben das Urtheil Einsichtsvoller die einzige erquickende Belohnung. Ein tüchtiges Werk im christlichen Gebiete findet tausendfältigen Nachhall, im jüdischen bleibt es nicht bloss der herrschenden christlichen Majorität unbekannt, wird es, wenn es ihnen bekannt wird, entweder als von keinem Belange oder auch absichtlich ignorirt, sondern auch die Betheiligten, die Juden selbst, sind ihm zumeist entfremdet aus verschiedenen Ursachen, und so muss man sich mit der kleinen Schaar, die eine gewisse Theilnahme nicht versagt, begnügen. Meine Zeitschrift thut wohl im Ganzen ihre Schuldigkeit, aber wie Wenige wissen von ihr! Sie hat materiell mit den härtesten Schwierigkeiten zu kämpfen! Wie soll da im Judenthume ein Mann wie etwa Lang erstehen können? Dennoch trübt mir dies meine Zuversicht nicht, und ein Rückblick auf meine vierzigjährige Wirksamkeit, den ich am verflossenen 21. November still für mich angestellt habe, hat mir umsomehr Freude bereitet, als ich nicht bloss diesen Gang doch nicht als einen Zug durch die Wüste zu betrachten hatte, sondern auch und vorzugsweise, weil ich gar kein Verlangen empfand, damit meine Thätigkeit abzuschliessen. Noch immer lebe ich in der Zukunft, in der Vorbereitung, denke immer an Werke, die veröffentlicht werden sollen und von denen ich eine nachhaltige Einwirkung erwarte, habe mein Ziel fest im Auge, dem ich mich immer nähere,

muss sogar von vornherein mich darauf gefasst machen, dass es mir nicht gestattet sein wird, alle Keime, die ich in mir nähre und die ich ausstreue, vollkommen zu Saaten reifen zu lassen. Aber es erhält mich im frischesten Streben, und da ich Rüstigkeit des Körpers und des Geistes empfinde, so lebe ich jugendlichem Hoffnungsdrange, ohne die Unruhe, welche diesen im Frühlingsalter des Menschenlebens begleitet.

161.

An Wechsler. Berlin, 1. Januar 1873.

Am ersten Tage eines neuen bürgerlichen Jahres rufe ich Dir ein Glückauf! zu, möge es uns beiden, möge es der Gesammtheit ein erfrischendes sein! Es beginnt allerdings knarrend, nicht in selbstbewusstem, fröhlichem Schritte, fast mühsam keuchend, von widerstrebenden Gewalten mächtig hin- und hergezogen, es fehlt etwas an dem frischen Muthe im Vorwärtsdrängen, es ist mehr der Drang der Zustände als der kräftige Wille, und auch in den muthig Voranschreitenden nicht die lebendige Lust an der Entwickelung, sondern ein Abschliessen für sich und von Anderen. Diesen Eindruck macht namentlich auf mich das Strauss'sche Buch, und das wird ihm seinen Einfluss entziehen. Ich las, dass Lang etwas Seniles in dem Buche bemerkt haben will; das will ich nun gerade nicht behaupten. Aber aristokratisch exclusiv, moros und malcontent ist es, ohne die liebevolle Theilnahme für die Gesammtheit und deren Entwickelung, ohne das freudige Vertrauen auf die fördernde und gestaltende Macht der Geschichte. Das ist ein Fehler des Herzens und des Kopfes zugleich. Wo ein Esoterisches sich dem Exoterischen gegenüberstellt, die „Wir" Wissenden sich von der Masse lossagen, da haben sie selbst bekundet, dass sie ohne Zuversicht sind auf das siegende Durchdringen ihrer Ueberzeugungen, dass sie selbst der Lebensfrische entbehren. Wenn ich das Vertrauen eingebüsst, dass meine Anschauung die der Gesammtheit werde, dann ist sie falsch; wenn ich den Kampf für meine Geistesrichtung aufgebe und nur mein Plätzchen ungestört einnehmen will, dann habe ich eben die frische Lebenskraft verloren und kann auch auf keine Anerkennung rechnen, muss mich darauf gefasst machen, dass mir besten Falls ein mitleidiges Dulden gewährt werde. Und damit geräth man auch

in die Lage, dass man sich in seine Theorien einspinnt, unbekümmert um die Lage der Welt und der Wissenschaft, begnügt, wenn man sich selbst Hypothesen zusammenfügt, ohne danach zu fragen, ob man im Stande sei, dieselben so zu begründen, dass sie auch auf Annahme rechnen dürfen.

Das gilt allerdings von Strauss und seinem Buche. Was er nach dem ersten Abschnitte schreibt, entbehrt jeder überzeugenden Kraft, ist hohl subjectiv und wirkt nur negativ, abstossend, zeigt, wie diese Hypothesenjagd, die sich für positiven Nachweis von Thatsachen ausgiebt, ohne eine solche vorzubringen, zum widerspruchsvollsten Unsinn führt. Das wäre mir schon recht, wenn das hohle Geschwätz, das mir widerwärtig ist, sich um seinen Credit brächte. Allein einerseits übt es doch einen zersetzenden Einfluss auf die Halbbildung, die sich mit solchen Phrasen und solcher Autorität schmückt, andererseits macht es Andere kopfscheu und treibt sie in das andere Extrem, so dass sie auch der echten Kritik sich abwenden und die Festhaltung eines überlebten Christenthums ebenso als geboten erachten, wie die des religiösen Gedankens und die des Bekenntnisses. Mit allem Schwindel, dass die neueren naturwissenschaftlichen Entdeckungen und Theorien uns die Räthsel des Daseins und gar des Wesens und der Bestimmung des Menschen lösen — ist es Nichts.

Auch das Nachwort von Strauss habe ich gelesen, es ist glatt und elegant, aber doch ist der Gegenstand zu leichthin behandelt. Das Streben nach Durchsichtigkeit und Allgemeinverständlichkeit in der Darstellung ist gewiss sehr verdienstlich, aber auch sehr verführerisch und schadet doch gar sehr der Gründlichkeit. Er findet sich ab, und die Halbgebildeten werden sich wieder die Hände reiben, aber wenn er glaubt, damit eine That zu verrichten wie ehedem mit dem „Leben Jesu“, so ist er in grossem Irrthum. Ich verkenne das Verdienstliche des offenen Bruches mit dem Christenthume nicht, aber wenn es für ihn nur ein aut — aut giebt, entweder das Christenthum, und zwar das dogmatische, oder der Materialismus, so ist das doch gar zu oberflächlich.

162.

An M. A. Stern. Berlin, den 8. Juni 1873.

Ich überlasse es dem sich aufblähenden Unsinn, der sich sehr mit Unrecht exacte Naturforschung nennt, während er weiter Nichts

ist als willkürliche Phantasmen und geistlose Nacktheit, sich durch seine Extravaganzen selbst aufzulösen, überlasse es auch der geschichtlichen Bewegung, das unbegründete Urtheil über Christenthum und Judenthum und die in beiden zur Geltung gelangenden Bestrebungen zu berichtigen, und beschränke mich darauf, innerhalb des letzteren Gebietes nach Kräften mitzuwirken. Mancherlei Umstände haben die Verzögerung verschuldet im Erscheinen meiner Zeitschrift und dürften dieselben auch die Veranlassung sein, dass bloss noch ein Band derselben erscheint. Ich will und muss meine knappe Musse und die Lebenszeit, die mir noch vergönnt ist, zum Abschlusse meiner im Zusammenhange vorzutragenden Ansichten und Ergebnisse benutzen und darf mich nicht mit den einzelnen Zeitschriftartikeln zersplittern und muss wieder meine literarische Thätigkeit auf das wissenschaftliche Gebiet beschränken, während ich zeitschriftelnd theils in Aufsätzen, theils in Beurtheilungen der Besprechung anderer Fragen mich nicht entziehen kann. Darin mit einzugreifen, bietet mir die amtliche Thätigkeit, wie sonstige Anregung Veranlassung genug. So werde ich z. B. heute mit dem hiesigen Vorstande, dem Vorsitzenden der Repräsentanten-Versammlung (Rechtsanwalt Makower) und Lasker eine Conferenz haben, die durch des letzteren in der Kammer vorgebrachte „Resolution“ veranlasst ist. Es wird wohl auch nicht viel dabei herauskommen. Ich halte den Antrag für ohne Erwägung und ohne Erkenntniss der einschlagenden Verhältnisse gestellt und in seinen Folgen nachtheilig. Weder die Gleichberechtigung des Judenthums mit anderen Confessionen, die Gesammtheiten sind, noch die wahre innere Freiheit kommt in diesem Vorschlage zum Ausdruck. Allein die Sache hat ihren äusserlichen Schein, und so hat sie in unserer äusserlichen Zeit mehr Aussicht auf Erfolg, als wenn sie innerlich erfasst wäre. Da nun die Menschen besser als ihre Systeme sind, die Menschennatur gesunder als die wechselnde Tagesmeinung, so mag man sich beruhigen, wenn auch Manches in der Zeit herrscht, was Einem nicht zusagen kann. Genug, wenn man an seiner Thätigkeit Freude hat, sich dem Glauben hingeben darf, dass dieselbe ihres Erfolges nicht entbehren werde und auch sonst mit den näheren Verhältnissen zufrieden zu sein Grund hat.

163.

An Wechsler. Berlin, 14. September 1873.

Die Nachricht von Maier's Tod, die ich in Norderney erhielt, hat auch mich tief schmerzlich berührt; ich habe ihm in meiner Jugend, noch bevor ich auf die Universität ging [s. oben S. 15, 338 fg.], und wiederum in den letzten Jahren näher gestanden und mich zu allen Zeiten an seiner Geistesfrische und bewussten Thatkraft erfreut. Er hat für seinen Kreis viel geleistet und sein Lebensziel erreicht; aber wohl wiederhole ich mit Dir die Frage: wo ist der Nachwuchs, der solche Abgehende ersetzt? Selbst unter den wenigen Besseren, welche ich zu erkennen Gelegenheit habe, scheint mir Kraft und Wissen zu fehlen. Und so lange auf dem christlichen Gebiete eine kräftigere Erweckung nicht eintritt, ist kaum auf eine solche im jüdischen zu hoffen. Und wie gar seltsam es auf jenem aussieht, das brauche ich Dir wohl nicht zu sagen. Die Entwickelung der Verhältnisse drängt so mächtig zur Erschütterung und Umgestaltung der veralteten kirchlichen Institutionen, und diesem Drange von Aussen begegnet kein innerer Trieb, keine geistige befreiende That. Alles ist bloss politisch gemacht, ebenso der freisinnige Anlauf in Deutschland wie das romantische Geflunker in Frankreich. Doch aus dieser Gährung muss endlich auch die Vertiefung und Klärung erfolgen. Wie im staatlichen so im geistigen Leben bilden ein mächtiges Hinderniss die extremen Bestrebungen. Dort entzieht die sociale Frage die Massen aller gesunden, ruhigen Entwickelung und treibt sie zu Hirngespinsten, wie sie umgekehrt den Besitzenden und Gebildeten ein Schreckgespenst ist, das ihre Thatkraft lähmt. Hier ist der Materialismus der Naturforschung alles geistige Bestreben auflösend, er wirft eine jede geschichtliche Entwickelung, jede religiöse Aufklärung und geistige Erhebung als werth- und wesenlos hinweg, es erscheint ihm als überwundener Standpunkt, und wiederum dient dieser Nihilismus der Reaction zur Folie. Ich glaube, dass nur von der Wiedererweckung des selbständigen Geisteslebens eine Rückkehr zu gesunden Bestrebungen erfolgen kann und wird.

Unterdessen geht man seine Wege weiter und arbeitet an seinem kleinen Theile mit, was ich denn gerne nach der genossenen Erholung thun will. Ich habe ebenso wohl in Frankfurt wie in Norderney

angenehme Tage verlebt, an letzterem Orte namentlich im Verkehre mit mehreren Berliner Familien, die ich zum Theile bereits von hier aus gekannt, zum Theile neu kennen gelernt, was wohl auch hoffentlich seine Nachwirkung hat für das hiesige amtliche wie gesellige Leben.

164.

An Wechsler. Berlin, 20. Mai 1874.

Es betrübt mich wahrhaft, dass ich Dir gegenüber wie so manchem andern Freunde und nicht minder dem Publikum wie verschollen erscheinen muss. Wenn ich mit der Herausgabe meiner Zeitschrift säumig bin, überhaupt literarisch schweige — einige Kleinigkeiten in der Zeitschrift der D. M. G. kommen nicht in Betracht — dann muss ich gefesselt sein. Es sind zwar, wie ich alsbald hinzufügen muss, ganz angenehme Ketten, aber dennoch drücken sie, indem sie an anderm Liebgewordenem verhindern. Meine Vorlesungen an der Hochschule neben einer ausgebreiteten anstrengenden Amtsthätigkeit nehmen mich so in Anspruch, dass ich keine Zeit finde zu irgend einer freien Arbeit und namentlich nicht die ruhige Sammlung. In den kurzen Osterferien ist es mir nun gelungen, ein Doppelheft meiner Zeitschrift vorzubereiten; aber zum Briefschreiben bin ich noch nicht gekommen. Ich habe mir die Sache in unbedachter Weise schwer gemacht. Ich lese zwar wöchentlich nur sechs Stunden, aber vier verschiedene Collegien, und da es lauter neue Sachen für mich sind, d. h. nicht in diejenige Ordnung gebracht, welche ich ihnen zu geben beabsichtige, so ist dafür eine Masse mühsamer Studien erforderlich, die abwechselnd den mannichfaltigen Gegenständen gewidmet werden müssen und daher zerstückeln und zerstreuen. Dem wird nun hoffentlich allmählich abgeholfen werden, doch vorläufig stecke ich darin. Und doch ist wahrlich die Zeit und ihre Bewegung interessant genug, dass eine trauliche Besprechung derselben Bedürfniss ist. Es ist allerdings nicht die ideale Bewegung der Geister, welche unsere Tage beherrscht und die unser Einem besondere Befriedigung bringt, es sind immer reale Interessen, die in den Vordergrund treten; allein diese haben doch eine stark durchgedrungene geistige Befreiung zu ihrem Hintergrunde, dass die Verwirklichung des Angestrebten auch zugleich eine Verbürgung der Herrschaft des freien Geistes ist und wiederum in ihrem Gefolge die freie Fortentwickelung zuversichtlich

in Aussicht stellt. Ich schaue hinaus, und sicherlich Du mit mir: wird die geistige Arbeit in freier Behandlung der religiösen Wissenschaft und demgemässer Ausprägung des religiösen Lebens wieder frisch ansetzen? Was bis jetzt davon sichtbar wird, ist sehr schwächlich, es dreht sich Alles mehr um Machtbefugniss und juristische Abgrenzung als um innere Vertiefung, als um Erweiterung des Machtgebietes des Gedankens, aber dennoch, meine ich, kann es nicht ausbleiben und ich labe mich schon an der Hoffnung.

Ueber meine Vorlesungen wird übrigens ein etwas längerer Bericht von mir erscheinen in einem Rechenschaftsbericht, den das Curatorium veröffentlichen wird, und auch meine Zeitschrift wird jenen bringen [j. Z. XI, S. 18—43]. Ich kann also, da Du das Erforderliche genügender daraus erfahren wirst, darüber hinweggehen. — Unterdessen ist Derenburg und Zadok Kahen hier gewesen; ihre Allianz-Angelegenheiten haben für mich wenig Interesse, weil ich von dem Erfolg Nichts halte, aber ich habe mich namentlich mit Ersterem gar sehr gefreut, und wir haben in alter traulicher Weise zusammen gelebt, indem er fast alle Zeit, die nicht seinen Conferenzen angehörte, bei mir zubrachte. . . .

Schliesslich bitte ich um Eines. Wenn ich länger geschwiegen als gebührlich, so wisse, dass Dies nicht Mangel an Freundschaft und Achtung war, es ist der Drang der Umstände, die nicht immer zu bewältigen sind. Sonst bin ich in jeder Weise der Alte, frisch und rüstig, heiter im Wirken nach den verschiedensten Seiten, in treuer Gesinnung gegen meine Freunde, vielleicht auch etwas voranschreitend im Ergrauen, doch voll froher Zuversicht und weit aussehenden Planen, als wäre ich ein Jüngling.

165.

An Th. Nöldeke. Berlin, 13. Juli 1874.

Wider meine Gewohnheit in neuester Zeit antworte ich Ihnen recht rasch; ich will überhaupt, bevor ich eine kurze Ferienreise mit dem Anfange des nächsten Monats antrete, meine sämmtlichen Briefschulden, die fast alle, nicht wie Ihnen gegenüber, schon alten Datums sind, tilgen, Ihnen aber will ich, da ich im Augenblicke einige Musse habe, mit der beschleunigten Beantwortung beweisen, dass mich das Brechen des Stillschweigens von Ihrer Seite recht gefreut hat. Man

muss sich allerdings den literarischen Freunden durch öffentliche wissenschaftliche Arbeiten etwas in's Gedächtniss rufen, und ich war etwas still, denn meine einzigen Kleinigkeiten in der Zeitschrift der D. M. G. und mein Hapaxlegomenon in dem Lit. Centralbl. waren doch nicht vermögend, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Die Nachschrift zu meinem Hefte hat Ihnen wohl den Grund angegeben; mein Professorspielen an der „Hochschule" hat mich allerdings neben der schwer anwachsenden Amtsthätigkeit ganz absorbirt, so dass ich nicht einmal zum Lesen neu erschienener, von mir durchaus zu berücksichtigender Schriften gekommen bin, viel weniger sie zu besprechen und gar in freiem eigenen Schaffen abrundend zu gestalten. Ich habe es ungeschickt angefangen, indem ich, wenn auch in wenigen Stunden vier verschiedene Collegia lese, so meine Studien zerstückle und meine ganze Zeit darauf verwende, um es doch in einer Weise zu thun, die mich nicht ganz unbefriedigt lässt. Mein Bericht, den Sie mit Schweigen übergangen haben, sagt Ihnen das Nähere; mit dem nächsten Semester denke ich, jedenfalls die beiden zuerst begonnenen zu beendigen und werde von nun an es ebensowohl mir erleichtern und der Anomalie ein Ende machen, eine Vorlesung in's Unendliche zu verschleppen. Uebrigens habe ich mich in der Ueberzeugung befestigt, dass wir in der biblischen Kritik noch sehr zurück sind, dass die erreichten Resultate noch sehr wenig zuverlässig sind und die Methode, mit der man zu Werke geht, nicht ausreichend ist, zum Theile von ganz grundlosen Voraussetzungen ausgehend. Ich hoffe, dass es mir noch vergönnt sein wird, meine Studien auf diesem Gebiete zusammenzufassen und der Oeffentlichkeit vorzulegen; ich bilde mir nicht ein, dass ich an's Ziel gelangt bin, ich werde freimüthig eingestehen, dass wir namentlich beim Pentateuch noch sehr unsicher umhertasten, allein dennoch glaube ich manches Fördernde bieten zu können, und jedenfalls haben meine Vorlesungen das Gute für mich, dass sie mir den Zwang zur Abrundung auferlegen. – Sie haben wohl die Abhandlung von Zunz gelesen[1]; sie sagt nicht viel Neues, aber sie stellt gut und knapp — freilich oft zu knapp — zusammen und spricht sich so freimüthig aus, dass es namentlich von einem Mann, der bis jetzt sich sehr ausserhalb der religiösen Bewegung gehalten hat, und noch dazu als das Resultat eines langen mit den ernstesten Studien zugebrachten Lebens, hoch

[1]) [Vgl. dessen Gesammelte Schriften I, 217–270.].

erfreulich ist. Zunz wird den 10. nächsten Monats 80 Jahre alt, und er ist von einer geistigen Lebensfrische, die neidens- und freudenswerth ist. Freilich beugt ihn jetzt die schwere und unheilbare Krankheit seiner Frau, mit der er nun länger als ein halbes Jahrhundert in innigster Lebensgemeinschaft gelebt, sehr darnieder. Eine zweite Abhandlung, die Exodus und Numeri behandelt, ist bereits an die Zeitschrift abgesandt, aber eine dritte, welche die Genesis besprechen sollte, ist durch diese Umstände unterbrochen. Schön wäre es, wenn diesem würdigen Manne des Geistes an dem genannten Tage von Seiten der Gelehrten, auch derjenigen, die mit ihm bis dahin in keinem persönlichen Verkehre gestanden, der Ausdruck hochachtender Anerkennung zu Theile würde.[1])

166.

An M. A. Stern. Berlin, 13. Oktober 1874.

Mein Aufenthalt in Norderney, dem ein kurzer Besuch meiner Tochter Jenny im Bade Pyrmont vorangegangen, war bloss drei Wochen, die, als im August, diesmal nicht besonders freundlich waren. Auch hatte ich bis zuletzt nicht so ansprechenden Verkehr wie sonst, zum Schlusse meines Aufenthalts waren Riesser's und Andere eingetroffen, die, wenn das Wetter anmuthender gewesen, dem geselligen Verkehr angenehme Nahrung geboten hätten. Jedoch da hiess es für mich sich zur Abreise anschicken; dennoch bin ich mit dem Erfolge zufrieden, ich befinde mich wohl und frisch, die Festzeit mit ihren Anforderungen an mich sind gut vorübergegangen, und ich rüste mich zum neuen Winterfeldzuge.

167.

An Frau Sophie Levy. Berlin, 19. Oktober 1874.

Sie leben hoffentlich im Kreise der Ihrigen vergnügt und angeregt, geniessen die Gegenwart und sehen der Zukunft mit schönen Hoffnungen entgegen. Des Glückes, das ich entbehren muss, seine

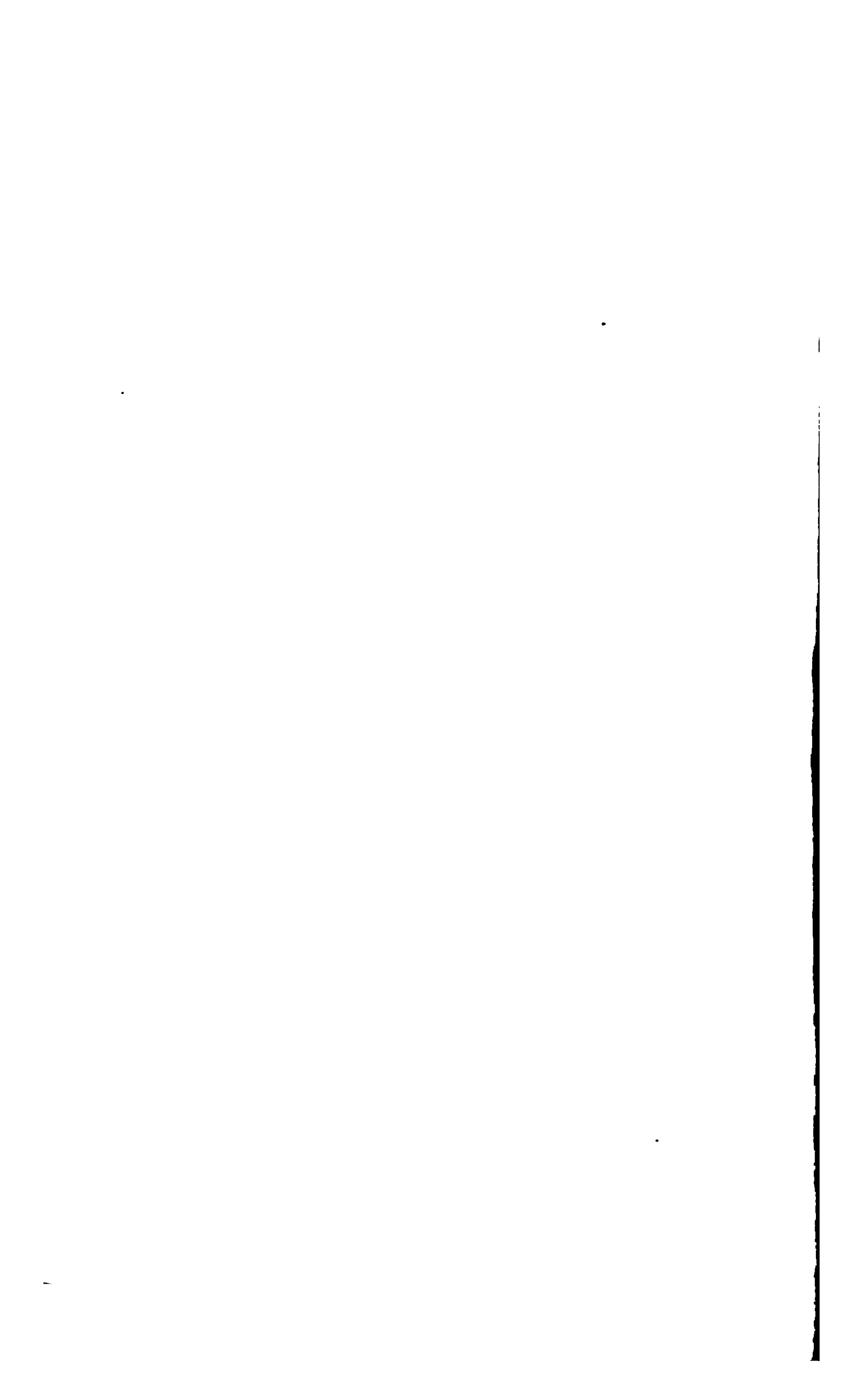
---

[1]) [Andere Stellen aus diesem Briefe s. j. Z. XI, 290.]

verheiratheten Kinder um sich zu sehen, werden Sie bald in doppeltem Maasse sich erfreuen; Sie müssen das wahrlich in hohem Grade zu schätzen wissen. — Heute sind es gerade 42 Jahre, dass ich nach Wiesbaden gefahren, in sorgloser Jugend, um meine Probepredigt dort zu halten. Welch eine Zeit und wie voll des mächtigsten Inhalts! Aber er lastet nicht auf mir, und ich möchte noch eine Reihe von Jahren vor mir haben, um diesen Inhalt zu vermehren.

Anhang.

Gedichte.



A. Albumverse, Densprüche, kleine Gedichte.

1.

Beglückt wer an liebendem Herzen
Die Tage der Kindheit durchlebt,
Und wen, unter fröhlichen Scherzen,
Der Engel der Unschuld umschwebt.
In seinem beglückten Geleite
Genossen der Freuden wir viel,
So geh' er uns ferner zur Seite
Und leite uns liebend zum Ziel.

2.

Mit des Lebens Räthseln ringen,
In das Weltgeheimniss dringen,
Ist dem Menschen nicht verlieh'n.
Frei den Blick von Selbstverblendung,
Ruhig streben nach Vollendung,
Sei Dein lohnendes Bemüh'n.
Höher noch als Geistesblüthe
Ragt ein sittlich rein Gemüthe,
Das umfassend, liebevoll,
Allem Guten froh sich schmieget,
Freudig jeder Pflicht sich füget,
Gerne übet, was es soll.

3.

Treu gehorsam Gottes Rufe,
Freudig folgen dem Berufe,
Stets voran zu höhrer Stufe

Innerer Entwicklung streben,
Das ist echtes Menschenleben,
Musst Dich selbst dazu erheben.

4.

Wahre Dir die innere Entwicklung,
Hüte Dich vor lässiger Zerstücklung!
Ganz und in sich fest sich zu gestalten,
Hebt uns über äussere Gewalten.
In sich schaffen und nach Aussen geben,
Muss der Mensch verlangen nicht vom Leben.
Lebensschätze wachsen dem, der spendet;
Der empfängt nur, der sie reich entsendet.

5.

Mit ernstem Fleiss das Leben anzubauen,
Der gottentstammten Kraft mit Muth vertrauen,
Das heisst: des Lebens Wechsel überwinden.
Es schmückt der Ernst auch lebensfrohe Jugend;
Dem höh'ren Alter ist es schöne Tugend,
Mit jugendlicher Frische zu empfinden.

6.

Wie auch Gedanken, Sehnsuchtsziele
Sich uns entfremden in der Zeiten Fluth,
Eins bleibt, was sie hinweg auch spüle,
Eins bleibt: des edlen Herzens reine Gluth.

7.

Zwei Engel sind es, die das Weib geleiten:
Die zarte Scheu, der nützlich-fleiss'ge Sinn,
Sie sei'n Dir Schutz und Schirm zu allen Zeiten,
Sie stets zu pflegen strebe eifrig hin!

8.

Wohl ist das Leben vielgestaltig
Und sein Geschick gar mannigfaltig,

Doch dass sich selbst der Mensch bewährt
In den verschiedenen Lebenslagen,
In heitern, wie in trüben Tagen,
Darin beruht sein wahrer Werth.

9.

Ich hab' die Stufe überschritten,
Da man der Schönheit Kränze windet,
Dem Mann in des Jahrhunderts Mitten
Ist längst die Feder schon entglitten,
Die Frauenliebreiz preisend kündet.
Doch wer mit weiblichem Gemüthe
Vereinet geistesfrische Klarheit,
Da duftet süss solch' edle Blüthe,
. . . .
Dem Forscher auch der hehren Wahrheit.

10.

Was heiss der Knab' erfasst, ist nun erkaltet.
Ich hab' im Laufe von gar manchen Jahren
Gelernt, gehofft, erlangt, entbehrt, erfahren,
Nur höh'res Streben ist mir nicht veraltet.
D'rum wohl Dir, wenn Dir an des Lebens Schwelle
Erglänzt des höh'ren Lebens lichte Ahnung,
Wenn treu Du lauschst der bessern, innern Mahnung,
Beirrt nicht von des Lebens flücht'ger Welle.

11.

An S. D. Luzzatto (Widmung des Jehuda ha Levi).

Aus frommer Dichter Stamm, selbst frommer Dichter,
Ein Weiser, Edler, mild zugleich als Richter,
Ein Nil, der überströmend Segen spendet,
Doch Deines Wissens Fluth nicht Schlamm aussendet.
Hast meine Fluren auch getränket,
Dort edle Reben eingesenket.
Die Frucht ist reif, lass sie Dir reichen,
Nimm sie als treuer Freundschaft Zeichen.

12.

Einer Freundin (bei Ueberreichung des Jehuda ha-Levi).

Wohl steig' herab ich zu des Denkers Gründen,
Mir schwillt das Herz, wo Dichter tief empfinden,
Doch fehlen mir des Genius Gewalten,
Empfundenes urkräftig zu gestalten.
D'rum leihe Du dem schwachen Nachgebilde
Die eigne Gluth, des edlen Sinnes Milde,
Auf dass in Dir der Dichter auferstehe,
Die Glieder frischer Lebenshauch durchwehe!

13.

An Frau A. G. Breslau, 5. März 1860.

Es wandert' einst ein Dichter,
Von Sehnsucht angetrieben,
Er find't auf seiner Reise
So manchen Trauten, Lieben.
Und bleibt ihm auch die Sehnsucht
Und treibt ihn in die Ferne:
Er drückt die Hand den Lieben
Und weilet dennoch gerne.

Auch wir verfolgen Ziele,
Die immer weiter rücken,
Es will die heisse Stirne
Nicht leicht der Lorbeer schmücken.
Doch fesselt uns die Liebe
In unsers Stürmens Eile,
Es ruft die Freundschaft traulich:
Vergönn' Dir Rast, verweile!

B. Grössere Gedichte.

14.

Meinem Bruder Salomo zum 60. Geburtstage (1852).

Des Gottesschatzes redlicher Verwalter,
Des Gottesschatzes, der Dir anvertraut,
Trittst heute Du in's höh're Lebensalter,
Mit jungem Geist, wenn auch das Haar schon graut.
Wer emsig treu im Forschen nach der Wahrheit,
Des Geisteskraft erstarkt in lichter Klarheit.

Der Jahre sechszig sind Dir heut' erfüllt,
Nach aussen still, doch innen reich durchlebt.
Du schaust auf sie, ein lieblich Geistesbild,
Gedankenkräftig, Deine Seel' umschwebt.
So möge lange noch mit reichen Gaben
Das Leben Dich im Ehrenschmucke laben.

Und in der Lebensgaben buntem Kranze
Sei Dir ein immer frischer Geist beschieden,
Der Geistesblick mit immer hellem Glanze,
Das reine Herz mit seinem hohen Frieden!
Den Weg erleuchten Dir die grossen Geister,
Dem würd'gen Jünger — Israels würd'ge Meister!

Des Judenthums, der heil'gen Sprache Tiefen,
Du hast dem Knaben früh sie schon erschlossen;
Was später wach in mir die Geister riefen,
Die reife Frucht ist Deiner Saat entsprossen.
Bei jeder Wand'rung schaute ich auf Dich,
Wenn auch der Pfad oft von dem Deinen wich.

Ich war der Lüge gram und der Verstellung,
Versumpfter, knecht'scher Geistesträgheit feind;
Ich sah im Bund mit geistiger Erhellung
Den wahren Glauben freundlich, schön geeint.
Wollt' ich zum hohen Heiligthume dringen,
Musst' ich die falschen Wächter erst bezwingen.

Wir gingen auf verschiednen Lebenswegen,
Doch strebten wir nach gleichem hohem Ziel:
Das Heil'ge soll in Hoheit sich bewegen,
Entwürdigt nicht durch falsches, trüg'risch Spiel,
Wir hassten Beide das Gemeine, Schlechte. —
Ich reiche Dir die brüderliche Rechte.

15.

10. Januar 1859.

Wonach ich bange?
Was ich verlange?
Den klaren Geist, so lang' ich lebe,
Und manche Brust, die froh sich hebe
Für das, was redlich ich erstrebe.

Was mich begleite
Im Lebensstreite?
Der Wahrheit ungetrübter Muth,
Sie achten als das höchste Gut,
Trotz gegen der Gewohnheit Fluth.

Und wen ich liebe
Mit heissem Triebe?
Dem kerngesund der reine Wille,
Dem Tugend nicht bloss äuss're Hülle,
Der prunklos ist bei Geistesfülle.

Wen fast ich hasse
Und ihn nicht fasse?
Der jede Thatkraft lässt vermissen,
Sich sklavisch beugt jedwedem Müssen,
Der dünkelhaft bei schalem Wissen.

Wen ich verweise
Aus meinem Kreise?
Dem Lüge zur Gewohnheit ist,
Der nur nach dem Erfolge misst,
Dem Tugend — Reichthum, Weisheit — List.

Was soll als Glauben
Mir Keiner rauben?
Dass weise Vorsicht Alles leitet,
Die Menschheit immer weiter schreitet,
Nur edles Streben Glück bereitet.

16.

25. Januar 1859.

O tiefer Abgrund, Menschenherz,
So reich an Lust, so reich an Schmerz,
So voller Kraft und doch so schwach,
So gern betäubt und dennoch wach!
O Menschenherz, du selt'ner Zwitter,
Du schwächlich Kind, du tapfrer Ritter!

So nah' dem Leichtsinn frische Jugend,
So nah' dem Falle stolze Tugend,
So nah' dem Muthe keck' Vermessen,
Harmlosem Scherze Pflichtvergessen.
O tiefer Schacht, du Menschenherz,
Mit laut'rem Gold, mit taubem Erz!

O Menschenherz, mein eigen Herz,
O steige nimmer niederwärts!
Bewahre Dir als höchstes Gut
Den reinen frohen Willensmuth!
O wanke nicht, mein eigen Herz,
Im Lebensernst, im heitern Scherz!

17.

31. Januar 1859.

O Menschenherz, sei stark, mein Herz,
Wie du's ja stets gewesen,
Hast durchgerungen manchen Schmerz
Und bist davon genesen.

Hast Täuschung, Lug im Glanz geseh'n
Und wurdest nicht geblendet;
Du hörtest Wahrheit wüthig schmäh'n
Und hast Dich nicht gewendet.

Sie lästerten mein eifrig Mühn,
Bin dennoch nicht erkaltet;
Sie lächelten ob mein Erglüh'n,
Hab' doch die Fahn' entfaltet.

«Wenn alter Jud' nicht, gar nicht Jud',»
So wütheten die Einen;
Zum Uebertritt mich Mancher lud
Der Klüglinge, der feinen.

Verbrecherisch dem Einen dünkt,
Zu rütteln an dem Alten;
Mitleidig mich der And're winkt
Hinweg vom Todten, Kalten.

Wo weilen die Genossen traut,
Die Wahrheitsmuth begeistert?
Kaum hör' ich noch des Freundes Laut,
Doch Manchen, der mich meistert.

Erstanden ist ein neu Geschlecht
Von Lehrern, sehr gescheuten,
Die wissen so hübsch mundgerecht
Den Glauben auszudeuten.

Sie sind so klug, sie sind so still,
So voll von zarter Rücksicht;
Sie lassen's gehn, wie's eben will,
Wie sich's naturgewüchsigt. —

»Wenn Christus nicht der Mittelpunkt,
«Ist Stückwerk alles Wissen!»
Wer wehrt's dem Mächt'gen, dass er prunkt
Auf seinem Ruhekissen? —

Es gürtet sich der Schlendrian
Mit alten rost'gen Waffen;
Er sucht, was längst schon abgethan,
Von Neuem aufzuraffen.

Es fehlt am heil'gen Wahrheitsdrang
Im bunten Stimmgeschwirre;
Doch Du, mein Herz, verzag nicht bang
Und werde nimmer irre!

Die Wahrheit schreitet dennoch fort,
Und Gott bleibt Gott der Geister;
Entwürd'ge Du nur nicht Dein Wort,
Bleib Du nur Deiner Meister!

18.

Colberg, 22. Juli 1863.

Spiegelglatt,
Ruhig matt
Liegt die See;
Ist die Kraft
Dir erschlafft,
Krankst am Weh?

Krankst am Weh,
Das so jäh
Die Welt erfüllt?
Oben feucht,
Innen seicht,
Trugumhüllt!

Trugumhüllt
Scheinest mild,
Wälzest Schlamm;
Bleib Dir treu,
Tiger sei,
Sei kein Lamm!

Folg' der Spur
Der Natur
Mensch, Du auch,
Innerem Drang,
Nicht dem Klang,
Hohlem Brauch.

Besser Sturm,
Als wenn Wurm
Herz benagt;
Tücke, fleuch!
Kleinmuth scheuch,
Frisch gewagt!

19.

An M. A. Levy. Frankfurt, 19. März 1867.

Geiger hat eine beschwerliche Reise unternommen, indem er eine Deputation

Phönicier

zu dem berühmten Punier, Herrn Prof. Dr. Moritz Abraham Levy führt, nachdem er sie zuvor mit Loyalitätsfracks versehen. Nachdem er sie vorgestellt, halten die Suffeten Eschmun-Ezer ben Milcom und Bod-Melkart ben Bod-Aschtoret, folgende Anrede in echt phönicisch:

Mach Dir keine Furchtgedanken!
Wenn in Fracks auch, alterskranken,
Sind wir dennoch keine Franken;
Kommen nur, um schön zu danken,
Dass Du ohne Scheu und Wanken
Uns, nachdem wir längst schon st—,
Neu zum Lichte liessest schwanken.

Aus Kenaan's Grabesschlünden,
Fett einst von Suffetenpfründen,
Kommen wir Dir zu verkünden,
Dass wir es für billig finden,
Dich Phönicien zu verbinden.
Um das Haupt den Kranz Dir winden
Wir aus festen Cedernrinden.

Hast uns zwar auch oft misshandelt,
Manchen Buchstab' umgewandelt,
Und in Deinem Wörterbuche,
Nun, da suche Einer, suche
Nach der Sprache reichem Schatze,
Ach, ist Alles für die Katze.
Doch bist Du noch wahrlich witzig
Gegen Ewald und den Hitzig.

Wenn die Post kommt mit Packeten
Für phönicische Suffeten
In die Unterwelt gefahren
Durch den flinken Postbot Charon,
Stimmt alsbald der erste Wächter
An der äussern Chebron-Pforte
An ein höllisches Gelächter

Ueber die verzwickten Worte
Von dem schrecklichen Amhoriz.
«Ist Nichts da vom grossen Moriz?
«Giebt uns Levy keine Kunde?»
Nun so sei gegrüsst itzundert
Nach vollbrachtem Halbjahrhundert!

Die Phönicier ziehen ab und legen ihre Fracks sorgfältig ab. Ein Geräusch ird hörbar wie von Kupfermünzen, und rauhe hebräische Stimmen ertönen, die lgende aramäisch gefärbte Anrede halten:

Sind wir auch nicht Friedrichsd'öre,
Geben wir uns doch die Ehre,
Heute Dir zu gratuliren,
Thust uns doch ja ästimiren.
Kommen aus dem heil'gen Lande
Als der Schekel Abgesandte.

Hier wir zwei, die gehn selbander,
Sind geprägt von Alexander.
Wir zerfetzt und fast kapores,
Umgeprägt von Ben-Giores,
Sind zu Ehren nun gekommen
Erst durch Dich, den Weisen, Frommen.

Doch sind Kupfer wir, nichts nütze,
Drum wähl' lieber zum Besitze —
Ausser Deiner Frau, der Holden —
Münzen viel, die silbern, golden.
So ein guter preuss'scher Magen
Kann solch' Annexion vertragen.

Geiger, der sich bisher bescheiden im Hintergrunde gehalten, tritt hervor:

Nun genug mit dem Geklapper!
Lasst das ungereimt Geplapper!
Geiger will nun selber grüssen,
Legt die Huld'gung Dir zu Füssen.
Jüd'sche Liebe, Deutsche Treue
Widmet er Dir heut auf's Neue.
Wollen lange noch zu Zweien
Uns der lieben Sonn' erfreuen.

20.

Bedenken. [Einleitungsgedicht zum Gabirol. 1867.]

Was mächtig in der Brust der Sänger fühlt,
Was ihm der Seele tiefsten Grund aufwühlt,
Was ihm die Flammen schürt, die Flammen kühlt,
Das prägt er aus in feurig kühnen Worten.

Noch haften sie untrennbar am Gedanken,
Um den als Zweige sie empor sich ranken,
Entgleiten zögernd des Gemüthes Schranken,
Durchbrechen mühsam, schwer der Lippe Pforten.

Kann ich hinab mich in den Grund versenken,
In einer grossen Menschenseele Denken,
Von ihrem Geistesstrome satt mich tränken,
Dass neu in mir der Dichter auferstehe?

Was lebensvoll an seine Brust geschlagen,
Was liebend er in seinem Geist getragen,
Was halb verhüllt nur seine Worte sagen,
Gelingt's, dass es mein Geistesaug' erspähe?

Ich hab' der Seele muth'gem Kampf gelauscht,
Mich an des Geistes kühnem Schwung berauscht,
Bald hell ertönt mir, tief gedämpft bald rauscht
Sein Kosen wie sein schmerzlich bittres Klagen.

Ich liess von seinem Flug mich gern beschwingen,
Mich fasst sein Schmerz, sein Ahnen, Sehnen, Ringen,
Ich muss ihm nach in deutscher Zunge singen,
Das Werk ist kühn, und dennoch muss ich's wagen.

21.

Am Meeresstrande.
Dank und Bitte.

Norderney, 7. August 1871.

Von Fernen am Bergesgipfel es blinkt,
Des Meeres Thürmung so bläulich winkt.
Ich fühle mich jung, das Herz gesund,
Den Geist noch klar, ungebrochen die Kraft,
Zur Arbeit die Lust, die rüstig schafft,
Und dankend entströmt das Wort dem Mund.

Gesegnet ihr Tage, die hin sind gezogen,
Ihr seid nicht wie eiteler Dunst verflogen;
Nicht schau' ich seufzend zurück: Vergebens
War Streben und Kämpfen, war Sorgen und Ringen, —
Ich blicke auf manches frohe Gelingen,
Ich habe genossen die Fülle des Lebens.

Der Zeiten Strömung ist angeschwollen,
Der Jahre sechszig sind reich ihr entquollen.
Doch steht mir der Frohmuth treulich zur Seite,
Noch winken die Ziele aus bläulicher Ferne,
Den Pfad noch beleuchten der Forschung Sterne,
Noch schauet des Geistes Aug' nach der Weite.

Noch füllet liebendes Sehnen die Brust,
Noch jauchzet die Seel' in Gedankenlust,
Das dankende Wort steigt himmelwärts:
Ich bin, wenn Du rufest, o Vater, bereit,
Doch die Du vergönnst, die Spanne Zeit,
Lass den Geist nicht ermatten, lass frisch mir das Herz!

22.

Norderney, August 1872.

Ist auch günstig nicht das Wetter,
Nicht des Sonntags froh Geschmetter,
Bin ich dennoch guter Dinge.
Lass die Winde mich umspielen,
Mir im Haar, das halbgrau, wühlen,
Fühle jugendfrisch und singe.

Noch ist mir der Geist beschwinget,
Noch das Herz so muthig ringet,
Noch die Thatkraft ungebrochen.
Hier Erholungs-müh-geschäftig,
Und daheim in Arbeit kräftig,
Wo die Geisteshämmer pochen.

Gönne mir so manche Jahrwoch',
Rüst'ger Tage reiche Schaar noch,
Güt'ge Allverwaltung!

Dass, was fleissig treu ich pflege,
Liebendwarm im Herzen hege,
Sich mir darbeut zur Entfaltung.

23.

1. September 1872

Ist seitdem[1]) hingezogen
Ein Dreizehnbund von Jahren.
Sie haben nicht gelogen,
Wenn viel ich auch erfahren.

Manch Gut ward mir entrissen.
So nah dem Lebensabend,
Muss ich's mit Weh vermissen,
Doch bleibt mir Andres labend.

Mir blieb ein schaffend Streben,
Der tiefe Drang nach Wahrheit,
Mir ward ein froh Erheben
Empor zu geist'ger Klarheit.

Ich habe Kraft gefunden
Im ernsten Kampfesringen,
Noch ist sie nicht geschwunden,
Noch nicht erlahmt die Schwingen.

Mir blieb ein hehrer Friede
Im heissen Kampfgewühle,
Noch weckt die Lust zum Liede
Der Frohmuth der Gefühle.

Noch will das Herz erglühen
Für hoher Ziele Ferne,
Die Funken noch entsprühen
Dem lichten Geistessterne.

So mög' von Dir mir werden
In Gnaden, Welterhalter,
So lang' ich weil' auf Erden,
Ein geisteskräftig Alter.

---

[1]) [Mit Beziehung auf die drei Gedichte oben No. 15—17.]

Register.

A.

B.

C.

D.

P.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.

IV

Zusätze und Berichtigungen.

Zu S. 45—48. Ueber die Schäden des damaligen badischen Rabbinatswesen vgl. W. Z. II, 183—192 [von Jakob Auerbach]. Geiger's Aufsatz ist im „Sophronizon" nicht gedruckt; seine Gesinnung gegen Paulus änderte sich bald, s. ob. S. 39.

Zu S. 54, 55. In dem „Volks- und Anzeigeblatt für Mitteldeutschland" ist, wie mir Herr Dr. L. Braunfels mittheilt, kein Aufsatz Geiger's gedruckt.

S. 73, Z. 13 v. o. statt „Stückchen" lies: „Mückchen."
S. 87, Z. 2 v. u. statt „mein" lies: „nun".
S. 93, Z. 16 v. o. statt „schlechten" lies: „schlichten".
S. 97, Z. 5 v. o.: „Herren" zu streichen.
S. 110, Z. 8 v. o.: „Ludwig Bamberger" zu streichen.
S. 115, Z. 5 v. o. statt „1845" lies: „1854".
S. 115, Z. 10 v. o. statt „der" lies: „oder".
S. 161, Z. 3 v. u. statt „nun" lies: „nur".
S. 163, Z. 11 v. o. statt „Radowitz" lies: „Redwitz".
S. 168, Z. 8 v. o. statt „anmessen" lies: „anpassen".
S. 230, Z. 4 v. o. statt „vorigen" lies: „ewigen".
S. 247, Z. 2 v. u. (Anm.) statt „suchet" lies: „siehet".
S. 301, Z. 12 v. u. statt „Anordnung" lies: „Anwendung".
S. 302, Z. 15 v. o. statt „mieh" lies: „mich".
S. 304, Z. 11 v. u. statt „davon" lies, „daran".
S. 304. Z. 5 v. u. statt „Festungen" lies: „Hoffnungen".
S. 306, Z. 2 v. o. nach „ich" einzuschieben „sie".
S. 313, Z. 12 v. u. statt „Abhandlung" lies: „Abrundung".
S. 336, Z. 19 v. o. „er" zu streichen.
S. 336, Z. 23 v. o. statt „wohl" lies: „voll".

Druck von G. Bernstein in Berlin.



י״ב בחוקותי פרק א׳ ה״א: ונתתי גשמיכם בעתם, ברביעיות או אינו אלא בערבי שבתות אמרו וכו׳ ע״כ. כבר הביא הר״ש בפירושו: ל״א רביעיור רביעה ראשונה ושניה ושלישית דתנן בתעניות ע״כ. גם בעל יפה תאר בפי לויקרא רבה פל״ד סי׳ ח׳ (מובאים דבריו בהגהות מהרי״ד לספרא, ואין ס׳ יפ״ת בעת לפני) כ׳: פירוש בכל זמני רביעה ראשונה ושניה כפי הצורך ע״כ, והוא הנכון ובעלי הגמרא תעניות כ״ג א׳ העתיקו בעתם בלילי רביעיות ובלילי שבתות, כאלו רביעיות הם לילות יום רביעי לשבוע, וכל המפרשים נבוכו בזה מאד מה טיבו של ליל יום הרביעי, עד כי אמרו כי שלטה בו אגרת בת מחלת וע״כ נעצרים בני אדם בבתיהם. מחלת לב לנו האמונה הכוזבת הזאת, והספרא לא ידע מאמונת השדים, ורק הדבר נתבלבל בפי׳ המעתיקים ויהי לגפן פוריה ענבי ראש, ויהיו הרביעיות למארת! ולך הקורא שלום וברכה מאת אל דעות!

בענין עגלה ערופה, אף קידוש החדש, אם גם החזיקו בו עוד, עכ"פ ועד ב"ד נתקלקל, עוברי דרך שבתו מפני הסכנה, חשבון העבור נודע להם יותר וסמכו עליו והראייה היתה רק למשענת בצד החשבון עד כי ברבות הזמנים נתבטלה מכל וכל. ההלכות הקדומות שנו עוד בבית המדרש בלשון המקובל בידם, אבל סתום נשכחה מעט מעט מן הלב, גם הלשון נשתנה בפיהם, כמה מלות שגורות בימי קדם נכריות היו להם, ואם החזיקו בהלכות בלשון רבותם המסורה להם, לא הבינוה כל צרכה וע"כ ההלכה בעגלה ערופה אשר מקורה בתוספתא על דבר החלל הנמצא בעליל העיר לא היתה מבוארת להם היטב ובהיותה מעותקת מאיש לאיש ומדור לדור הפכו ענינה בשני התלמודים ותהי להפך מל' ומכונת התוספתא, גם מלת בעליל הישנה אשר החזיקו בה שכחו מובנה ולא השתמשו בה חוץ מן ההלכות אשר אמרו בלשון רבם, ומתוך כך פירשוה שלא כענין. וכענין זה קרה בהרבה מקומות ובפרט תמצא עוד מלה בודדת בענין קידוש החדש וגם היא ברבות השנים שנתה את טעמה. שנינו במשנת ר"ה א' ט': ואם צודה להם וכו' ופרשוה המפרשים מל' ארב, ואינו כן כי אם הוא ענין פחד מפני אימת הדרכים, ונמצאת המלה על כונה זאת כה וכה בתלמוד ירושלמי גם בתרגום השמרוני, וזה הוא כונת דברי הירושלמי ר"ה שם: דיברה התורה בכל לשון (פי' השתמשה במלות שלא כפי ענינם הנהוג כ"א כפי הרגל ל' ארמי) והאיש משתאה לה (ענין שהות והוא ל' ארמי) כל נרב שהוא מחזיק סאתים (גם הוא ל' ארמי במקום חבית) ואם צודה להן לוקחין בידם מקלות (כאשר פרשנו) וכבר בירתי הדבר זה שלשים שנה בספרי על לשון המשנה עוד לעיל דף 56. והנה כמוהו גם מלת עליל.

י' שם פרשה י"ב ה"ט: וכי צריכים לנר והלא כל ארבעים שנה שעשו ישראל במדבר לא צרכו לנר וכו' ע"כ. ובגמרא בבלי הסבו הדבר אל הקב"ה ואמרו (שבת כ"ב ב', ומנחות פ"ו ב'): וכי לאורה הוא (אני) צריך והלא כל ארבעים וכו' לא הלכו אלא לאורו ע"כ, והתיקון הזה אינו אלא קלקול.

יא בהר פרק ז' ה"ב: לא תעבוד בו עבודת עבד, שלא יטול אחריך בלנטיא ולא יטול לפניך כלים במרחץ ע"כ. והר"ש בפירושו הבין מלת בלאנטיא כראוי ופי' אלונטית להסתפג בה ע"כ והוא מל' בלני הוא המרחץ בל' רומי, וכנראה היתה המלה הזאת נכריה באזני המפרשים והפוסקים, וע"כ מחו דברי המכילתא הדומים בפ' משפטים: לא ירחץ לו רגליו ולא ינעול לו מנעליו ולא יטול לו כלים לבית המרחץ וכן הביא רש"י בפי' לבהר ואיננו מת"כ, וגם הרמב"ם החזיק בזה הלשון ה' עבדים פ"א ה"ז ואחריו הסמ"ג לאוין קע"ז, ואם גם הביאו משם ת"כ בודאי לא מצא שם כן כ"א השתמש בל' הרמב"ם מן המכילתא. ובעל הילקוט בהביאו ל' הת"כ ומלת בלנטיה היתה זרה לו כתב: ולא יטיל אחריך בגלקטא, ופי' בצדו: בשוק ואחרים סברו כי הוא מלת לקטיקא היא מטה שנושאין אותה בל' רומי, וכל זה בא להם מחסרון ידיעה בל' העמים והנכון כפי הר"ש.

לקיים בו מצות עיסוק מדידה ע"כ, ובבבלי שם מ"ה א': שאפילו נמצא בעליל לעיר היו מודדין שמצוה לעסוק במדידה (ובסנהדרין י"ד:. שאפי' נמצא בעליל לעיר צריך לעסוק במדידה) ע"כ. והנה רש"י בב' מקומות פי' גם המאמר הזה ע"פ גמרת ר"ה ח"ל בסוטה: בעליל לעיר, במגולה ופשוט שאין עיר קרובה כמו ע"כ, ובסנהדרין מפרש: במפורסם לכל שקרוב הוא לעיר זו מכל עיירות ע"כ. וכל איש אשר עינים לו יראה כמה מן הזרות והדוחק בפירוש הזה כי העיקר חסר מה הוא גלוי ומפורסם ואין רמז פה אל קרבת החלל מעיר אחת יותר מאחרות. והנראה בעיני הוא כי עליל הוא גזור משרש עלל בארמי וענינו בא ונכנס, ועליל הוא כמו מבוא בל' ספרי קדש, וא"כ הפי' בדבר עגלה ערופה הוא, נמצא החלל במבוא העיר עד כי אין ספק כי העיר הזאת היא הקרובה מכל שאר הערים, וע"כ לפי התוספתא אין אין מקום למדידה, ואם אין מדידה אין עריפה ולפי נוסח הגמרות אף בזה מודדין ועורפין כגזרה בלי טעם. אך עסקנו כעת אינו כ"א בדיוק הלשון, ואין ספק כי מובן עליל הוא מבוא, ובכונה זאת השתמש בו גם הכתוב בתהלים, כסף צרוף במבוא לארץ בהכנסו מתוך המחצב אל פני הארץ כי אז ינקוהו מן הסיגים אשר יכסוהו, וכן תרגם עקילס היוני והוא ידע היטב בטיב הלשון (חוץ חסיגע χοςσιο ση γη). נשובה נא אל משנה ר"ה ואל ברייתא שלנו בספרא ונראה לי כי גם פה ענין מלת עליל הוא מבוא כלו' מבוא השמש כשימושו בל' הארמי מעלי שמשא (דניאל ו', ט"ו) והוא גם ענין מלמעלה החרס (שופטים ח', י"ג) והרבה בדברי רבותינו ובל' סורי, וזהו שאמרו נראה בעליל כלו' אם ראו עדים את החדש סמוך לשקיעת החמה ולא היו יכולים להגיע עד מקום ב"ד מבעוד יום ולא היה א"כ ביד הב"ד לקדש החדש בזמני והחדש על כרחו מעובר, וע"כ לדעת ר' יוסי אין מחללין עליו את השבת לבטלה וכי מה לי אם יבואו העדים בלילה אם יבואו למחרתו, יום שלשים עבר והחדש מעובר, וא"כ פירוש דברי ר' יוסי הוא הפך פי' הגמרא אשר חשבה כי ר' יוסי יאסור חלול שבת מפני שאינו צריך וכלא זה הוא ניכר בפומבי וגלוי לכל כי יום שלשים ר"ח, והוא תמוה הלא אין הדבר תלוי בפרסום כ"א בעדות עדים ובחקירתם ובקידוש ב"ד ע"פ עדותם, ואם לא קידשו היום איננו קודש אם גם נראה הירח לכולם, ונהפוך הוא כי ר' יוסי אוסר חילול שבת מפני שאין תועלת בו ואף אם יחללוהו יהיה החדש מעובר. וחכמים סברי כי אעפ"כ מחללין, כי אם נוהגין גם את יום שלשים ואחר קדש בכל זאת מונין ר"ח מיום שלשים ולפיהו מחשבין המועדות ומפני תקנת המועדות מחללין (וכדומה לזה פ"ד מ"ד). וכיוצא בו כונת ברייתא שלנו: נראה בעליל (סמוך לשקיעת החמה ואי אפשר לעדים ללכת עד מקום הועד טרם יחשך היום) או שבאו עדים והעידו לפניהם (כלו' לפני ב"ד) ולא הספיקו (ב"ד) לומר מקודש עד שחשיכה, יכול יהיה מקודש ת"ל וכו'. זהו הנראה לי בהבנת מלת בעליל וההלכות אשר נשתמשו במלה זאת. ודע כי הלכות קידוש החדש ועגלה ערופה נושנות הן מימי קדם וכבר בטלו דיניהם בהשתנות הזמנים, ובפירוש אמרו כן

התרגום הירושלמי הקדום לו (אשר נשאר בידינו בתוך התרגום המיוחס לב"ע עם כמה ערבובי דברים מאוחרים), והבבלי הזה בדעתו לנטוש ולהסיר החסת דברים ואגדות אשר באה אל תוך הירושלמי וללקוט ממנו רק הדבק במלות ובפירוש הפשוט, אך לא אחת ולא שתים כי אם הרבה פעמים סלף את דרכו ואחז בהרחבה ועזב את עיקר התרגום, וכבר הבאתי כמה וכמה ראיה על הנידון הזה ועוד יש להוסיף עליהן, וגם הפסוק אשר עמדנו עליו נספח אל שאר המקומות כי פה בירר מתוך התרגום הירושלמי (הוא יב"ע) מלת חלזון אשר עומדת גם היא במקום דק ונכללה בו על דרך דרשה וחשב אותו לתרגום מלת תבלל, והוא טעות כי תרגומו הקדום מסכים עם דברי הספ״א ותרגם תבכל דמערע חיורתא באוכמא. והנה רש"י ז"ל דבקה נפשו באונקלוס רבר הזה ובתרגומו ובכמה מקומות בקש חשבונות לאחד דבריו ודברי ההלכה המקובלת, וגם פה חשב מחשבות להעלות דבריו מסכימים עם הלכה באמרו: תבכל דבר המבלבל את העין חוט לבן הנמשך מן הלבן וכו׳ ונכנס בשחור ותרגום תבלל חיליז ל׳ חלזון שהוא דומה לתולעת וכן כינוהו חכמי ישראל במומי הבכור חלזון נחש עינב ע"כ. אבל איננו כדבריו כי חכמי ישראל הכניסו חלזון בכלל דק ולא כינו כן תבלל והראב"ד בפירושו לספרא ראה את מומי המתרגם ואמר: ואני תמה על המתרגם תכלול חליז שאינו שוה למדרש חכמים ע"כ. גם הרא"ם בפירושו על רש"י הרגיש בקושי.

ח׳ שם פרק ז׳ ה"א: מנין אף באדם ת"ל בכם (כלו׳ ובארצכם) כדברי בן תבינאי ע"כ. והנה מובא שבת ק"י ב׳, ומדברי רש"י ותוספות שם יצא לנו כי לא גרסו שם ובכם לא תעשו והוא רק הוספה מאוחרת שם ע"ש היטב.

ט׳ שם פרק י׳ ה"א: נראה בעליל או שבאו עדים והעידו לפניהם ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה יכול יהיה מקודש ת"ל אשר תקראו אותם במועדם, אם קריתם אתם מועדיי ואם אינן מועדיי ע"כ. הלשון נראה בעליל נמצא עוד הפעם לענין ראיית החדש משנה ר"ה א׳ ה׳: בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת, ר׳ יוסי אומר אם נראה בעליל אין מחללין עליו את השבת ע"כ. ופירושו שם בירושלמי: מהו בעליל מפורסם כמה דאת אמר כסף צרוף בעליל מזוקק שבעתים ע"כ, וכמוהו בבבלי כ"א ב׳: מאי משמע דהאי עליל לישנא דמיגלי הוא א"ר אבהו אמר קרא אמרות וגו׳ כסף צרוף וגו׳ ע"כ. וראינו מזה כי אם גם היה מוסכם ביניהם לפרש בעליל לשון דבר גלוי ומפורסם, עכ"ז לא היה פירוש המלה מסור בידם בקבלה ולא היתה המלה שגורה בפיהם והיתה מובנת להם רק מתוך קשר הענין, וע"כ בקשו עזר וסעד מן הכתוב ומצאו משען דק וחלש אינו נוח לתמוך עליו, כי המאמר בעליל לארץ תהלים י"ב ז׳ הוא סתום ורבו בו הפירושים כי המלה בודדת. והנה עוד הפעם מצאנוה בברייתא והוא תוספתא סוטה רפ"ט: נמצא (החלל) בעליל העיר לא היו עורפין שמצות עיסוק במדידה ע"כ. ובירושלמי שם פ"ט ה"ב הגירסא: נמצא בעליל לעיר היו עורפין כדי

וגם בפ' מצורע שני במלת זעורי הוא זהוריה, אך בפ' חקת טהו עיניו מראות והעתיק: ותרתי תולעים, קרא שני בשו"א ויוחנן בן דהבאי דרש כאלו נקרא שני בצירי!

ן' שם סוף פרשת נגעים: ולהורות וכו' חנניה בן חכינאי אומר ולמה בא להורות מלמד שאינו רואה את הנגעים עד שיורנו רבו ע"כ. דבריו בודאי נקשרים עם ההלכה כי אין ביד הכהן לטמא או לטהר כ"א על פי אשר יורוהו החכמים לא ישנה את תפקידם והם הגוזרים והוא רק שלוחם המבשר את גזירתם, והלא כן הוא מאמר המשנה נגעים ג' א': אומרים לו (לכהן) אמור טמא והוא אומר טמא, אמור טהור והוא אומר טהור ע"כ. וכמוהו בספרא תזריע פ' נגעים פרק ד' ה"א: חכם שבישראל רואה את הנגעים ואומר לכהן אע"פ. שוטה אמור טמא והוא אומר טמא, אמור טהור והוא אומר טהור ע"כ. וזה הדבר האמור בירושלמי רפ"ו דפסחים: על ג' דברים עלה הלל מבבל וכו' וטיהרו הכהן יכול אם אמר הכהן על טמא טהור יהא טהור ת"ל טהור הוא וטיהרו הכהן, על זה עלה הלל מבבל ע"כ, וכבר הראיתי כי היתה עצת החכמים להסיר הכהן מגדולתו בכל אופן ודחקו הכתובים להגיע אל מטרת חפצם, וגם במשפט הנגעים אשר כל הקורא כפי הכתוב ביד הכהנים וככל אשר יורו כן יעשה, לא הניחוהו החכמים ביד הכהן, כי אם החכמים יחתכו את הדין והכהן יאמר ויעשה על פי מצות החכמים והוא רק כמדבר מתוך גרונם ודחקו החכמים הכתובים מפשוטם ולקחו הרשות מיד הכהן ונתנוה בידי חכמי ישראל והכהן עומד בצדם מצפה למצותם את אשר ישימו החכמים בפיו אותו ידבר. והם הם דברי חנניה בן חכינאי אשר אליהם נשוב: אינו רואה את הנגעים עד שיורנו רבו.

ז' אמור פרק ב' ה"ב וי"ג: גבן שיש לו שני גבינים ואין לו גבינים או אין לו אלא גבין אחד, וזהו גבן האמור בתורה, ר' דוסא אומר כל שגביניו שוכבים וכו', רק זה הדוק, חלזן נחש עיניו (נ"א ענב) מנין ת"ל או דק: תבלל לבן נכנס בשחור ושחור בלבן ע"כ, וממנו יצא לתרגום ירושלמי המיוחס בטעות ליב"ע ויקרא כ"א כ': או דגבינוי שכבן חפיין עינוי או לית שער בגבינוי, או דחלזון בעינוי [או] דמערע חיורתא באוכמא ע"כ, ובנוסח ב' המכונה ירושלמי אינו מבואר כל צרכו בתרגומו: או דגבינוי חפין לעינוי או דלית ליה שער בגבינוי או דגביה או דננים (ראה משנת בכורות ז' ו' וספרא פרק ג' ה"ב עד ז') או יחלוזה בעינוי ע"כ, ולא ידענו אם דעתו לתרגם תבלל בחלזון או נשמט התרגום על תבלל בספרינו, כי אין לנו מן התרגום הירושלמי הזה כ"א שבר כלי, וחלזון הנזכר בתרגומו אולי גם הוא מוסב על דק כדרשת ספרא והשאר חסר. לא כן התרגום הבבלי המיוחס לאונקלוס, הוא מתרגם: או גבן או דוקא או חליז בעינוהי ע"כ. והדבר ברור כי לדעתו חליז או חלזון הוא מה שאמר הכתוב תבלל, והנהו סר מקבלת הספרא והוא תמוה. אך הוא הדבר אשר בירתי כבר, והתרגום הבבלי הזה הוא רק קיצור מתוך

להיות מתלמידיו ללכת בדרכו לבקש שלום ולרדפו, כי מה הוא דרך עבודת ה' החביבה בעיניו, וזה החוב המוטל גם על בני אהרן, והבאים אחרי הלל החזיקו במאמרו ובקשו סעד לדבריו למצוא עזר מן הכתובים כי אהרן היה אוהב ורודף שלום, וימצאו סמך לו כי נאמר עליו אשר במותו בכו כל בית ישראל ולא בני ישראל בלבד כפי הנכתב במשה, והטעימו הדבר בסברה נכונה, והם ידעו את בני אדם כי מיקרו בני מתא לצורבא מרבנן דלא מוכח להו במילי דשמיא, והנה אהרן לא הוכיחם על דרכם כ"א כפר בעדם ולכן היה מרוצה לכולם, לא כן משה, הוא הוכיחם ודבר אתם קשות פעם בפעם, ורק על אזן שומעת ינעמו דברי מוכיח חכם, ורוב אדם יקרא איש חסדו ישנא את המוכיח ויקוץ בתוכחתו, לכן רק הידאים והשלמים בכו במות משה ולא כל בית ישראל, ועוד לא ידעו כי היה אהרן רודף שלום ולא הספיק בידי הדרשנים האחרונים, על כן הרחיבו הגדתם בפרר"א פי"ז וזה אמרם שם: למשה לא גמלו חסד אלא האנשים לבד שנא' וכו' ולאהרן גמלו האנשים והנשים חסד שנא' וכו' למה שהיה אוהב שלום ורודף שלום ועובר במתנה ישראל בכל יום ונותן שלום בין איש לאשתו ובין איש לרעהו, ולפיכך גמלו לו חסד כל ישראל ע"כ. תראה מה שינוי והרחבת האגדה, ועוד יותר הרחיבו דרשתם באדר"נ פי"ב, בללו שם תבואת כל הדורות וכל הדעות, לא הוציאו ישן מפני חדש כי אסף שניהם כאחד, וזה לאות על איחור ספר אדר"נ, ויש להוסיפו על העדים אשר הבאתי בשכבר הימים ולב משכיל יבין משפט המדרשים השנים מעשיהם ותולדותם, איך נסתעפו האגדות דור אחר דור, ומאמר אחד היה לעץ פרי אשר זרעו בו ויעש ענפים ופרי למינהו.

ך' שמיני פרשה ג' הלכה ה': ר' יהודה אומר אף שני קשקשים ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר ושריון קשקשים הוא לבוש ע"כ. נבוכו בו כל המפרשים ונלאו למצוא ראיה וזכר בכתוב למאמר ר' יהודה, וכבר מלתי אמורה זה שלשים שנה כי הברייתא שלפנינו קטועה ויש למלאות החסרון מתוך התוספתא להולין פ"ג שנינו שם: ואלו הן קשקשין שמלובש בהן סנפירין ששט בהן ע"כ, ובגמרא חולין ס"ו כ' אמרו: וממאי דקשקשת לבושא היא דכתיב ושריון קשקשים הוא לבוש ע"כ. והנה גם זאת כונת הברייתא שלנו. ונפלא בעיני כי נעלם מעיני המפרשים.

ה' מצורע פרשה א' ה"ד: יוחנן בן דהבאי אומר ושני תולעת שני שבתולעת ע"כ, וע' מנחות מ"ב ב'. כונת דבריו כי אף הצבע השני היוצא מן התולעת גם הוא כשר להכשר מצורע, ומקור דרשתו הוא כי בבגדי כהונה בס' שמות כתוב תמיד בהפך: תולעת שני, ובפרשת מצורע חמש פעמים באותו פרק: שני תולעת, וכן בפרה אדומה במדבר י"ט ו', והחכם הזה הרגיש בשינוי הלשון, ובודאי יש לו טעם ועיקר בחכמת הלשון תולדותיה וקירותיה בגלגול הזמנים ואף יוחנן בן דהבאי הוציא משינוי הזה דרשתו הנזכרת. ובשינוי הלשון הזה נכשל פעם המתרגם השמרוני, כי הוא תרגם תמיד כראוי

גרעו והוסיפו ודרשו ושינו מכלל וכלל כפי דוחק הענין. והנה הוא הדבר בעצמו אשר דייקו בספרא לאמר כן נגיח כי השם ב"ה נתועד לישראל כי יראו את כבודו ותהיה יראתו על פניהם, אף מעולם לא נתועד להם לדבר לא לעם בכללו ולא לשום אדם חוץ ממשה, הוא המשפט אשר חרצתי מאז כי המדרש והמתרגמים והשמרוני דרך אחד להם אם גם בפנים שונים ישינו את מטרת חפצם.

ואם תוסיף לדקדק היטב בפסוק הנדרש עד כה תמצא כי המאמר השני: ונקדש בכבודי קשה מאד ולא ידענו מי הוא הנקדש בכבוד השם. ועתה שים עיניך עוד הפעם על הנוסח השמרוני ותמצאהו כותב: ונקדשו ל' רבים והם כל ישראל. והוא כפי הנראה והמכוון בדברי הכתוב והוא הנוסח העיקרי, והיה כבד על אזן הסופרים ולא אבו לקרוא ברבים כי כל ישראל יתקדשו בכבוד השם כאלו לכולם תתגלה שכינתו אשר עין בעין יראוה ועל כן עשו הקון לכתוב: ונקדש ל' יחיד, אם גם המאמר סתום, והנה התרגומים וגם היוני תרגמו כאלו כתוב ונקדשתי, והמפרשים יהסוהו אל המשכן, וכל זה איננו כ"א תיקון.

והנני מוסיף לשער אך לא כמחליט, ואומר כי כנראה תיקון סופרים הנזכר כאשר מצאנוהו בהעתקת השבעים לכתוב נודעתי גם ואודע במקום נועדתי ואועד, אם גם לא אבו הסופרים לשלוח יד בפסוקים המובאים עד הנה, התיקון הזה מצא מקומו בפסוקים אחרים, ולבי אומר לי כי מה שמצאנו ביחזקאל כ' ה': ואודע להם בארץ מצרים, ושם ט' נודעתי אליהם לעיניהם להוציאם מארץ מצרים, מן הראוי לכתוב: ואועד, נועדתי, ואולי גם בראש וארא (ו' ג') היה כתוב ושמי ה' לא נ ו ע ד ת י להם, אלא שכינה הכתוב ותקנו הסופרים לכתוב נודעתי וברוך היודע.

ב' צו פרשה י' הלכה י': ונכרתה הנפש וכו' להביא את השותה ע"כ. היא דרשת ריש לקיש חולין ק"כ א', והיה זה לעד מוסיף על הראיות האחרות כי ניתוספו דברים בתוך הספרא בימי רב ותלמידיו.

ג' שמיני פרשת מילואים הלכה ל"ז: אהרן רודף שלום וכו' ומנין שאהרן רודף שלום בישראל שנאמר ויראו כל העדה כי גוע אהרן ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל, ובמשה הוא אומר ויבכו בני ישראל את משה, לא בכו אלא בני ישראל ולא כל בית ישראל, שאהרן לא אמר לאיש ולא לאשה סרחת, אבל משה מפני שהוכיחם נאמר בו ויבכו בני ישראל את משה וכו' ע"כ. ראה נא איך השתלשלו ונתרבו הדרשות במשך הימים, בראשונה אמר הלל (אבות א' י"ג): הוה מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום, לא דרש מתוך הכתובים כ"א הוכיח את הכהנים בני דורו המתגאים והיו לראשי עם המושלים בחזקה יען כי הם בני אהרן המקודשים ולהם לבדם ניתנה הארץ ואמר להם אל תחשבו כי המעלה תלויה ביחוס ואל תפסעו על ראשי עם קדוש בעבור היותכם ממשפחת אהרן, נוח הוא

הקדושה למאוחרת אף במקום אשר לא מצאתי זכר ושאריה לתורת הצדוקים, אך כבר ארכו להם הדברים אשר כתבתי ואניח את היותר למועד האסור.

XIII.

דברים אחדים על ספרא

(הכרמל תרל"ה דף ט')

ואלה הם דברי אברהם האחרונים

אשר כתב בשבוע אחד לפני מיתתו ביום ו' ה' מרחשון תרל"ה

א' ויקרא פרק ב' הלכה ד': ר' אלעזר אומר ונודעתי שמה לבני ישראל תקדש בכבודי, ועתיד אני להתועד (כנ"ל) להן ולהתקדש בהן ואימתי היה זה יום שמיני למלואים שנא' וירא כל העם וירנו ויפלו על פניהם, או אינו אלא לתן להם יעידה לדברות ח"ל ונועדתי לך לך היתה יעידה ולא היתה יעידה לכל ישראל ע"כ, ומוסיף והולך לדרוש ולהוציא גם את הידיעה לזקנים ולבני אהרן אף לאהרן, להבין המאמר הזה על בוריו יש לדעת כי היה קשה לחכמים לשין יעידה בהקב"ה נשמע ממנו כי יתועד עם בני אדם כאשר נועדו איש את רעהו יחדו ויבואו אל מקום אחד המזומן להם ואין זה מדרך הכבוד כלפי מעלה ועל כן שינו ובינו המעתיקים הראשונים, והתרגום היוני המיוחס לשבעים זקנים תרגם בכל מקום נקשרה בו מלה נועד עם השם וכאלו נכתב: ונועדתי ואודע בקמ"ץ וכה עשו שמות כ"ה כ"ב וכ"ט מ"ב ול' ו' ושם ל"ו ובמדבר י"ז י"ט, ועוד לא שקטו ולא נחה רוחם בזה לאמר כי נודע השם אל כל בני ישראל, לא אבו בזה כי אך במשה דבר ואליו נודע. וע"כ שינו גם מלת לכם ותרגמו התחיה כאלו כתוב: לך, וככה עשו בפסוקים המובאים שמות כ"ט מ"ב ובמדבר י"ז י"ט, העתיקו אועד לך במקום אועד לכם, גם השמרוני הלך בקצה דרכם אך לא בכולו, הוא לא שנה מלת נועד אם היא מסבה אל משה וכי גדלה מעלתו בעיניו ולא לזר נחשב לו לאמר כי השם יה' נתועד עמו, אך לא יתכן בעיניו לאמר כן על העם כולו ולכן גם הוא הסיר מלת לכם וכתב במקומה: לך. בכל הפסוקים הנזכרים התקון אשר תקנו השבעים והשמרוני היה קל בעיניהם להפך האותיות או למחוק אות אחד אך מה נעשה בפסוק ונועדתי שמה לבני ישראל שמות כ"ט מ"ג? מאן ימאנ לתרגם משם את בני ישראל ולמחוק את שמם ועל כן בקשו תחבולה אחרת להמלט מן המיצר ותרגמו השבעים כאלו כתוב שם: וצויתי שם את בני ישראל (פי' ביד משה), והשמרוני כתב ונדרשתי במקום ונודעתי. בכה היה לזרא בעיניהם לאמר כי השם יועד לבני ישראל להוריד את כבודו ולהגשימו עד כי

הטמאים החמורים כבר נסתם, וההלכה המאוחרת אומרת לא כן כי כל עצמה של הטומאה הרובצת על האשה אחרי עבור ז' וי"ד איננה טומאה חדשה באה לה מדמים הנובעים עתה ממנה כ"א הם רק רושם מהטומאה החמורה אשר היתה רובצת עליה בתוך ז' וי"ד והטומאה החמורה הלכה ע"י טבילה ואם לא תטבול הטומאה החמורה עליה בכל תקפה, וזה אמרם (שם ד' ב') דם יולדת שלא טבלה בש"א כרוקה וכמימי רגליה (כלו' כטומאה הקלה ההיא אשר עוד תנוח על האשה אחרי עבור ז' וי"ד ותו לא) ובה"א מטמא לח ויבש (כמו בתוך ז' וי"ד כי עוד לא הטהרה מטומאתה החמורה), והמשנה הזאת נשנית גם בעדיות ה' ד' על שם ר' אליעזר מקולי ב"ש וחומרי ב"ה וכן בתוספתא דנדה פ"ה, ובתוס' שם מוסיפין ומובאה הבריתא בגמרא ל"ה ב' א"ל ב"ה לב"ש אי אתם מודים בנדה שלא טבלה וראתה דם שהיא טמאה (שטומאתה הראשונה עוד עליה) א"ל ב"ש לא (לאו משום טומאתה הראשונה מטמאינן לה) אם אמרתם בנדה שאפי' טבלה וראתה טמאה (טומאה חדשה הלה עליה והיא חמורה כמו טומאתה הראשונה אשר הלכה לה אף בלא טבילה), תאמרו ביולדת שאם טבלה וראתה שהיא טהורה (מטומאתה החמורה אשר היתה עליה בתוך ז' וי"ד ובאה עליה עתה רק טומאה קלה) א"ל ב"ה יולדת בזוב תוכיח שאם טבלה וראתה לאחר ימי ספירה טהורה, לא טבלה וראתה טמאה (בטומאת זוב כמלפנים) ,א"ל ב"ש הוא הדין והוא התשובה (גם בזה אין אנו מודים שהוא טמאה מכה אלא טומאתה רק כטומאת יולדת שטבלה וראתה), וכן איתא גם בבריתא אחרת שם: יולדת בזוב שספרה ולא טבלה וראתה הלכו ב"ש לשיטתן וב"ה לשיטתן, והוא הנכון, ומימרת המשנה אשר היא הפך זה ואמרו שם ומודים (אף ב"ש) ביולדת בזוב (שלא טבלה) שהיא מטמאה לח ויבש, בודאי משבשתא היא. והנה מחומרת ב"ש ביסודם להטיל על דמי האשה טומאה קלה גם אחרי עבור ז' וי"ד יצאה להם קולא כי לא בטבילה תליא מלתא כ"א בימים, וגם קולא אחרת יצאה להם מתוך שיטתן והוא בדם טהרה של מצורעת, ב"ש סברי דמי יולדת הם דבר בפ"ע ואינם כשאר דברים היוצאין מן המצורעת אלא הם מטמאין כדמי יולדת בעלמא וא"כ אחרי עבור ז' וי"ד מטמאין הם בטומאה קלה שלהם ולא כשאר דבר לח היוצא מן המצורע הטמא בטומאה חמורה, ולב"ה דמי יולדת אחר ז' וי"ד מים בעלמא הם כשאר דבר לח היוצא מן האשה ואם יוצאין מן המצורעת מטמאין טומאת מצורעת, וזהו אמרם שם במשנת נדה גם במשנת עדיות שם א' משם ר' יהודה דם טהרה של מצורעת ב"ש מטהרים (כלו' מטומאת מצורעת ומטמאים רק כטומאה הקלה של דמי טהר בכל יולדת) ובה"א כרוקה וכמימי רגליה (כשאר דבר לח היוצא מתוך מצורעת.)

זה הדבר אשר אמרתי כי להלכה קדומה יש עוד קשר עם תורת הצדוקים, וההלכה המאוחרת היא נתקה כל מסרותיה והלכה אל בקצה האחרון. וכבר היה בדעתי לדבר עוד על ההפרש הפנימי אשר בין ההלכה

ח) דמי טהר·

כבר רמזתי (לעיל דף 138) כי הצדוקים והכותים והקראים מסכימים כי דמי האשה בתוך ל"ג יום לזכר וס"ו לנקבה אינם דמים טהורים כ"א עוד דין טומאה עליהם אך בצאת הדמים האלה ממעינה מעט מעט תטהר מטומאתה, וטומאת הדמים האלה איננה חמורה כל כך כמו בז' ימים הראשונים לזכר ובי"ד לנקבה, והפרושים קראו לדמים האלה טהורים לגמרי והתירו האשה לבעלה רק בכל קדש לא תגע. ובכל זאת ברור הוא כי הלכה הקדומה עוד חשה יותר לדמים האלה, ואם גם לא תקראם טמאים כטומאתם בתוך הז' וי"ד ללידה עכ"פ ייחסה עוד טומאה קלה לדמים. וכבר אתה רואה אמיתת החלטתי זאת מחוך השם אשר הניחו לדמים האלה אשר נשאר להם אף בימי ההלכה המאוחרת והוא כי קראו להם דם טוהר ולא דם טהרה, ומלת טוהר איננה נמצאת במשנה ותמיד נמצא טהרה, (וטהרו של מזבח במשנת יומא ה' ו' וטהרו של שלחן בבריתא דמנחות צ"ז א' אינו ענין לטומאה וטהרה כלל ויש לו מובן אחר), ולמה שינתה המשנה דבריה ולא אמרה כדרכה דם טהרה, אלא בודאי בראשונה היו קוראים עוד כתורה עם הצדוקים והכותים דמי טהרה במפיק והשם הוא טוהר והיו משתמשים בו על לשון הכתוב, ובימים האחרונים שינו ההברה בכתוב, אך כבר היה הלשון דם טוהר שגור בפי הבריות והניחו הדבר כמו שהיה וסמכו על הפירוש. וזה ההבדל אשר בין ההלכה הקדומה למאוחרת בענין זה, לפי ההלכה הקדומה יש לדמי יולדת אחר ז' וי"ד טומאה קלה והיא כטומאת טמא מת ומטמאה אף לחולין כראשון אבל ההלכה המאוחרת אמרה כי אין לדמי היולדת אחר עבור ז' וי"ד טומאה כלל ורק כרושם הנשאר מטומאה שעברה גזרה התורה שתהא טמאה לקדש כמגע טמא מת, וזהו אמרם נדה י' ו' בראשונה היו אומרים היושבת על דם טוהר היתה מערה מים לפסח (אבל במים עצמם אינה נוגעת) חזרו לומר הרי היא כמגע טמא מת לקדשים כדברי ב"ה (בעלי ההלכה המאוחרת והתירו לה לגעת אף במים עצמם ורק בקדש לא תגע), ב"ש (הם הם בעלי ההלכה הקדומה אשר אמרו עליהם מה שהיו אומרים בראשונה) אומרים אף כטמא מת. וע"כ ב"ש הצריכוה אף בסוף ל"ג וס"ו עוד לטבילה מטומאה קלה ההיא, לא כן ההלכה המאוחרת האומרת אין כאן טומאה ואין כאן טבילה כ"א רושם טומאה חמורה שעברה הוא איסור ליגע בקדש ומכיון שעברו הימים עבר הרושם, והוא אמרם (שם משנה ז') בש"א צריכה טבילה באחרונה ובה"א אינה צריכה טבילה באחרונה. ולפי ההלכה הקדומה הטומאה החמורה אשר היתה על האשה בתוך ז' וי"ד היא הלכה לה אחרי עבור הימים האלה, וגם אם לא טבלה האשה הטמאה כבר הלכה לה רק שהיא עוברת על מצותה לטבול, ואחר ז' וי"ד באה טומאה חדשה עליה והיא טומאה קלה ואפי' כבר טבלה, וגם אם לא טבלה לא תתהפך הטומאה הקלה ההיא לחומרה כי מעיין הדמים

דבריו ולפי דברי הפרושים, וכמו שהם מלעיגים על אמונתם בתה"מ כן דנו גם על התירם נשואת את ליבם, ומשני צדדים עמדו נגד ישו בטענתם לאמר לפי תורתנו אם היבמה תנשא אחרי התארסה לאיש או גם לכמה אחים, בודאי היא אשת האחרון כי היא נשואתו ולאחרים היתה רק ארוסה, ועוד הלא במותה אבד הכל כי איננו מודים בתה"מ, אך לפי דבריכם היבמה היא נשואת כל אחד ואחד והיא אשתו ממש, ואחרי מותה תקום היא ויקומו גם כל האחים, א"כ אשת מי תהיה לעתיד לבוא.

ומה שמחזק עוד את השערתי כי גם הצדוקים הבדילו ביבום בין ארוסות לנשואות הוא כי גם ההלכה הקדומה מבדלת כיוצא בו בענין קרוב והוא במיאון ואמרו ב"ש (מסכת יבמות י"ג א') אין ממאנין אלא ארוסות והקטנה שהשיאוה אמה ואחיה אם נשואה היא אינה יכולה למאן, ורק ב"ה אומרים שממאנים ארוסות ונשואות. ואודי ב"ש לטעמיהו באמרם כי הארוסה אינה נחשבת לאשה לגמרי וב"ה מחשבי לה כמעט לאשתו לגמרי ותנן רפ"ח דכתובות האשה שנפלו לה נכסים וכו' משנתארסה בש"א תמכור (כי אין לבעל זכות בהן) ובה"א לא תמכור (כי רשות הבעל עליהם) ע"כ ונראה כי הספק אשר עודנו בין הפוסקים האחרונים אם יש לארוסה כתובה תלוי במחלוקת אשר בין ההלכה הקדומה לאחרונה כלו' אם נדונת כאשתו לגמרי אם לא, וכסוטה גם ההלכה האחרונה לא הלקה מדכ' תחת אישה ופסקה כי הארוסה אינה שותה (מסכת סוטה רפ"ד) וכן לשאר דברים כמו להאכילה תרומה וכדומה. והנה גם בענין הזה מצאנו קשר בין תורת הצדוקים ובין ההלכה הקדומה.

ד) עין תחת עין.

ידוע כי המוסיף למגלת תענית כתב כי הביתוסים אמרו עין תחת עין ממש, גם הכותים והקראים דנו דין זה, והנה לא יפלא ממנו לאמר כי הכותב הזה, אם גם עדותו נחשדת, סיפר לנו האמת, ובפרט כי גם פה מצאנו כי ההלכה הקדומה גם היא הלכה בדרך הזאת, ור' אליעזר האוחז בעקבותיה אומר בבריתא ומובאה ב"ק פ"ד א' עין תחת עין ממש, ובעלי הגמרא היה זר בעיניהם להודות כי כן דעת ר"א ויחסו לו דעות זרות לו, אבל האמת יורה דרכו כי גם במכילתא מצאנו (משפטים פרשה ח') ר' אליעזר (כן גי' הילקוט הנכונה סוף סי' של"ח, וכספרינו במכילתא בטעות ר' יצחק) אומר עין תחת עין שומע אני בין מתכוין בין שאינו מתכוין אינו משלם אלא ממון וכו' ת"ל כאשר יתן מום באדם עד שיתכוין לעשות בו מום ע"כ, ובלי ספק הגירסא משובשת וצ"ל שומע אני בין מתכוין בין שאינו מתכוין עין תחת עין ממש וכו' והסופרים תקנו וקלקלו בעבור שהוא נגד ההלכה, מ"מ מפרשי המכילתא הבינו הכונה על בוריה ואמרו כי ס"ל לר"א כשאינו מתכוין משלם דמי עין אבל כשמתכוין עין תחת עין ממש ודבריו מסכימים עם דבריו בבריתא דגמרא בבלית.

נבעלה לבעלה כלו' ארוסתו והיא מותרת לאחיו ממש וזקוקה לו והוא יבמה (ולא מצאנו דבר זה מפורש), אך אם נבעלה לבעלה וא"כ היא נשואתו אסורה לאחיו ואז א' מן המשפחה יגאלנה והוא הנקרא גואל ולא יבם. ובאופן הזה חשב להתיר כל הספקות והסתירות אשר בין הכתובים באמרו כי בודאי אשת האח אם היא נשואה ונבעלה לו אסורה לעולם, אולם היא מותרת וזקוקה לו אם היא ארוסתו, ואולי פי' כן גם מעשה דבני יהודה שהיתה תמר רק ארוסת ער, גם אונן שחת ארצה ולא בא אל אשת אחיו, אך אם האשה נבעלה לבעלה ומת בלא בנים ואז היא אסורה לאחיו היבם, אז אחד כמשפחת הגואל ישאנה למען הקים שם המת על נחלתו והוא מעשה רות ובועז. וברור בעיני כי בפירוש היה כתוב בתחלת דבריו מה האיש ואשתו לא נבעלה לו, אחיו והוא היבם ישא את האלמנה מן הארוסין היא יבמתו שנאמר כי ישבו אחים וגו', ואשה יושבת שומרת יבם וכו', המעתיקים והמדפיסים השמיטו ראשית דבריו כי לא ישרו בעיניהם. ומלבד כי החסרון הזה הוא דבר הלמד מסופו עוד יש לי עדים נאמנים עליו. הנה יש בידי ס' הדינים הזה שתי פעמים כתוב יד, האחד הוא מועתק מתוך כ"י לידן (הנכתב במאה הרביעית, ע' רמש"ש בקטלוג דף 165 ודף 198) והאחר הוא כתוב ע"י שמחה יצחק הנודע ג' המח שנת תפל"ה, ושניהם לא די להם להשמיט את אשר השערנו, עד כי חסר שם עוד בראשית הענין המאמר ואשה יושבת וכו' ומתחיל ועל זקני ב"ד וכו' והוא בלי מובן כלל, בודאי הסופרים האלה (או הם בעצמם או הספרים אשר העתיקו מתוכם) כבשו את דבריו ולא אבו לגלותם למען לא יתנו מקום למכשול. והנה בליידן ס' הדינים הזה עוד פעמים בכתובים ומי יתן וישים איש עינו עליו ויגיד לנו בה נמצא שם, ובזכננו זה יכל הטמון יצא לאור אולי נמצא גם ס' המצות אשר לר' בנימין והוא בעצמו רמז עליו כי באר שם יותר. סוף דבר גם ראשוני הקראים גם ראשוני הכותים פה אחד עונים כי מיבמין הארוסות ומוציאין הנשואות, ואולי ר' בנימין הוא היה הראשון אשר עשה פשרה ואמר כי הנשואות אם גם אינן זקוקות ליבם ואין היבם הוא אחי המת ממש רשאי לשאת אותן, מ"מ אחד ממשפחת המת יגאלן, ועמדו האחרונים ואמרו א"כ זו היא מצות יבום הכתובה ואין לאחיו ממש ענין לה אף לא בארוסת המת.

והתורה הזאת אשר לכתות האלה והיתה לאחת בידיהם בלי ספק מאת הצדוקים יצאה, ואם גם לא שמענו עליהם כי הם יוציאו הכתיב דלא תהיה אשת המת החוצה ממשמעו, ובהיפך סיפרו לנו כותבי האון גליון (מתי כ"ב ל"ג וס' מרקוס י"ב י"ח וכו' לוקאס כ' כ"ז וכו') כי שאלו הצדוקים לישו אם יש שבעה אחים ומת הראשון בלי בנים והשני יבם את אשתו ומת גם הוא בלי בנים ויבמה השלישי וכן כולם עד השביעי, ושאלו לעתיד לבוא אם יחיו המתים אשת מי היא? עם כל זה ברור בעיני כי מן הצדוקים יצאה הדת לאסור אשת אח הנשואה לו אף במקום יבום, ושאלתם לישו היתה רק לפי

האדרת אם גם הוא גזר אומר ליבם רק את ארוסות ולא נשואות, נראים מן הדברים. גם בעל טירת כסף המפרש את המבחר אמר כפ' כי תצא סי' קפ"ג וז"ל גם חכמי הקראים מן הקדמונים הורו שהיבום באחים ממש אלא שלדעת ר' בנימין האונדי בארוסת האח הכתוב מדבר וכן היא דעת ר' יוסף הקרקסאני וסיעתם כמובא בגן עדן סדר נשים פ' ל"א ובאדרת פ"ה ע"כ.*) רק הבאים אחריהם סרו מן הדרך הזאת כאשר עשו גם אחרוני הכותים ופירשו אחים אחי משפחה כלו' קרובים ואם כן אין מן הצורך להוציא נשואות ממצות יבום. והפירוש הקדמון הזה להוציא הנשואות ממצות יבום היה כל כך זרא בעיני אחרוני הקראים עד כי החרישו ממנו חשובי המחברים לגמרי, לא זכר הדסי את בנימין ואת יוסף ודעתם וישכחם אהרן בן יוסף בעל המבחר, ורק אהרן בן אליה שם בגן עדן מנוחתם ואליהו בשייצי פרש אדרתו עליהם. ולא זו בלבד עשו אחרוני הקראים, כי גם מחו מתוך ספרי הראשונים הנזכרים בעצם זכר הדין הזה. והנה יש בידינו ס' הדינים לר' בנימין בן משה הנאהוונדי נדפס על שם משאת בנימין ונמצא בסופו (ו' ד') דין יבום וחליצה בקצור נמרץ וז"ל ואשה יושבת שומרות יבם תצעק לב"ד כי יבמה מאן לעשות מצוה זו שנאמר ועלתה יבמתו וגו' ועל זקני ב"ד לקראתו ולשפוט ביניהם שנאמר וקראו לו וגו', ואם לא יחפוץ יבמתו תחלוץ נעלו לעיני ב"ד ותרוק בפניו לעיניהם שנא' וחלצה נעלו וגו'. ואם נבעלה לבעלה ומת בלא בנים אסורה ליבמה לעולם (ופה יש הפסק בדפוס כאלו מתחיל מאמר חדש ובאמת הוא נקשר עם הקודם) א' מן המשפחה יגאלנה להקים שם המת על נחלתו כמו שפתרנו במצות ע"כ.**) ואתה תבין הקורא אם תשים עין לבך על הדברים האלה הראה ותבין כי יש בתהיותם חסרון הניכר, כי המחבר מתחיל משומרת יבם ולא פירש עדיין כלל דין היבום וגם אחרי כן לא מצאנוהו מפורש, אבל מדבריו האחרונים ואם נבעלה לבעלה ומת בלא בנים אסורה ליבמה לעולם, למדנו כי עד הנה דבר מיבמה שלא

---

*) גם בס' הישר הוא ס' העריות לר' ישועה בן יהודה מובאת דעת ר' יוסף בן יעקב הידוע אלקרקסאני בענין זה כנראה מנספחי ליקוטי קדמוניות קף 67 ומתוך קטלוג רמש"ש לכ"י ליידן קף 194.

**) ועתה נדפסו גם ספרי ר' אהרן בן אליהו האחרון, והנה בספרו כתר תורה לא גלה יותר דעת השני החכמים הקדמונים מענין רק אמר (דברים כ"ה ה') ודברי רבותינו בנימין הנהאונדי ור' יוסף הקרקסאני נ"ע ידועים בספר מצות ע"כ. אך בס' מצות שלו הוא גן עדן פי' יותר וכה דבריו בסדר נשים פי"ג ויש ג"כ מחכמי הקראים שמונעים שהיא אשת אח האמתי על פנים אחרים כבנימין הנהאונדי נ"ע שאמר שהיא ארוסות האח האמתי כי לפי דעתו אין אזהרת ערות אשת אחיך רק על הנשואה, ור"י הקרקסאני יר"א אמר היא שמת בעלה עליה בלי ולד כדעת הרבנים ע"כ ועוד פל"א: ור"ב הנהאונדי שאמר כי על המאורשה הכתוב מדבר שלפי דעתו המאורשה לא תכנס באסורי העריות. ודעת ר"י הקרקסאני נ"ע שהלך בדעת הרבנים ע"כ שמענו מדבריו כי ר' יוסף הנזכר לא אחז בשטת בנימין להבדיל בין המאורשה לנשואה ולהסב מצות יבום אל הארושה כי הלך לגמרי בדרך הרבנים. (מגליון המחבר ז"ל).

לפרושים לא נתקה החבל כולו רק עוד דבקה כה וכה בתורת הצדוקים, וההלכה המאוחרת ובראשה ר' עקיבא נתקה מוסרותיה למען היות לא שם ולא שארית לתהלה הצדוקים.

ג) יבום ארוסות.

ידוע הוא כי הכותים לפי דברי התלמוד (ירושלמי יבמות א' ו' וגטין א' ד' ובבלי קרושין ע"ה ב' וע"ו א') חשו להתיר אשת אח במקום יבום ואמרו כי מצות יבום איננה נוהגת בנשואת האח כ"א בארוסתו, מיבמין את הארוסות ומוציאין את הנשואות, ופרשו מאמר הכתוב (דברים כ"ה ה') לא תהיה אשת המת החוצה, ההיצונה כלו' ארוסה לו אבל עוד איננה בפנים ביתו כ"א הוצה לו בבית אביה, וכן תרגם המתרגם הארמי לכותי': בראיתה.*) והכותים האחרונים הלכו בדרך אחרת ופירשו החוצה כמו הפרושים כלו' לחוץ לאיש זר (וכן תרגם אבו סעיד כאשר ראיתיו בכ"י: כ'ארג'א), אך מ"מ לא התירו אשת המת בלי בנים לאחיו כ"א אמרו כי האח דפה איננו אח ממש כ"א בן דודו וקרובו, וכן מצאתי בפי' הכותי אבראהים למשפחת יעקוב על מעשה בני יהודה בראשית ל"ח ה' כתב כי קודם מתן תורה היה האח מותר באשת אחיו המת והוזקק ליבום אם המת לא הניח בנים כמו שהיו מותרות ג"כ שתי אחיות לאיש אחד, ובאה התורה ואסרה אשת האח ועל כן איננו זקוק גם ליבום ואינו רשאי לשאת את יבמתו ב"א בן דודו הוא יגאלנה כאשר מצאנו בבנות צלפחד (והוא מיחד על הענין הזה עוד מאמר בפ"ע במקומו בס' דברים, ואני לא ראיתי פירושו כ"א על ס' בראשית ושמות). גם פיטרמן במסעותיו ח"א דף 279 כ' כי לפי דעת הכותים לא ייבם אחי המת ממש את אשתו כ"א אחד מאוהביו הנאמנים. גם הקראים כך היא דעתם לאמר כי פי' כי ישבו אחים יחדו הם אחי משפחה קרובים ולא אחים ממש, אבל גם בין חכמי הקראים הראשונים היו מי שאמרו כי היבום באשת אח ממש אך בארוסתו ולא בנשואתו, והוא ר' בנימין בן משה הנאהונדי ההי בתחלת המאה השביעית לאלף החמישי, ובפירוש גלה לנו זאת ר' אליה בשייצי באדרתו סדר נשים פ"ה (צ"ג א') והוא חולק על דבריו ופי' אחים אחי משפחה אמר וז"ל מהות הלשון לא יסבול לפרשו על האחים ממש בין שתהיה ארוסתו ונשואתו לפי דעת בעלי הקבלה בין שתהיה ארוסתו לבד לפי דעת ר' בנימין כי הוא לא חשש בארוסה באסור ערוה כי לא גלה ערותה ע"כ ולמטה אמר ולפי הנראה שהאנשים ההם שהורו להיות היבום באחים ממש כגון בעלי הקבלה וכגון ר' יוסף הקרקסאני ור' בנימין האזונדי לא הורו באופן זה מן הכתוב וכו' ע"כ, הנה שמענו כפי' כ בנימין פי' אחים ממש ואמר כי מיבמין ארוסות ולא נשואות וגם לר' יוסף הקרקסאני שמענו כי הוא מפרש אחים ממש, ואף שלא ידענו מדברי

---

*) ובעלי הגמרא אע"פ שלעגו על הדרש הזה נפרט בירושלמי, אחזו גם הם ט לנפשם ואמרו (יומא י"ג ב' ויבמות י"ג ב') החולה לרבות את הארוסה!

האומרים כי עור ועצם נבלה אינו מטמא והוא חשב למצוא סתירה בתוך דבריהם, אך מ"מ נראה כמודה כי בעיבוד יטהר העור והכלי הנעשה ממנו, ושם פ' כ"ד ולאלה הטמאו (שם ב') אמר ונראה שהכתוב מתיר לגעת באלה הזכורים רק צריך שירחץ בשרו במים בערב וכו' ואם היתה הכונה שלא יטמאו באלה היה כתוב ולאלה לא תטמאו, ושם פ' כ"ו (שם שם) אמר טמאים המה לכם אע"פ שאמר ולאלה הטמאו דין הוא להתרחק ממגעם רק באנס והכרח ע"כ, ובמעשה דכלי מדין במדבר ל"א כ' (ל' א') אמר וכל כלי עור כו' שהוא מן ישראל ולא של מדין כי העורות שהן משחיטת עכומ"ז נבלה הן ודעת רבים שהוא משל מדין ע"כ, הביא מתחלה דעת המחמירים כפי פי' ההדסי ואח"כ דעת דניאל בן משה ודעתו על שם רבים, ומפרשו ר' יוסף שלמה בעל ס' טירת כסף לא הבין דבריו וכ' כי העורות וכו' לפי דעת הכמינו (כאלו היא דעת כל הכמי בעלי מקרא) מלאכת הגלדים אינה מטהרת את עורות הנבלות, ודעת רבים וכו' זה לפי דעת ב"ה (כלו' בעלי הקבלה, ואיננו כי היא גם דעת דניאל בן משה גם דעת המחבר ר' אהרן בעצמו ודעת אחרים מחכמי הקראים כאשר נראה עוד) שמלאכת הגלדים יטהרם ע"כ. ור' אליהו בשייצי בספרו אדרת סדר טמאה וטהרה פ"א (דף ע' ד') כ' וז"ל העור מטמא כי הוא חלק מהנבלה, אמנם בעלי הקבלה אמרו שאינו מטמא כי לא יקרא נבלה וא"כ מה צרך למאמרם שמלאכת הגלדים יטהרם (וטעה כטעות בעל המבהר), ודקדקו ההכמים בהתר הקרנים והטלפים ממה שמצאו שפרט הכתוב במת מן האדם אחר שטמאו בכללו בעצמו ובקברו באמרו או במת או בעצם אדם או בקבר, ולפי הנראה אחרי שלא הקפיד הכתוב בביאורם בנבלה שהכתוב הסכים בהתרם. אמנם חלב הנבלה יקרא נבלה, לא לפי דעת בעלי הקבלה שאמרו שבשר הנבלה מטמא אמנם ההלב אינו מטמא ממה שמצאנו כתוב וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלוהו, והחכמים השיבו עליהם ואמרו שאין להם סיוע ממאמר זה כי הלב נבלה עכ"פ מטמא וכו' אמנם טעם מאמר יעשה לכל מלאכה הטעם שהוא מותר להטמא בו כי יש מן הטמאים שלא הרשה הכתוב להטמא בהם ככתוב ובנבלתם לא תגעו ולקצתם בתוב ולאלה הטמאו וכו' וכו' אינו חייב לאו לבד יטמא, אמנם החכמים אמרו שדין הוא להתרחק מהם בכל מה שיוכל שלא נגע בהם לכתחלה כי כתוב קדושים תהיו וכו' ע"כ. וע"ע דברי סהל בן מצליח בנספחי לקוטי קדמוניות לר"ש פינסקר דף 28 המתמרמר על הרבנים וז"ל ואמרו שמותר לקחת את השמן מכלי הגוים הנעשים מעורות הגמלים ע"כ ועוד דברי ר' יעקב בן ראובן מובאים מקוטעים שם דף 83. הנה מצאנו דעות חלוקות בתוך חכמי הקראים, אך כולם מודים ואומרים כי עור הנבלה מטמא והיא תורת הצדוקים והכותים.

היוצא מכל זה כי גם בעור נבלה נחלקו הצדוקים עם הפרושים, הצדוקים היו המחמירים והפרושים הקלו את עולם מעל צוארי האנשים האמללים, והכותים והקראים הלכו בדרך הצדוקים, וההלכה הקדומה אשר

סדר ענין בהמות וחיות טמאות לכך לנו וכו' אנו נזהרים בם כואל תגעו
כסתוב מבשרם לא תאכלו ובנבלתם לא תגעו בין מתים בין שחוטים וכו'
ועורותיהם אסורים לנו בלבישתנו כי הזהירתנו תורתנו בואל תגעו וכו' ע"כ.
ועוד פירש יותר סי' רפ"ז אות ס' וכו' (ק"ח ב' וג') וז"ל מיתת חיה ובהמה
טהורה שמתו בכל מיני מיתות או שנתנבלו בשחיטה הנוגע בם יטמא עד
הערב וכו' בין בשרה בין טלפיה וקרנותיה בין מקצת אבריה ועצמותיה
והיוצא מהנה לעניך וכו' חלבם ושערם ועורם וטלפיהם וקרנותיהם
ועצמותם אסורים למלאכת הטהורים כי אין בהשתנות הטמא
מבריתו שיצא מטמאתו וכו' ואחרי אמרו כי יוצא מן הכלל הזה הדם בלבד
אשר בהשתנותו ונעשה חלב מותר הוא לשתיה, הוסיף לאמר וז"ל דברו
שאמר וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה וגו' הוא למלאכת הטמאי'
עוד הטמא יום היות מהם למשיחה, או בהשתנותו להיות בורית ולכל צרך
טמאי יוסף חבנך בתורת אלהיך. גלה ושפט מזה דניאל בן משה משכילי
נ"ע כי נבלת בהמה טהורה אחר שנעשתה לפעולות אינה מטמאה לאדם
בנגיעתה להורה שנאמר וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה ל"מ וכו' אף במעשה
מדין אמר וכל בגד וכל כ"ע וכל מ"ע וגו' להודיע כי הנעשה במלאכה אינו
מטמא לטהורים בנגיעה, מכלל (פי' אבל) כל בהמות טמאות וחיות ושרצי',
אפי' לפעולות אם יבואו עוד הם מטמאים במגע לטהורים שנאמר טמאים
הם וטמאים יהיו לכם לדורי דורים, כי אפילו אם נעשו למלאכה אסורים הם
בנגיעתן וכו', גם על כן ידענו כי בהמה טהורה שנעשתה למלאכה אינה
אסורה בנגיעה שנאמר וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה וגו'. וכבר
הזכנו בזה אף במעשה כלי מדין מי המודיע כי היו כלי עממים 'בברור
הודעה, ויען כי לא הרמיזה התורה בזו ידענו כי כלי ישראל היו שהיו נושאים
לצורך מאכלם ומשקם ומלחמתם וכו' ע"כ. ראינו מזה כי ר' דניאל בן משה
התיר כל הנעבד מעור וחלב נבלת בהמה טהורה אם גם בעצמם טמאים הם
אבל אסר כל הנעבד מעור בהמה טמאה, וההדסי אסר גם הנעבד מעור
וחלב נבלת טהורה והתירו רק לטמאים ופי' כן גם פסוק וחלב נבלה וגו'
יעשה לכל מלאכה. עוד אמר בקיצור בהרוז מיוסד על שמו אחרי סי' רס"ד
נמלת עמך (קל"ה ג') מבהמות וחיות נבלות וטמאות ושמנה שרצים התירו
עוד אליך כלל בעורותיהן ושערותיהן אף עצמותיהן משתמשין בהם במאכלם
ומשקם ומלבושם בשרך ע"כ. ור' אהרן בן יוסף בעל המבחר הוא מן
המקלים, אמר ויקרא ז' כ"ד (דף י"א ב') וחלב נבלה וחלב טרפה, לא זכרו
שאינו מטמא מפני כי הוא כדמות הנבלה עצמה, אבל התירו למלאכה שהוא
חופה עם עור נבלה וכו' ושם י"א ח' (י"ו א') אמר אי אפשר שלא יטמא
נוגע בשר לבדו או עור או עצם עד שיהיו שלשתם, א"כ האוכל אחד מהם
לא יקרא אוכל נבלה, ומה צרך אמרם (כלו' בעלי הקבלה ובאמת לא אמרו
זה רק על הטמאות שעורותיהן כבשרן, ע' בתחלת המאמר) מלאכת הגלדים
שהם אחר שאין העור לבדו נבלה ע"כ, השיג בזה את בעלי הקבלה

בו והעור אינו נחשב לדבר המקשר חלקי הבשר כי אם להיפך הבשר הנשאר בחלקי העור, אם איננו מגיע לכזית במקום א', גם הוא כעור יחשב. עוד שנינו במשנת זבחים י"ב ד' ונשנית עדיות ב' ב': כל הקדשים שאירע בהן פסול קודם להפשטן אין עורותיהם לכהנים (שעוד לא זכו בהם), לאחר הפשיטן עורותיהם לכהנים (שהעור כבר ביד הכהנים ואין מוציאין אותו מהם), אמר ר' חנינא סגן הכהנים מימי לא ראיתי עור יוצא לבית השרפה (ואפי' אירע פסול בקדשים קודם הפשט העור העור יהא ביד הכהנים ואינו נשרף עם הבשר) אמר ר"ע מדבריו למדנו שהמפשיט את הבכור ונמצא טרפה שיאותו הכהנים בעורו, וחכ"א אין לא ראינו ראיה אלא יוצא לבית השרפה ע"כ. גם פה תמצא כי כל כך עמדו על דבריהם לעשות העור כעץ בעלמא עד כי גם עור בהמה שנתקדשה ואפי' נפסלה העור אינו נפסל לפי דעת ההלכה המאוחרת, וההלכה הקדומה אחזה בדרכה לעבור בין הקצוות.

נשאר לי רק להראותך כי גם הקראים מסכימים עם הצדוקים וחכותים בענין הזה. והנה כל חכמי הקראים עונים ואומרים כי עור הטמאה והנבלה מטמא כבשרה, אך ראיתי כי שתי דעות בתוכם, יש מראשונידהם החמירו ככל דברי הצדוקים והבותים לאמר כי גם עצמות וקרנים וטלפים של נבלה מטמאים וכי העור אסור לעיבוד וכלי הנעשה ממנו גם הוא טמא ומטמא, ויש מן הראשונים ועמהם האחרונים הקלו מעט מעולם ואמרו כי רק עור וחלב נבלה טמא ומטמא לא עצמותיה וקרניה וטלפיה, גם בשר ועור נבלה, אם גם טמאים ומטמאים הם ויש ליזהר שלא ליטמא שלא לצורך, מ"מ אין איסור לגעת ולהיטמא בם גם לא לעבד את העורות ומתוך העיבוד הזה סרה טומאתו והכלים הנעבדים ממנו מותרים לתשמיש, אך זה דוקא בנבלת בהמה טהורה לא כן בטמאה אסור ליגע בה ובעורה וגם כלי הנעשה מעורה טמא ומטמא. כן הבינותי מתוך ספריהם. שמע נא דברי ההדסי באשכל הכפר סי' קפ"א אות כ' וכו' (דף ע"ג ד') צעק שם נגד הרבנים שהם מתפללים וטומאתם עליהם במגע עורות שקצים ורמשים והוסיף לאמר וז"ל טעם משקם כחומץ דבש ושמן הנכנס בכלי עורות גמלים וכו' ומכל עורות שקצים ורמשים לובשים ונוגעים ומשתמשים בהם וכו' חפץ עורות גמלים הנכנס בם השמן ודבש וכל משקים איך עושים, לוקחים עור הנפשט בעינו מן הגמלים ונורדים וכו' ומשתמשין בו לאכול מתוכו שמן וכל משקן ע"כ. ופה לא דבר כ"א על עור בהמה טמאה וכלים הנעשים ממנו, אבל כלב אפנדפולו הכולל את ענין דבריו בקיצור בספרו נחל אשכול אמר ואסור הנאדות הנעשות מן עורות הנבלות. גם ההדסי בעצמו פי' יותר בסי' רל"ה אות ע' וכו' (פ"ט ד') וז"ל עורות הבהמות והחיות הטהורות וקרניהם וצפרניהם ועצמותיהם וכל היוצא מגופם אם נתנבלו במיתה ובשחיטה שלא כתורה או שמתו מן החיות בהתטרפם, מטמאים במגע וכו' כי הם כבשר גופם ומטמאים וטמאים לעולם ככתוב לא תאכלו כל נבלה וגו' וכתוב כל הנוגע בנבלתה יטמא עד הערב וכתוב וכל אשר יגע בו הטמא יטמא טמאת עולמך

נבלה הם טהורים וראויים לכל מלאכה, אך הזהיר ואמר אם גם מותרים הם לך לתשמיש אל תעשה כזאת בפני הכותים הנוהגים בו איסור פן תבזה בעיניהם כמאמרם במס' כותים על הפסוק ההוא ועל הענין ההוא בעצמו לא תעשה עם אחר קרוש למעלה ממך וכמאמר הספרי על פסוק ב' לעיל ד"א לא תנהם לעם אחר להיות קדוש כלומר להיות קדוש בעינו יותר ממך, ורב הסדא אשר ידעהו כבר ליודע בטיב מנהגי הכותים (עי' למעלה סי' א') הוא ידע גם כן לפרש המאמר דברים המותרים ואחרים וכו' בכותאי (פסחים נ"א א') והגמרא שם לא הבינה דבריו כראוי. בין תבין את אשר לפניך ותראה כי נקשר הכל זה בזה ותאורנה עיניך.

עוד יש לי דבר אליך על אודות המתרגמים הכותים, והוא כי גם אבו סעיד הכותי המתרגם לל' ערבי והוא חי אחרי רס"ג גם הוא מחזיק בתורת אבותיו, אם גם כפעם בפעם אלצתהו תשוקתו לתרגם „דברים ככתבם" ללכת בעקבות רס"ג והיא הניעתהו לסור מקבלת אבותיו בתרגומו, והנה תמצאני גם אותו מתרגם והאכל מנבלתה (ויקרא י"א מ') ואלמנט"ף אתיר גבאלהא וכן אשר תאכל נבלה (שם י"ז ט"ו) אלמנטפה אחר נבילה, לא כן שם כ"ב ח' ודברים כ"ד י"א תרגם כמשמעו בל' אבילה ונראה שסמך על הכתובים הקודמים. והנה פי' מלת נט"ף (בנקודה על הטית כאשר ראית בכ"י אבו סעיד הנמצא בברלין, לא בלי נקודה כבנדפס) הוא כמלת גרף בארמי כלו' נקות מן החלאה והזבל והוא עיבוד עור בהמה, והוסיף עוד אחיר פי' חלק ורשם, והוא מסכים עם התרגום הארמי אשר לבני דתו. וכבר רמזתי למעלה כי עוד במקום אחר שינו המתרגמים את טעמם בהעתקת ל' אבילה והוא ויקרא י"ד כ"ז והאכל בבית (הנגע וטמא לחלוטין) יכבס את בגדיו, וגם תורת הפרושים הוציאה פה לשון אכילה ממשמעה כי היה קשה לה למה הוצרך הכתוב לאסור האכילה והוא ק"ו משכיבה ופירשו בספרא שם ובנגעים י"ג ט' ועוד כי ענינו לא אוכל ממש כ"א שוהה בו כדי אכילת פרס, והכותים אחזו בדרכם ותרגמו גם פה דגרף, ואלמנט"ף כלו' המעבד עורות בבית. וכל דבריהם הולכים אל מקום אחד ובא זה ולימד על זה.

גם כענין הזה דטומאת עור תמצא בעלי ההלכה המאוחרת משתדלים בכל עוז נגד תורת הצדוקים והכותים לעקור את בנינם מכל וכל, ואם ההלכה הקדומה הלכה עוד בדרך הממוצעת, בעלי ההלכה המאוחרת הרחיקו עד הקצה האחרון. שנינו במשנת חולין ט' ד': היו ע"ז (כלו' על עור נבלה) כשני חצאי זיתים (בשר) מטמא במשא (שהרי נשא כזית שלם מבשר נבלה) ולא במגע (שהרי במקום הנגיעה אין כזית בשר שלם) דברי ר' ישמעאל (המחזיק עוד בהלכה הקדומה), ר' עקיבא אומר לא במגע ולא במשא, ומודה ר"ע בשני חצאי זיתים שתחבן בקיסם והסיטן שהוא טמא, ומפני מה ר"ע מטהר בעור, מפני שהעור מבטלן ע"כ. ראה עד היכן הגיעה השתדלות ר"ע למחות את שם ותורת הצדוקים עד כי גזר אמר כי לא די שהעור בעצמו אינו טמא ומטמא אלא שמבטל גם טומאת הבשר המעורה

גם חלבה גם עורה ועצמותיה. ואל תתמה על הפי' הזה אשר לכותים להוציא מלת נבלה ממשמעה ולהחזיקה למסוכנת, והלא גם בעלי התלמוד תמצאם נושאים ונותנים בדבר באותו הפסוק בעצמו כמוהם, אמרו בחולין (ל"ז ח' וכ') ודלמא היינו נבלה היינו מסוכנת וכו' ודלמא לעולם אימא לך היינו נבלה היינו מסוכנת וכו' ודלמא היינו טרפה היינו מסוכנת וכו' ודלמא היינו נבלה היינו טרפה היינו מסוכנת וכו' ואי ס"ד טרפה היינו מסוכנת וכו' מכלל דטרפה לאו היינו מסוכנת מתקיף לה מר בר רב אשי ודלמא לעולם אימא לך היינו טרפה היינו מסוכנת וכו' ואם גם דחו הפי' בפסוק הזה קבלוהו (שם ומ"ד ב') בפסיק אחר דיחזקאל ד' י"ד ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי ופירשו שלא אכלתי בשר כוסכוס מעולם!

ומעתה תבין גם מאמר ר' יהודה בספרי על האי פסוק דלא תאכלו כל נבלה ר' יהודה אומר דברים ככתבם דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי לנהוג היתר בפניהם, כי עם קדוש אתה לה' אלהיך קדש עצמך במותר לך, וכן מובא גם בילקוט משם הספרי, והגמרא הבינה דברי ר' יהודה באמרו דברים ככתבן כאלו הוא חולק על מאמר הקודם שמוכרין אף לגר ונותנין אף לנכרי והוא אומר דוקא לגר בנתינה ולנכרי במכירה ובהיפך לא, והוסיפה כן בפי' בדבריו ושמו את המאמר כי אין חלוק בזה בין גר לגוי הנשנה בספרי בסתם בפי ר"מ אשר שמו לא נזכר בספרי. ובאמת אם פי' דברי ר"י הוא כפי דעת הגמרא הוא תמוה מאד, כי מעולם לא סתרו דרשה ליתן את האסור בזה גם לזה לרבות או למעט, מעולם לא סתרוה בההלטה זאת לעמוד על צמצום לשון הכתוב ושלא לזוז ממנו, רק פעם אחת מצאתי עוד ראב"י אומר דברים ככתבם על פ' ופרשו השמלה (דברים כ"ב י"ז [ושם בספרי וירושלמי סוטה ד' ד' ובבלי שם מ"ז א') והוא חולק על דברי ר' ישמעאל המפרש יחוורו הדברים כשמלה המוציא הכתוב ממשמעותו לגמרי והוא הולק עליו לאמר כי איננו נכון להוציא הדברים ממשמעם כ"א יפורשו ככתבם, אך פה מה יציאה ממשמע הוא ליתן את המכירה גם לגר והנתינה גם לנכרי? ואם תתקור יותר עוד יפלא בעיניך מה ענין המאמר הבא תכוף לו דברים המותרים ואחרים וכו' מה ענין לו לדברי ר"י הקודמים ואם תמצא לומר שאין אלו דברי ר"י והוא מאמר בפ"ע, גם בזה לא תרויח דעתך ועוד יקשה לך מה ענינו לכאן? ומפרש הספרי הרגיש בזאת הזאת והלך לדרכו למהוק ולשנות במקום אשר קצרה יד שכלו להבין ואמר כי המאמר דברים המותרים וכו' מקומו אחרי המאמר כי עם קדוש וגו' קדש עצמך במותר לך והוא רק דרשה על דברי הכתוב המאוחרים, אך גם הילקוט מסכים לגירסת ספרינו. ואתה הקורא הנבון אם הלכת אתי עד הנה בשום שכל וקראת את דברי הבריתא דמס' כותים גם שמעת את פי' הכותים על פסוק לא תאכלו כל נבלה תדע ותבין את כונת ר' יהודה והיא לדהות פי' הכותים המוציאים ל' אכילה ממשמעו ודרשו בו הפשט עור נבלה, אמר הוא דברים ככתבם רק אכילת בשר הנבלה היא אסורה ועור ועצמות

עורות נבלה לינע בהם גם על והירותם מלכתוב ספריהם על עורות אלה. וזה הדבר אשר דקדק לאמר הרבה בכתביהם כי ספרי תורותיהם נכתבו על עורות שלמים או על עור קרבן פסח, ע' כרמי שמרון דף 55 וע' ספר הנדפס מחדש ונקרא שמו עליו: Deutsche Vierteljahrsschrift für englisch theolog. Forschung ונדפסה שם אגרת כותים מונחת בבית האוצר אשר לבריטיש מודיאום ואומרים שם דף 98: ונמצא עמנו ספר תורה תמימה משתמרה מן ימי משכן הקדש מכתבה בעורות מן זבח השלמים וכו'.

ואחרי הדברים והאמת האלה יובנו לך תרגומי הכותים בכמה מקומות והם נראים כמתמיהים. והנה המתרגם הארמי לכותים תרגם בכל מקום שנמצאה בתורה מלת אכילה גם הוא בל' אכל (חוץ ממקום א' וידובר בו עוד), אך בכל מקום אשר ידבר הכתוב על אכילת נבלה שינה את טעמו ותרגם והאכל מנבלתם (ויקרא י"א מ') ודגרף, וכל נפש אשר תאכל נבלה (שם י"ז ט"ו) דתגרף, נבלה וטרפה לא יאכלו (כפי נוסח הכותים בל' רבים שם כ"כ ח') יגרפון, ועוד שינה את לשונו בדברים י"ד כ"א על מאמר הכתוב לא תאכלו נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, תרגם הוא לא תשלעון ואשלעה. ומפרשי התרגום בלי דעת אמרו כי גרף ואשלע בל' הכותים כמו אכל בעברי, והיא סברא מבטנם הולידוה כי לא נמצא בשום מקום הן בל' הכותים הן בלשונות הקרובות לה בסורי ובערבי ענין מלת גרף ואשלע דומה לענין אכל. וכל זה בא למפרשים האלה מבלתי העמיקם לרדת אל כונת המתרגם, כי המתרגם הזה הלך לדרכו ובהזהרו מאד מכל טומאה היה קשה לו להבין הכתובים כמשמעם, כי היאך יעלה על דעת התורה לאסור אכילת נבלה והלא גם מגעה אסור ומטמא, והיאך תתיר לתתה לגר לאכילה, ע"כ סר מדרך הפשט ופי' אכילה פה להפשט ועיבוד עורה והוא ל' גרף בעברי וארמי כלו' לנקות דבר המלוכלך, והוא גם הוא ל' אשלע והחליף הי"ת בעי"ן כדרכו לרוב והוא ל' שלח תרגום הפשיט שלחא וא"כ אסרה התורה להפשיט עור נבלה ולנקותו ולהשתמש בו למלאכה, ורק לגריב התירה; התורה להשתמש בעור, נבלות כי הם אינם טהרים כ"כ על טומאה כי לא נולדו מזרע קדש. ואם תשאלני ואיך יפרשן הכתוב וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלוהו (ויקרא ז' כ"ד), נמצא כי חלב נבלה אינו מטמא וראוי הוא לעיבוד וכ"ש העור, גם אני אומר לך כי גם פה שינה המתרגם את טעמו ותרגם נבלה ליחה, וגם פה נאלו מפרשיו לאמר כי ליחה הוא מהה כלו' לא חיה וטעות הוא בידם, ליחה הוא במקום ליעה כמנהגו להמיר אותיות הגרון והוא תרגם לאה ויגע בעברי במלת לעה וכן תרגם נבל תבול (שמות י"ח, י"ח) מלעה תלעי (וכמוהו אונקלס מלאה תלאי באל"ף), א"כ כונת ליחה העומדת במקום ליעה היא בהמה עיפה קרובה למיתה היא המסוכנת ואסרה התורה לפי דעת ופי' הכותים לאכלה ולאכול חלבה, אך אינה אסורה משום טומאה וא"כ חלבה מותר לכל מלאכה, לא כן בהמה שמתה בלי שחיטה טמאה היא גם בשרה

יתגאו עליהם הכותים לאמר אנחנו קדושים מכם והלא ידעו כי ישראל מוזהרי' על נבלות ונזהרים מהן כמוהם? ע"כ אני אומר לך כך היא. הצעת הדברים. רישא דבריתא אינה מדברת מדברים הראוים לאכילה כ"א מדברים הראוים למלאכה ותשמיש ומותרים לישראל מפני שאין תורת טומאה עליהם ולכותים אסורים גם בנגיעה וכ"ש למלאכה כי טמאים הם ומטמאים והביא למשל נבלות וטרפות כלו' עורותיהן ועצמותיהן וכדומה, ורק סיפא דבריתא מדברת על דברים הראוים לאכילה וגם מותרים הם לאכילה לפי תורת הפרושים ואסורים לכותים כמו כוסכוס ושליל וכפי' הוסיף עליהם אע"פ שישראל אוכלין כוסכוס ושליל כי רישא רק לענין טומאה ומלאכה נשנית וסיפא לענין אכילה, וכל הדברים האלה לא ימכור ישראל לכותי לא עור נבלה וטריפה למלאכה ולא מסוכנת ושליל לאכילה אם גם מותר לישראל, וגם לקנות מהם אסור כדי שלא יתגאו עליך, וזה נכון וברור. ועתה לכה נא אתי אל מקום אחר ותראה כי לאו מכללא איתמר אלא בפירוש איתמר, אמרו במדרש אסתר והשתיה כדת אין אונס כדת כל אומה ואומה כאילין כותאי דלא שאתן חמרא דזיקין אייתי להון חמרא דקולידה ופי' בעל מ"כ אינם שותים יין המונח ומשתמר בזיקים בנדה (נ"ל בנאדות) והביא להם יין המונח ומשתמר בקוליה מין כלי לשון קולתא בדברי רז"ל והם כדים של חרס ע"כ. אך עוד לא ידענו מה הדת הזאת לכותים שלא לשתות יין מתוך נאדות של עור כ"א מתוך כדים של חרס? ולפי דרכנו נלך בטח כי הנאדות הם מעור בהמה טמאה ועכ"פ מעור נבלה וטמאים הם ומטמאים גם היין אשר בתוכם ולא כן כדים של חרס. ושאל נא את פי הנוסעים והם מסיחים לפי תומם ככל הדברים האלה גם על הכותים אשר בזמננו. ספר לנו החכם פיטרמן (Petermann) במסעותיו חלק א' דף 246 והבאים וז"ל מועתק: אם יעלו אל הר גריזים להקריב קרבן פסחם אז ינעלו מנעלים אשר עורם הוא עור כבשים הנשחטים על יד כותים. גם ספריהם אם הם נכרכים בעור, העור הזה דוקא עור כבש או עז או שאר בהמה טהורה הנשחטה ע"י כותי ואיסור חמור הוא בעיניהם להשתמש בעור אחר. גם בזמנים הקדומים והיו ספריהם נכתבים על קלף, גם הקלף הזה היה נעבד מעור בהמה הנשחטה ע"י כותי. וכל כך הוא חמור בעיניהם עד כי לא ידרכו על עורות שטוחות, ובעריהם אשר שוכנים שם בין הישמעאלים ראיתי הרבה עורות פרושות על השוקים והרחובות, אך הכותים נזהרים הם מאד מהציג כף רגלם עליהם ויפנו לדרך אחרת אם גם ארוכה היא רק למען לא יגעו בעורות ההם. בפרט בשבתם ובמועדיהם נזהרו מזה שלא ליגע בעורות למען יהיו טהורים מכל וכל. איש מחבירינו הולך אתנו בשירא גם הוא עלה אל הר גריזים להיות בקהלם בהקריבם את קרבן פסחם ויהי כי ראה את כהנם עמרם וישאל האיש לכהן לשלום ויפרוש את כפו אליו והכהן משך את ידו ויבקש מאת האיש כי יסיר מידו את נעלו הנקרא גאנ"ט טרם נגעו בו. הן אלה קצות דבריו אשר אין לפקפק בהם ושמעת מסיח לפי תומו על טומאת

והצדוקים וריב"ז לא נחלקו פה אל פה במושב אחד כי אם הצדוקים מרננים על הפרושים על קולותיהם ועל חומרותיהם שלא כרת וריב"ז לגלג על הצדוקים בבית מדרשו ולשון המשנה תעיד ע"ז, לא אמרה אמרו צדוקים לריב"ז וכו' ולא אמר להם ריב"ז וכו' כי אם אומרים צדוקים וחו לו וכן אמר ריב"ז בלי להם. וסיפא דמשנה המשא ומתן דאמרו לו ואמר להם נוספת היא ממאסף מאוחר אשר הוסיף על המשנה הראשונה ונתן הטעם לפי דעת הפרושים, אך עוות עלינו את הדרך בשומו המענה בפי הצדוקים והם לא אמרו כי עצמות אדם טמאים ומטמאים כדי שלא יולזלו בהם כ"א בעבור שהם חלק מגופו המת ומטמאים כבשרו כמו כל חלק נבלת בהמה עורה ועצמותיה שמטמאין אף הן כבשרה. ומעתה נבין היטב שאלת הביתוסי לר"י בן הגרסי לפי דבריכם שאתם מטהרים עור בהמה טמאה למה אין כותבין דבר קדש עליו והשיבו ר"י לא משום טומאה אנו גוזרים כ"א שתהא הכתיבה על עור המותר בפינו, וע"ז השיב הביתוסי על נכון א"כ למה כותבין אתם על עור נבלות וטרפות וגם הן בשרן אסור בפיך, ולא היה זה דבר היתול מאת הביתוסי כ"א רב את ריבו עם בעל מחלוקתו לאמר לפי דברינו עור בהמה טמאה ועור נבלת בהמה טהורה מטמא ואסור לכתוב על שניהם אך לדבריכם שניהם טהורים אם כן למה חילקתם דבריכם ואסרתם לכתוב על האחד והתרתם לכתוב על השני.

ואם תאמר מי הגיד לך נכל החזון וככל הדברים האלה ומי הוא הנותן לך כח לשבש את המשנה בסיפה? גם אני אשיבך מתורת הכותים והקראים לסרתי והיא תעיד על תורת הצדוקים. שנינו במס' כותים סוף פ"א: אלו דברים שאין מוכרין להם (כלומר לכותים) אין מוכרין להם לא נבלות ולא טרפות וכו' לא נוסבים (פי' מסוכנת) ולא שליל אע"פ שישראל אוכלין כוסכום ושליל אין מוכרי להם מפני ממכר טעות וכשם שאין מוכרין להם כך אין לוקחין מהם שנאמר (דברים י"ד כ"א) כי עם קדוש אתה לה' אלהיך כשאתה קדוש לא תעשה עם אחר קדוש למעלה ממך ע"כ. והנה סוף הבריתא מובן היטב שאין מוכרין ישראל לכותים דבר המותר לישראל לאכילה כגון מסוכנת שנשחטה וולד הנמצא במעי בהמה שחוטה ומותר לישראל בלי שחיטה, והכותים נוהגים בו איסור ונזהרים ישראל שלא להביא הכותים במרמה ליד מכשול בעיניהם, והוא דרך צדקה ויושר ולא תאמר מה לנו ולחומרותיהם, אלא הנח להם ואל תלך בערמה ובגניבת דעת אתם ולא תחשוב כי לא תעשה עול יען הדבר מותר לך, גם לא תקנה מהם הדברים האלה אם גם מותרים לך ותחשוב מה לי אם המוכר ישראל אם הוא כותי, אל תעשה כן שלא תהיה לבוז בעיניהם וישימוך לסקל באיסורים ויהיו בעיניהם קדושים ממכם. אך ראש הבריתא הוא תמוה כי איך יעלה על הדעת למכור לכותים הזהירים מאד בנבלות וטרפות כמו ישראל דברים האסורים האלה במקום שחוטות, האם זה רק לממכר טעות יחשב והלא תועבה הוא והסתה לחטא? גם סוף דברי הבריתא אינם ענין לכאן וכי יעלה על הדעת ליקח מהם נבלות וטרפות הכי יאכלון ישראל והיאך

יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלוהו א״כ רק איסור אכילה יש בחלב ולא איסור נגיעה, ואמרו עליו בספרא ומובאה הבריתא זבחים ע׳ א׳: בנבלת בהמה טהורה הכתוב מדבר יכול בנבלת בהמה טמאה במשמע וכו׳ וההלכה כי חלב נבלת בהמה טהורה אינו מטמא וחלב נבלה בהמה טמאה מטמא כבשרה אם גם עורה ועצמותיה אינם מטמאים. ועד הנה לא שמענו כי נחלקו הצדוקים בדבר, ולהפך נראה בהשקפה ראשונה כי גם הם מודים בדבר. שנינו במשנת ידים ד׳ ו׳: אומרים הצדוקים קובלין אנו עליכם פרושים שאתם אומרים כתבי הקדש מטמאין את הידים ספרי המירם אינן מטמאין את הידים, א״ר יוחנן בן זכאי וכי אין לנו על הפרושים אלא זו בלבד, הרי הם אומרים עצמות חמור טהורים ועצמות יוחנן כהן גדול טמאים, אמרו לו לפי חבתן היא טומאתן שלא יעשה אדם עצמות אביו ואמו תרוודות, אמר להם אף כתבי קדש לפי חבתן היא טומאתן, ספרי המירם שאין חביבין אין מטמאין את הידים ע״כ. והנה מהאי דאמרו לו נראה בפירוש כי גם הצדוקים מודים שעצמות חמור טהורים ורק עצמות אדם טמאים ונתנו הטעם כי עצמות בהמה טמאה מפני שאינם חביבין אינם נחשבים לכלום ואין מטמאין. עוד מצאנו לפי ההלכה הבדל בין עור בהמה טמאה לעור נבלת טהורה והוא כי כותבין ס״ת תפלין ומזוזה על עור נבלות וטרפות ולא על עור בהמה טמאה ואמרו בירושלמי דמגלה א׳ ט׳ מ״ט למען תהיה תורת ה׳ בפיך (שמות י״ג ט׳) ממה שאתה נוהן בפיך מינא דאת נותן בפיך, ויותר מפורש בבלי שבת ק״ח א׳ (וממנו במס׳ סופרים בתחלתו): ת״ר כותבין תפלין ע״ג עור בהמה טהורה וע״ג עור חיה טהורה וע״ג עור נבלות וטרפות שלהן וכו׳ אבל אין כותבין ע״ג עור בהמה טמאה ולא ע״ג עור חיה טמאה וכו׳ וזו שאילה שאל ביתוסי אחד את ר׳ יהושע בן הגרסי מניין שאין כותבין תפלין על עור בהמה טמאה דכתיב למען תהיה תורת ה׳ בפיך מדבר המותר בפיך אלא מעתה ע״ג עור נבלות וטרפות אל יכתבו וכו׳ ע״ש. והיה נראה בעינינו כי הביתוסי רק כמלעיג על דברי חכמים האוסרים לכתוב תפלין (וכן ס״ת) על עור בהמה טמאה, והוא לא הודה באיסור הזה.

אך כל מעיינת שפיר תראה כי יש בדבר הזה מחלקת ישנה הפורצת והולכת. והנה המאמר במשנת ידים מופרך מתוכו ודברי ריב״ז קשים להולמם אם באמת גם הצדוקים מודים כי עצמות חמור טהורים, מה זה שאמר וכי אין לנו על הפרושים אלא זו בלבד הלא אין אלה דברי הפרושים לבדם והיה לו לומר: קובלין אנו עליכם צדוקים שאתם אומרים וכו׳ או לפי דבריכם הלא עצמות חמור וכו׳ ואיך ייחס ההלכה לפרושים. אלא בודאי באמת גם ההלכה הזאת אינה רק מתורת פרושים והצדוקים חולקים בה ואומרים כי עור עצמות חמור וכל בהמה טמאה וגם עור ועצמות נבלת בהמה טהורה טמאים ומטמאים כבשרם, ולפי ההלכה הזאת גם ספרי המירם מטמאין את הידים על כי הם כתובים על עור בהמה טמאה ועכ״פ על עור נבלה, ולהיפך כתבי קדש אין מטמאין את הידים כי הם נכתבים על עור בהמה טהורה שחוטה.

וב"ה די להם בערוב א' לכולן. ולענין ערובי תבשילין מצריכין ב"ש שני תבשילין (שבת ביצה ב' א') או כמאמר חנניה על שמם המבואר יותר אין אופין אא"כ ערב בפת ואין מבשלין אא"כ ערב בתבשיל ואין טומנין אא"כ היו חמין טמונין מעי"ט*) (בבלי שם י"ז ב' וכ"ב א'), ור' אליעזר הולך בעקבותם לאמר אין אופין אלא על האפוי ואין מבשלין אלא על המבושל (שם ט"ז ב' וירושלמי ג' א' ועי' תוס' ע"ז ל"ז ב' ד"ה והשלקות), ולעומתם ב"ה אומרים כי די בתבשיל א' וכמאמר חנניה בשמם מערב בתבשיל אחד ועושה בו כל צרכו ור' יהושע מחזיק בדבריהם לאמר אופין ומבשלין על המבושל. הראיתך כי בעלי ההלכה הקדומה עוד רפתה בידם התקנה והזהירו עוד לעשותה באופן מעולה יותר עד כי יהיה נראה הערוב שלם, וההלכה המאוחרת לא חשה לכך ועמדה נגד הצדוקים בחזקה להתיר את הכל ודי לה ברישום בעלמא, עד כי האחרונים לא נמנעו מלאמר הלכה כדברי המיקל בערובין, והכל בדי לעשות סומכי לדבר נגד הצדוקים.

ב) עור ועצמות נבלה.

ידוע כי לפי ההלכה עור ועצמות נבלה אינם כבשר הנבלה לענין טומאה ואינם מטמאים הנוגע בהם והנושא אותם, וגם בבהמה טמאה אין עורה ועצמותיה מטמאין, רק מעט יוצאין מן הכלל שעורותיהן כבשרן ועור ועצמות אדם מטמאין, ובבהמות טמאות שעורותיהן כבשרן ומטמאין זהו דוקא קודם שעיבדן אבל אם עיבדן טהורין הם. שנינו במשנת חולין ריש פ"ט: העור והרוטב והקיפה והאלל והעצמות והגידין והקרנים והטלפי' מצטרפין לטמא טמאת אוכלין אבל לא לטמא טומאת נבלות וכו' אלו שעורותיהן כבשרן עור האדם ועור החזיר של ישוב וכו' וכולן שעיבדן או שהלך בהן כדי עבודה טהורין חוץ מעור האדם, ובבריתא דחולין ע"ז ב' תניא (הנוגע) בנבלתם (יטמא ויקרא י"א כ"ד וכ"ז) ולא בעור ולא בעצמות ולא בגידים ולא בטלפים. וסמך וסיוע יש מן התורה למאמר הזה כי רק בשר נבלת בהמה טהורה מטמא לא שאר גופה, מן הכתוב (ויקרא ז', כ"ד) וחלב נבלה וחלב טרפה

---

*) ברור בעיני כי המאמר האחרון הזה ואין טומנין אא"כ היו חמין טמונין מערב י"ט, הוספה היא מאת האחרונים, ולא היתה כזאת דעת ב"ש האמתית, כי גם אסרו לגמרי לטמון את החמין מי"ט לשבת כדברי ר"ג המחמיר בזה כדבריהם (שם משנה ו') ולא כפי' הגמרא כי ב"ש אוסרין רק בלא אכח ערובי תבשילין, לא כן כי ב"ש אוסרין אף בערוב, כי חמין הנצרכין לשבת יכול אדם להחם ולטמון קודם י"ט ואינן נפסלין משתיה בשבת אבל תבשיל ואפוי הנעשה קודם י"ט נפסל מאכילת אדם אחד שני ימים, ע"כ התירו לבשל ולאפות בי"ט ע"י ערוב ואסרו לטמון אף בערוב, וע"כ גם ר' אליעזר לא אמר ואין טומנין אלא על הטמון כי אין טומנין כלל מי"ט לשבת אפי' היה זולתו טמון מעי"ט.

וזמן הסיעות שסייעו שאסרו ההוצאה וההכנסה מרה"י לרה"ר ובהפך מה שלא אסרה זה התורה ואח"כ נגלגלו בסיג ההוא נגלגל להרווחה כדי שלא תחשב לעמל המשתדלים בתורה ושיהי' גם ריוח לכ"א להשתמש ולא יניעו אל הריוח ההוא אלא ברשות והרשות הוא עשות הערוב כדי שתהיה הכרה בין המותר לגמרי ובין האסור ובין הסייג, ועוד לא שקטה רוח הצדוקי ואמר כבר הספיק לי זה אבל לא חזקה אצלי מלאכת הערוב עד שתהיה מחברת בין שתי רשויות, והחבר משיבו א"כ לא חזקה אצלך המצוה כלה וכו' ע"ש, ושמעת והשכות אל לבבך מה מאד שכלו החכמ' טרח להעמיד דברי חכמינו על כי הרגיש כי יש פה מקום לבעל דין לחלוק. וכיוצא בדברי הכוזרי כבר אמרו בירושלמי ביצה ב' א' על דבר ערובי תבשילין ששאלו שם איתא חמי דבר תורה הוא אסור וערובי תבשילין מתירין ואמר ר' אבהו בדקוהו שיהו אופין ומבשלין מי"ט לשבת אם אומר את כן אף הוא אופה ומבשל מי"ט לחול ע"כ.

גם לקדמוני הפרושים לא היתה תקנת הערוב כל כך חזקה ומיוסדת בעיניהם להתיר את הכל בהיכר מעט עד כי תהיה התקנה מבטלת האסור לגמרי ע"י תחבולה נגלית ואחיזת עינים בעלמא, לכן ההלכה הקדומה, והיא שומה עוד בפי שמאי וסיעתו, גורה אומר כי הערוב והשתוף לא יועילו בלתי אם יעשו מעשים אשר לכל הפחות לפי ההשקפה הראשונה הם נראים באמת כמרחיבי הגבול או כמגיעי בית בבית וחצר בחצר או כמבשלים מלפני י"ט מה שיספיק לשבת, וההלכה המאוחרת, היא המתחלת מהלל וסיעתו, היא ההולכת ופורצת עד כי הספיק להם היכר מעט והיה הכל רק למרמה והערמה. תמצא לענין שתוף מבואות ב"ש מצריכים לחי וקורה (משנת עירובין א' ב') ולענין מערבין דרך רה"ר חנניה בן אחי ר' יהושע אומר משמם דלת מכאן ודלת מכאן וכשהוא יוצא ונכנס נועל (ירושלמי שם א' א' ובבלי ו' א') למען הראות לכל כי רשותו מעורבת עם רשות האחרת הזאת, וב"ה די להם בלחי או קורה לשתוף מבואות ולערב דרך רה"ר די להם בדלת מכאן ורק צורת פתח או לחי וקורה מכאן. וכמוהו בערובי חצרות אומרים ב"ש אין מערבין לאדם אלא א"כ היו כלי תשמישו שם (ירושלמי שם ג' א') או כמאמרם בבבלי (ל' ב') חנניה אומר כל עצמן של ב"ש לא היו מודין בערוב עד שיוציא מטתו וכל כלי תשמישו לשם, וכן הצריכו ב"ש לערוב מאכל המותר למערב עצמו ולא די להם במאכל האסור לו אם גם מותר לאחרים ע"כ אמרו אין מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה וב"ה לא נזהרו בכל זה ואמרו מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה והמשנה סתמה כדבריהם ולא זכרה את דעת ב"ש (שם פ"ג משנה א'), ורק סומכוס הוא האוסר לערב לישראל בתרומה האסורה לו לעולם (ולא כן לנזיר ביין האסור לו רק לפי זמן). וכבר הודעתיך (לעיל דף 138) כי סומכוס בחר מן הדרשות את אשר ישר בעיניו ואשר ע"כ הוציאוהו מן בית המדרש. עוד גזרו ב"ש על חמש חבורות ששבתו בטרקלין אחד שצריך ערוב לכל חבורה וחבורה (משנה שם ו' ו') כי אין המקום גורם אלא החבורה והסעודה היא הצריכה להתאחדות,

שלא יצא ויערב ברגליו, משבשתא היא ולא ירד אל ועומק יסוד התקנה.

והצדוקים אמרו אין לנו חלק בעירוב ולא נחלה בשתוף איש לאוהליו בשבת, לא ילך חוץ לתחום ולא יטלטל חוץ לרשותו גם לא יבשל מי"ט לשבת, וכל הערמות ותחבולות הפרושים לא תועילינה להתיר דבר האסיר. הן באמת לא ידענו אם העמיסו הצדוקים על צוארם העול לנהוג בכל הדינים האלה, ואם לא גזרו אומר כי כל תשמישם תשמיש קדושה הוא וכל מלאכתם צריך קדש, גם מאכלם גם נפשם קדוש הוא והכל נדחה מפניהם כמפני קרבן, עכ"פ לא התירו בעירוב מה שחשבוהו לאסור בלתו. וזה אמרם לענין עירובי תחומין: השולח ערובו ביד חרש שוטה וקטן או ביד מי שאינו מודה בעירוב אינו ערוב (מסכת עירובין ג' ב') ואמרו עלה בבבלי (ל"א ב') ביד מי שאינו מודה בעירוב מאן א"ר חסדא כותאי, ורב חסדא ידע היטב בדרכי הכותים (כאשר נראה עוד למטה סי' ב') ההולכים גם בזה עם הצדוקים. ולענין ערובי חצרות אמרו הדר עם עכו"ם בחצר או עם מי שאינו מודה בעירוב הרי זה אוסר עליו וכו' אמר ר"ג מעשה בצדוקי א' שהי' דר עמנו במבוי בירושלים ואמר לנו אבא מהרו והוציאו את הכלים עד שלא יוציא ויאסר עליכם וכו' (מסכת עירובין ריש פ"ו) ומאמרם בבבלי שם (ס"ח ב') צדוקי מאי דבר שטות הוא בלי הבנה כי הוא הוא מי שאינו מודה בערוב, וזה אמרים גם על הכותים במס' כותים פ"א (דף 32) ואוסרין את הערוב כגוים. ועיניהם החזיקו הפרושים בערובין יותר מדאי לאמר כי שלמה המלך כבר תקנו ואברהם אבינו קיים ערובי תבשילין. ומה מאד התמרמרו הקראים, הם תלמידי הצדוקים, על קולות זרות כאלה. אמר ההדסי באשכל הכפר סי' קפ"ב וקפ"ג (ע"ד ב' וג'): שנו עוד בערובי תבשילין וערובי חצרות, אותם בשני פנים חלקו עירובי תחומין ושתופי חצרות וממשה ושלמה ע"ה חזקום בלי ראית תורתך. תמכו בפסוק ויעבירו קול במחנה וגו' וכו' במאכלות ההם היתירו לחלל ימי קדש ברשות לרשות וכו' ובם מחלים כל חלולי שבתותיך וכו' אמרו עירובי תחומין ועירובי תבשילין הלכה למשה מסיני בתורתך. פירושם משה ושלמה רמזום ותקנום ומשה ע"ה בזה לא יעץ ושלמה כזו לא חרץ לא זה ולא זה התקינום וכו' וההרת אסור לא באו נביאינו ע"ה מזה להתיר וכו'. יע' עוד שם סי' רמ"ב (צ"ב ג'), עוד מלת „ופושע" אחרי סי' שס"ד (קל"ד ד') עוד שם מלות „עם נחלתך חטאנו" שם (קל"ו א'). וגם ר' יהודה הלוי עם התנצלותו בעד כל דברי הרבנים לאמר כי נחה על קהלם רוח ה' אם גם אנחנו פעם ופעמים לא נשיג טעם דבריהם וכי בכל מעשה המקדש כזה הנראה כתמוה יש בלי ספק עזר להשגת שלמות נפשית, ועל כל זה לבו היה נוקפו על דבר הערוב אם גם החזיק בו, ובספרו הכוזרי סוף מאמר ג' לא זז הכוזרי מלעמוד על הדבר ואמר „נשאר לי לשאול אותך בעירוב והוא קלות במצות השבת איך יתיר מה שאסרו הבורא בתחבולה והיא תקנה הפחותה, והחבר משיבו ח"ו שיסכימו המון חסידים וחכמים על מה שיחיר קשר מקשרי התורה אך הם מזרזים ואומרים עשו סייג לתורה

הקנו ערובי תחומין בהניח דבר מאכל אל קצה הגבול המותר ויעשהו למקום מנוחה אשר משם יתחיל התחום חדש וגם בתוכו מותר ללכת, תקנו ערובי חצרות ושתופי מבואות בתחבולה כאלו היו כל החצרות לחצר אחת וכל המשתפים והמערבים יטלטלו בתוכן כל אחד ואחד כאילו היא דירת עצמו, תקנו עירוב תבשילין וערימו לבשל קודם יום טוב תבשיל אחד או שני תבשילין לשבת הבאה אחרי י"ט כאלו כל צרכי השבת מוכנים בשכבר ואח"כ יבשלו בי"ט כלי פוגה כל מה שלבם חפץ ואם הותירו הותירו לשבת. ולא בלבד להנאת ההמון עשו כן חכמי הפרושים כי אם דרשו כן גם לטובת עצמם, כי כבר הראיתי בספרי Urschrift דף 121 והבאים כי היו כהני ונשיאי העמים הקדומים לעדה קדושה בפני עצמה והיא נקראת בשפת עבר ובלשונות הקרובות לה חֶבֶר ונמצאה המלה במקרא לכהני העמים עובדי אלילים, גם על זכרונות עם כנען הם הפיניקי נמצא „הברונם" הם אנשי הממשלה היועצים השופטים (ומזה נ"ל שם העיר חֶבְרוֹן היא עיר ממשלה ומושב היועצים) וגם ראשי היהודים אשר בתחלת בית שני אשר היו ממשפחות המיוחסות ועמדו על ימין הבה"ג ומושלים בעם היו לכנסת וחבר בפני עצמם, וככה נקראו על המטבעות הישנות „חבר היהודים". ודרך החבר ההוא בתוך כל העמים הקדומים וכמוהם עשו גם כהני ונכבדי היהודים להתאסף על הזבחים לעשות חבורות ולהסב על סעודות מצוה. והפרושים התאספו נגדם לאמר אל תתנשאו על קהל ה' כולנו כאיש אחד חברים אנחנו, וגם אנחנו שומרים את המצות ואת החקים לבלתי התגאל, ויקראו גם הם לכל העובר בבריתם חָבֵר וגם הם עשו חבורות חבורות לאכול ולשתות ביחד ויעשו גם אלה לסעודות מצוה אם גם לא אכלו מן הקדש, ויהללו את ה' על היין והקנו תקנות סעודה למען תהיה גם היא לשלחן אשר לפני ה', והחבורות האלה נתעלתה קדושתן אם היו לדבר קדוש או לדבר מצוה כמו ההסבה על הפסח אשר עטרוה בתקנות להגדיל תפארתה (ע' לעיל 119) וכמוה הסעודה בקדוש החדש אשר הוציאוהו מכח ב"ד של כהנים וענדוהו עטרה לחכמיהם, וזהו אמרם במס' סופרים פי"ט ה"ט: בר"ח ישבו החבורות של זקנים ושל בחורים ושל תלמידים וכו' ע"ש, וע"כ תקנו בתפלה לברכת החדש מי שעשה נסים וכו' חברים כל ישראל, וכפי ההשקפה הראשונה איננו ענין לכאן, אך הפירוש לא הכהנים לבד הם בני חברה מיוחדת כ"א כולנו בני עליון כולנו חברים כולנו ראויים לדון ולהורות אם נהגה בתורת אל תשמור משפטיו והנה החבורות האלה זמנן היה בפרט בימי השבת והמועדים ימי מנוחה ועונג, והיה הדבר קשה עליהם אם יתרחק איש מבני בריתם ויאסר לו לבוא אל קהלם ואינו רשאי לטלטל בתוך חצרם וגם סרה להם סעודת שבת אם חלה אחרי י"ט, ע"כ אמרו הבה נתחכמה למצוא פשר דבר להתאסף בלי חלל מצות שבת וי"ט, וזה דבר העירובים האלה. וע"כ היה הערוב בפת ותבשיל להראות כי שם מקום סעודתו ומשם יתחיל תחומו, ודברי ר' יהודה האומר (מסכת ערובין ל' ט') לא אמרו מערבין בפת אלא להקל על העשיר

ויתנו את שמם לחרפות, והם לא היו הנפים כ"א עוברים בין הקצוות ומתווכים, לא במרד ובמעל עשו מה שעשו, לא בזיוף אמרו דבריהם כ"א בתום לב ובפי תעתם, אם גם קנאת הכתות בערה בם. אך נבואה נא למשלים אחדים ושם יתבררו ויתלבנו הדברים:

א) עירוב.

מצות שבת חביבה היתה מאד בעיני שבי הגולה ועליה הזהירו עזרא ונחמיה מאד, וכל המחזיקים בברית הם התפארו בו כי ישמרוהו מחללו, ויהיו הלכותיה כמאמרם הידוע (אשר בברור קדמון הוא מאד) הלכות שבת חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלויין בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות (מסכת חגיגה א' ח'). וכבר בימים הראשונים אסרו על נפשם לבלתי התרחק ממקום מושבם בשבת ושמו גבול ותחום למהלכם למען לא יהיה ליגיעה ולמלאכה, גם נזהרו מלשאת משא מבתיהם אל בית אחר, וכל זה הוציאו גם מן הכתובים שבו איש תחתיו וגו' אל יצא איש ממקומו וגו' הכתובים במן ומן הכתוב ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת דירמיה ואחרים. אסור ההבערה מפורש בתורה וגם במן מצאו הכתוב את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו ופירשו מערב שבת, על כן החמירו על הבישול. ורוב האסורים האלה הנהיגו גם בחגים ובמועדים יען כי גם בהן נאסרה מלאכה, רק באסור בשול הקלו. הן באמת לא נדע אם הצדוקים התירו בישול ביו"ט, ואם גם נניח כי התירוהו לא התירו הבערה שלא לצורך בישול ושום דבר אשר אינו למאכל ולמשתה, ועל פיהם אמרו בית שמאי המחזיקים בהלכה הקדומה: לא יחם אדם המין לרגליו (ביו"ט) אלא א"כ ראויין לשתיה וב"ה מתירין (מסכת ביצה ב' ה'), ועוד שם בגמרא (כ"ג ב') ב"ש לא יעשה אדם מדורה ויתחמם כנגדה וב"ה מתירין, והמשנה שם סתמה כב"ה. והכותים באמת אומרים כי גם ביו"ט אסור לבשל, והכתוב אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם הכתוב בחג המצות וממנו נשמע כי כל המלאכות הצריכות לבשול מותרות ביו"ט, הם אומרים כי ענינו רק על קרבן פסח והוא מותר לצלותו ביו"ט, אך לבשל לביתו אסור בפסח ובכל שאר יו"ט, וגם הקראים נחלקו בדבר. יהיה איך שיהיה, על כל פנים בישול ביו"ט לא הותר רק הצריך ליו"ט עצמו, אך לבשל ביו"ט ליום המחרת, יהיה זה יום חול או יום השבת, עומד באיסור.

והנה כל האסורים האלה היו למשא כבד על העם, והוא שלא ללכת חוץ לתחום הגבל ושלא לשאת שום דבר וכלי מבית אל בית ומחצר אל חצר (כי הכל משא יקרא) וגם שלא להכין מאכל מיום המועד אל יום השבת הסמוך לו כי אם להכינו קודם יום המועד לשבת הבאה אחריו, בוודאי עברו מרבית העם על האיסורים האלה ולא הגישו את נפשם במאסר כזה. והפרושים לבם על דרכי העם להביאם במסורת בריתם ולעשות פשרה להקל שלם מבלתי יצאו מתוך מגרני הדת כל עיקר, ע"כ השתדלו והמציאו תחבולות,

ומשלים אשר תמכתי יתדותי בם, לא ארצה להכפיל דברי והחוקר ימצאם במקומם. וכאמת החקירה ההיא עמוקה וכבדה מאד, ולא יפלא בעיני אם נבוכו החוקרים עליה ויפקפקו במשפטי אשר חרצתי, כי אין אתנו חוזן. הלא זה דרך האחרונים לבער את דברי הראשונים אשר יסתרו אליהם, אם הדבר אשר היה קדוש בזמנים הקדומים היה לטמא בעיניהם, הן זה דרכם לבער ולכלה עד כי לא ישאירו רושם. לכן אין בידנו כ"א ספרי יוסף בן מתתיהו הכהן הכותב לרומיים ולא ליהודים, והוא לא הבין הדברים כראוי ולהרבה לא שם את דעתו לשומם לפנינו על אמתם כי כל ישעו וכל חפצו למצוא חן בעיני העמים המושלים להסיר את חרפת אחיו מעליהם ולכרות הלעג והגדופים מפי העמים אשר גרים בתוכם, וגם זה יחשב לו לצדקה, אך גלה טפח וכסה טפחיים. הספר הראשון הנשאר לנו הוא משנת רבי תלמיד תלמידי ר"ע ואחריה הבריתות והגמרות, והספרים האלה כל תכליתם לחזק את מוסדות הלכת הפרושים המאוחרת, פעם בחזקה מושכים כל דברי קדם מול הרוח אשר בקרבם, ולרוב כבר נתחזקו ונתיישנו לראות הדברים רק כפי מצבם ולא הבינו עוד את המאורעות והדעות הראשנות כפי אמתן. אין בידינו לא ספרי הצדוקים ולא שאר ספרים מזמן בית שני כי אם מעט מזער וגם הוא נחשד ומזויף. ובכל זה עוד רשום ימי קדם ניכר, וגם מתוך דברי המשנה והתוספתא והבריתות ובפרט מן המכילתא והספרי גם מתוך הגמרות ובפרט הירושלמי יש ויש לחוקר אשר עינו תשוטט אנה ואנה ואשר ידע להסיר את המסך הפרוש על דבריהם ולראות המכוסה תחתיו, יש ויש המדריכו לרדת אל עומק הדברים. גם ספרי הכותים והקראים אשר לא פרו מדרך הצדוקים ומההלכה הקדומה יהיה לנו לעינים, ואם גם בזמנים אחרונים נולדו ספריהם, על ברכי זקניהם יולדו. וגם על הדבר הנפלא הזה הראיתי כבר בספרי Urschrift ובמקומות אחרים, איך וכמה נשיג לגעת אל חפצנו לדעת תוכן הדברים אשר היו ונשכחו. ועוד מצודתי פרושה וכל יום ויום לבי בטוח כי תאורנה עיני ואגיע יותר עד חקרם, על כן גם כיום אביא לפניך, קורא משכיל, איזה דברים למען תשפוט עליהם ותביא אותם בכור הבחינה.

והנה כבר רמזתי בקוצר מלין כי לא היה מדרך הפרושים להכביד תמיד עול המצות ולצבור חמרי חומרות, כ"א בהיפך כה וכה הקלו את עול המצות מעל צוארי האנשים האמללים האלה ויהי להם לצדקה כי שמו לבם אל מעללי העם ולצורך השעה וע"כ נטו גם העם אחריהם, אולם לא נזרו כי יתחלפו החקים והדתות מאשר היו, אך היו ערומים ביראתם הלבישו את דבריהם בתוך דברי הראשונים לאמר כי כן גזור משנים קדמוניות. ובדרך הזאת דרכו מעט היו לכת עד כי גברה ידם ויתאמצו בדרכם, ועל דרכם הזאת לאחוז החבל בשני ראשיו לאמר כי לא ימושו מאמרי התורה כלל וכלל ולרחוץ בכל זה משפטים חדשים ולהכניסם תחת כנף התורה צעקו הקראים, וגם מאמיני דת אחרת שמום להנפים ויוציאו דבת הפרושים רעה

אם גם נבחרו הכהנים למשרתי המקדש ולעבודת הקדש, ושמירת נפשם מכל טמאה יותר מוטלת עליהם, ויחכו לקץ לעת יעלה העם למעלה גדולה מעתה, מאסו במושלי תבל וישימו בנפלאות ה׳ מבטחם כי יעשה להם אותות ומופתים להרחיב את גבולם והוא ילחם להם ויושיעם לא בכחם ולא בחילם, שקוו בעת צרה כזאת וישאו את נפשם לעת אשר יחישנה ה׳, יראוה גם הם ועצמותיהם אחרי יבשם תפרחנה ישישו אחרי מצאם קבר כי יחיו מתיהם ובהר אחר יעמוד שמם, מאסו בעולם הזה ויבטחו בתה״מ היא עה״ב. קנאו קנאת הדת ואמרו כי עוד תנוב ותעשה פירות להגדיל התורה ולהאדירה, ויהי את נפשם לקשור לב העם אליהם במנהגים ובתקנות חדשות, פעם מדברי קדושה אשר ירדו אל בטן העם ויתפלאו עליהם, פעם ללכת בדרך העם הזה להתיר את מוסרותם ולהסיר את העול הקשה מעליהם למען ילכו גם הם בטח בדרכי התורה ובדרכי הצלחתם המדינית, תורה עם דרך ארץ, ובכל מקום אשר היה זה נגד פשט דברי התורה דרשו והוסיפו וגרעו והראו כי אין זה סתירה ולא לבטל דברי התורה באו כ״א לפרשה ולמלאות דבריה והביאו המצאות והערמות למען יקומו שניהם יחדו, דברי התורה ולהץ הזמני. וכל עוד אשר קמו נגדם הצדוקים לאמר ראה זה חדש הוא וכל התקנות אין להן לא שרש ולא עיקר בתורה אבל הן מבטלות דבריה, התחזקו גם הם לאמר כבר היה לעולמים, הלכות ישנות הן ניתנו גם הן למשה מסיני, דוד ושלמה והבאים אחריהם הם יסדון. ויארכו העתים ותרב הפרצה, ותחת כי בראשונה הפרושים עוד לא הרחיקו הלאה ויהי הקשר בין תורת הצדוקים ובין תורת הפרושים עוד אמיץ והפרושים השתדלו לבלתי לסור מכל וכל מאת הנהוג, במשך הזמנים ההבדל הולך וגדל, ובקנאה יתירה התאמצו לסור מדרכי הצדוקים ותהי הלכתם המאוחרת הולכת ומתרחבת למען הבדל עוד יותר מאת הצדוקים וסתרו גם את הלכת הפרושים הקדומה. אחרי חרבן בית שני והצדוקים הולכים ומתדלדלים ומטה עוזם נשבר, הכום הפרושים לגמרי על קדקדם וילכו נגדם בחמה שפוכה וישטפו את כל בנינם ויעקעו את כל בירתם, עד בוא ר׳ עקיבא והוא כלה ליסד את ההלכה החדשה ותהי ליסוד מוסד ויתצו את כל העמודים אשר היה בית הצדוקים גם הלכת הפרושים הקדומה נשען עליהם, וברבות הימים כמעט נשכחו כל דברי הקדמונים ורק ברמז נמצאו. ועם הארץ גם בימי ציץ המחלקת הלכו רובו אחרי הפרושים כי אחיהם הין ומקרבם יצאו ולא התנשאו עליהם אם גם נהגו בקדושה יתירה, כי כתר תורה כל הרוצה ליטול יבוא ויטול לא כן כתר כהנה וכתר מלכות ויחס, מי יקרב אל נשואיהם אם לא הנולד במשפחתם, על כן שנאו עם הארץ את הצדוקים ויבחרו בפרושים, אהבו את דרכם ללכת בנפלאות כי כן תכונת ההמון, וידבקו בם על כי גם הם הניעו כף עמם לשים עינם על צרכם ולפנות להם דרך ללכת בין הגזרות.

הן אלה קצות דרכי אשר דרכתי בהקירות תהלוכות הזמנים הקדומים האלה ובחקירת הרוח הפנימית המושלת על הכתות האלה, הבאתי ראיות

XII.

על דבר איזה מחלוקות אשר בין הצדוקים והנלוים אליהם ובין הפרושים. וההפרש בין ההלכה הקדומה למאוחרת.

(6, 13 החלוץ) עד הנה לא נודע היטב תוכן ההבדל העצום אשר בין הצדוקים לפרושים ומה שרש דבר נמצא בו, גם לא נתברר מתי נבדלו אלה מאלה ומה סבת השמות אשר הניחו לכתות האלה. ואני כבר השתדלתי להורות בספרי Urſchrift ꝛc. כי הצדוקים הם היו נשיאי העדה ממשפחת צדוק הכהן אשר היתה לראש בימי מלכי יהודה, וגם אחרי כן כאשר שבו מגלות בבל אל ארצם הם היו לראשי העדה, והראשון היה יהושע בן יהוצדק הכה"ג, ונלוו אליהם כל חורי וסגני יהודה משפחת זרובבל וכל קציני העם, ונקראו על שם המשפחה השוררת צדוקים. ואז בשובם נחלק העם לחצי, קצה העם נלוו אל ה' בכל מאדם ויתחזקו להעמיד המקדש על מכונו לתת כל המתנות וכל הנדבות לפאר את המקדש ואת עבודתו ואת משרתיו הם הכהנים והלוים, לשמור את השבתות ואת המועדים להזהר מכל טומאה ומכל מאכלות אסורות ובפרט לבלתי התערב עם גויי הארץ ולבלתי התחתן בם, והם הנקראים בספרי עזרא ונחמיה הנבדלים מכל טמאת עמי הארץ אל ה', ובלשון קרוב יותר לארמי הפרושים. ומרבית העם כחרו באשר ייטב בעיניהם הלכו אחר ההרגל התערבו כה וכה עם גויי הארץ לא נזהרו בכל כחם הדברים אשר שמו עליהם הנזהרים אוהבי אמונת אבותם, ויהי לבבם פונה הנה והנה, על כן היו נחשדים בעיני הפרושים ויהי שמם עם הארץ. ובראשונה דבקו הפרושים בצדוקים ויהי כעם ככהן מתחזקים יחדו להעמיד הדת על תלה, אך מעט מעט גם בתוכם נפלה הפרצה ואש המחלוקת נשקה בם, כי הצדוקים נתגאו על קדושתם ויחוסם והזהירו בפרט על מעשה הזבח וקדושת הזובחים וזורקי הדם ופסעו על ראשי העם, ובהתנשאם עינם אל מושלי הארץ אשר גם ארץ יהודה נכנעה תחתם, אל מלכי פרס מצרים סוריא ואחריהם הרומיים, יראו מחמתם כי עזה ויהי כל חפצם להטות לב הממשלה אליהם, ועל כן סרו גם כה וכה מדרך הדת אשר כרתו ברית עליה, אך רק לפעמים עשו כן מפני היראה, ולרוב דבקו גם הם מאד בכל המצות אשר היו לדת היהודים, וכמושלים שומרי הדת החזיקו בנהוג לא להוסיף ולא לגרוע, ובכל עת אשר יבוא דבר נעלם ולא נכתב עליו בפירוש מה משפטו, גזרו גזרות בעקבות הכתוב, האמינו בברור כי כאשר הוא כן יהיה לעולם, לא מאסו בתהלוכות זמנם לאמר כי עוד הגאולה איננה שלמה ולשום בטחונם כי עוד יבוא עת ויחיו אחרי מותם ובדור אחר יקומו עוד ויהי כל העם לתפארת, לא כן לא מאסו בחיי העולם הזה לשום בטחונם על תחיית המתים היא חיי העולם הבא. וכנגדם הפרושים, הם קנאו קנאת הדת והעם כי כל העדה כלם קדושים ובתוכם ה' ואין לכהנים ולנלוים אליהם להתנשאות על העם,

חוה הן באין אלא לקפחני בהלכות הן באין, דחק סומכוס ונכנס אמר להם כך שנה לי ר' מאיר וכו', ונראה כי המעשה היה בההיא דקדושין ונשנית רק השמועה במחלוקת דנזיר, כי בקדושין מצא מקומו גם בירושלמי בקוצר לשון וז"ל כד דמך ר"מ גזר ר' יהודה ואמר אל יכנסו תלמידיו של ר"מ כאן דחק סומכוס ועאל אמר וכו', ובנזיר לא נמצא דבר ממנו בירושלמי. הוא סומכוס אשר ידע היטב בטיב לשון יוני ואמר בתוספתא דנזיר ראש פ"א ומובאה בירושלמי שם פ"א ה"ב טטרגון ארבע טריגון שלש דיגון שתים, וכן בבבלי שם ח' ב' ומוסיף הן אחת פנטגון חמש, והוא בן א"י ונקט לישנא דא"י (ל"ב ע"ג א'). ומצאנו לו הלכות בדיני ממונות גם בקרבנות וטהרות. ואינו רחוק כי בהיותו בעל מקרא ודייק לישנא דקרא, סר כה וכה מההלכה המנוהה כפי אנשי דורו ונתוכח עמהם, ע"כ דחאוהו ולא רצו כי ישב עמהם בביהמ"ד, ומ"מ תרגומו מלא הלכות ואגדות. ואם ישאל השואל איך תאמר כי המתרגם הזה סומכוס היה תלמיד ר"מ, והלא אתה בעצמך העידות כי תרגם הפסוק כי קללת אלהים תלוי לפי הדרשה הקדומה ולא הלך בדרך ר' מאיר? גם אני אשיב ואומר, כי כאיש גבורתו ואיש אשר עיניו בראשו לא יחפץ ללכת כאסור ברהטים אחרי רבו לבלתי סור ממנו ימין ושמאל ובפרט בפירוש דברים אשר אינם מעלים ולא מורידים לענין הלכה, ואם גם מורא רם עליו, לא נכנע תחת עול כל פירוש ופירוש אשר שם עליו. סוף דבר אינני מחזיק מסמרות בהשערה הזאת כי סומכוס המעתיק הוא סומכוס אשר היה תלמיד ר"מ ואשר על שמו הביאו הלכות בתלמוד, אך מ"מ קרובה היא בעיני. ועל כל פנים דבר אשר אין להכחיש הוא כי סומכוס המתרגם אחינו ובשרנו הוא, בעל דעה ובינה יתירה המתאמץ בכל עז להסיר כל דבר שמץ נשמות וספק בתה"מ ומפרש הכתובים ע"פ הלכות בעלי התלמוד.*)

*) ואם תשאלני עוד ותאמר: ואם אמת הדבר כי סומכוס המעתיק היה איש יהודי מחזיק בדברי התלמוד ובפרט אם היה תלמיד ר"מ, היתכן כי העלימו בעלי התלמוד את עיניהם מתרגומו ולא הזכירוהו אפי' פעם אחת, ואם עקילס המתרגם הביאו בכבוד בירושלמי ובמדרשים: תשובתך בצדך, עקילס העתיק מלה במלה והניח לדרשה לדרוש כפי רצונה, ואת היתה הדרך אשר בחרו בה אז החכמים למען לא יטעו המתרגמים את העם בפירושיהם כ"א יניחו לחכמים לדרוש להם דבר ה' כפי שהוא ומתרגם, אך סומכוס לא אבה להם ויתרגם כפי דעתו ובחר מן הדרשות את אשר ישרה בעיניו, ע"כ הסירו את העתקתו מגבירה לא הזכירוה וישתקו אותה מגופה (כמאמרם על המתרגם שלא לפי שטתם), כאשר גם את התרגום הארמי קדום הגליון סגנד ולא הזכירוהו כ"א לגנאי כאשר ביררתי כבר בספרי היטב, וגם לגנאי לא הואלו להזכיר את העתקת סומכוס אשר לא היתה שגורה בתוך ארצם, ע"כ שמו ידם לפיהם והחרישו.

באופן אחר כי מקלל אלהים הוא יענש ככה להתלות אחרי הסקלו, וזה הוא אמרם בספרי ובמשנת סנהדרין ו' ד': מפני מה זה תלוי מפני שקלל (שברך) את השם ונמצא שם שמים מתחלל ע"כ, ולא נחלקו ר' אליעזר וחכמים כי עיקר הכתוב על המגדף אשר עונשו בסקילה ואחריה בתליה, רק נחלקו אם כל הנסקלין כמוהו נתלין כדברי ר"א, אם כדברי החכמים רק כל הפושט ידו בעיקר כמוהו והוא העובד ע"ז. והם הם דברי סומכוס (כאשר הביא הירונימוס דבריו בשפת רומי) **quia propter blasphemiam Dei suspensus est** וכן תרגם הסורי ז"ל מטול דמן דמצחא לאלהא נזדקף ע"כ. ואחרוני התנאים, הוא ר' מאיר, סרו גם מן הפירוש הזה. שנינו במשנת סנהדרין ו' ה': אמר ר' מאיר בזמן שאדם מצטער שכינה מה הלשון אומרת, קלני*) מראשי קלני מזרועי, ויותר מפורשים דבריו בתוספתא שם פ"ט: היה ר"מ אומר מה ת"ל כי קללת אלהים תלוי, משלו משל למה הדבר דומה, לב' אחים דומים זה לזה, אחד מלך על כל העולם כולו ואחד יצא לליסטות, לאחר זמן נתפס זה שיצא לליסטו', היו צולבין אותו על הצלוב, והיה כל עובר ושב אומר דומה שהמלך צלוב, לכך נאמר כי קללת אלהים תלוי ע"כ, ומובאה הבריתא בשינוי לשון בגמרא בבלית שם מ"ו ב'. א"כ פירוש הכתוב הוא כי התלוי הוא בזיון כבוד השם אשר האדם נברא בדמותו ובצלמו, והם הם דברי המיוחס ליוב"ע: ארום קילותא קדם אלהא למצלוב גבר אלהין חוביי גרמו ליה ומן בגלל דבדיוקנא דיי' אתעבד וגו', ואונקלוס קצר כדרכו והניח הדברים סתומים ותרגם ארי על דחב קדם יי' אצטליב, ולא נדע כונתו אם פי' קללת כדעת הדרשה הראשונה על אשר קלל את השם נתלה, אם כדעת ר"מ כי התלוי הוא בזיון השם ולא היתה רשות ביד הדיינים לתלות אדם הנברא בצלם אלהים אם לא כי עונו ענה בו (כהוספת יוב"ע), ורס"ג פי' כפי הנראה דברי אונקלוס לפי הדרשה הראשונה, ו"כ שב גם הוא אליה בתרגומו הערבי: צלב למא אפתרי עלי אללה. סוף דבר ראינו עוד הפעם כי סומכוס הלך בדרכי החכמים לתרגם דברי הכתוב כדרשתם.

ואחרי הגיעי אל המקום הזה אען ואומר כי איננו רחוק בעיני כי סומכוס המעתיק היוני הזה הוא תלמיד ר"מ אשר אמרו עליו (ערוכין י"ג ב') שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה ארבעים ושמנה טעמי טומאה ועל כל דבר ודבר של טהרה מ"ח טעמי טהרה, הוא אשר ספרו עליו בשתי הלכות שונות (נזיר פ"ט ב' וקדושין נ"ב ב') אחר פטירתו של ר"מ א"ל ר' יהודה לתלמידיו אל יכנסו תלמידי ר"מ לכאן מפני שקנתרנין הן ולא ללמוד

---

*) כבר רמזתי במקום אחר על פי' רב צמח גאון (כפי אשר הביאו בעל היוחסין בהוספותיו כ"י על הערוך) שפי' קלני מער עלי והוציאו ממלת קלן והיא מלה ארמית כמו קלון בעברית, ונראים דבריו. ע' מאמרי בתוך המחברת הנקראת בשם Ztschr. der Deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. XII. S. 144.

ואם גם במשך הימים האלה הל"ג או הס"ו אינה טמאה כחומר טומאת הימים הראשונים, מ"מ איננה טהורה ודמיה אינם טהורים מכל וכל. ועל כן תרגמו השבעים ופרו ממשמעות המלה ופירשו הכונה ἐν αἵματι ἀκαθάρτῳ αὐτῆς פי' בדמיה הטמאים (ורק האחרונים במצאם כי ההעתקה הזאת עזבה את המלה, הגיהו καθάρτῳ פי' טהורים והשחיתו הכונה, ומ"מ הניחו αὐτῆς פי' שלה), והרומי דבק יותר במלה אך גם הוא לא עזב כונת השבעים והעתיק in sanguine purificationis suae פי' הדמים אשר על ידם תטהר את עצמה, וגם הוא קרא טהרה בה"א הכינוי. ובכונה הזאת החזיקו גם השמרונים והעתיק המתרגם באדם (על אדמי) דכואה בה"א הכינוי, ואבו סעיד הערבי: תקים בסבב דם נקאיהא פי' תעמוד על דבר דם נקיותה. ולפי השטה הזאת תהיה האשה היולדת ל"ג יום אחרי עבור ז' ימים ללדתה בן זכר וס"ו יום אחרי עבור י"ד יום ללדת נקבה, נבדלת מאישה וחשב בדד על דמיה הפורשים ממנה ואשר בצאתם תפרוש כל הטומאה הנסגרת בתוכה ואחר תטהר. וברור בעיני כי הם הם הדברים אשר אמרו במשנת נדה ד' ב' על בנות כותים שהן יושבות על כל דם פי' שהן נבדלות גם בימי טהר האלה כראותן דם והדמים האלה טמאים בעיניהן (ובעלי הגמרא פירשו באופן אחר), ובדרכם הלכו גם הצדוקים. לא כן הפרושים כי הם גזרו אמר כי האשה בתוך הימים האלה טהורה היא מכל וכל ומותרת לבעלה רק כי לא תגע בכל קדש ולא תבוא אל המקדש והדמים היוצאים ממנה טהורים הם, א"כ דמי טהרה הכפול בכתוב אינם דמי טהר שלה פי' אשר תתנקה על ידם, כ"א דמי טהר סתם כלו' דמים טהורים והסירו המפיק ממלת טהרה. וכן תרגמו סומכוס ועקילס καθάρισεως או καθαρισμοῦ בלי כינוי, וכמוהם עשו התרגומים, אנקלוס תרגם דם דכו, והמיוחס ליוב"ע עוד נטה הלאה ותרגם תהי (במקום תשב) כל (על) דמא דכיון, וגם הסורי הלך בדרכו והעתיק דמא דכיא. והמחלוקה הזאת עברה גם אל הקראים כדרכם להחזיק בשטת הצדוקים הכותים, אך אחזו החבל בשני ראשים ותמכו על המסרה לקרוא טהרה בלי מפיק, ואין לקריאה הזאת יסוד לפי שטתם. מ"מ ראינו כי סומכוס גם פה לא סר מדרשת בעלי התלמוד. — עוד מצאנו הכתוב אומר (דברים כ"א כ"ג) כי קללת אלהים תלוי ותרגמו השבעים (ואחריהם הרומי) כפשטו כי התלוי הוא מקולל מאת האלהים, ובעלי התלמוד עזבו את הפי' הזה*) ופירשו

*) כנראה סרו לשנה יתרה מן הפירוש הזה, והיא כי שאול המכונה פאולוס רצה ליסד אמונה חדשה לקח גם הכתוב הזה לאות ולמופת על אמונתו ואמר באגרתו אל הגאלאטים ג' י"ג כי על כל ישראל רבצה האלה הכתובה דברים כ"ז י"ו ארור אשר לא יקים את כל (כנוסח השבעים והשומרוני) דברי התורה הזאת, ואין איש בארץ אשר יעשה טוב ולא יעבור על דבר מדברי התורה והנה בא לכלל ארור, ע"כ בא (כפי דבריו) הישוע לשמוס את עול הקללה הזאת על שכמו לבדו ולהסירה מכל האדם, כי התלוי הוא קללת אלהים, ע"ש. ולמען לא יהיו הדברים האלה למוקש לבעלי הדעת הרחק הרחיקו מן הפירוש ההוא ונטו לכונה אחרת מכל וכל.

ועניים ופירשו גבול חק ומצות מתנות עניים, והאזהרה היא לבלתי הפר את החק הזה, וע"כ השתמשו במליצה אחרת בתרגום אל תסג ולא העתיקו כמשמעו שלא להשיג הגבול אחור ולעבור עליו כאשר תרגמו במקום אחר, כי אין ליתומים נחלה וגבול, כ"א שלא לנגוע בקצהו כלו' שלא ירע בעיניו להת לעני כפי חקו, והוא כונת סומכוס והיא היא דעת המשנה המבארת הפסוק על העניים, ובא זה ולמד על זה. והר"ר יח"ש מצא עד נאמן לדברי בירוש' דסוטה פ"ד ה"ג: לא ישא אדם מעוברת חברו ומינקת חברו ואם נשא עליו הכתוב אומר אל תסג גבול עולם אשר גבלו ראשונים ובשדה יתומים אל תבוא ע"כ, והנה גם פה קראו בפסוק הזה דמשלי עולים ביו"ד ופירשוהו כמו עוללים וקטנים ולקחו סעד מן הכתוב לבלתי השחית את חק העובר בתוך מעי אמו או הילד היונק שדי אמו, ורק הסופרים וגם מפרשי התלמוד הירושלמי אשר חתרו לבוא אל פתחו והשער סגור בפניהם, הביאו בתוך הפסוק דמשלי המלות אשר גבלו הראשונים מתוך הפסוק דברים י"ט י"ד. ורבי אחי רבי שלמה (השם יאריך ימיו!) העירני כי פי' עולים במשנות דפאה הוא כמו עוללים כלו' בוצרי עוללות ואשר להם המשפט ללקטן, והם דברי טעם, אך מלבד הירונימוס גם ירושלמי דסוטה עומד לנגדו.

ואל יפלא בעיניך כי סומכוס מחזיק בדרשות התלמוד, כי הרבה פעמים מצאנוהו הולך בעקבותיו ומפרש הכתובים לפי שטתו. ראה למשל שמות י"ד כ', והנה דברי הכתוב: ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה, הם סתומים מעט, כי כפי הנראה סופו מתנגד לתחלתו, וע"כ דרשו הקדמונים כי הענן הרוקד בין מחנה ישראל ובין מחנה מצרים יצאו מתוכו שתי סבות הפוכות, כי היה על ידו חשך למצרים ואור לישראל, ולכן מחקו הראשונים אות הוי"ו ממלת והחשך (כאשר חסר עוד בנוסח השמרוני ובהעתקתו) ופירשו ויהי הענן החשך (פי' להשך) מצד זה למצרים, ומצד אחר לישראל ויאר את הלילה. והם דברי סומכוס המתרגם (*καὶ ἦν ἡ νεφέλη σκότος μὲν ἐκεῖθεν, φαίνουσα δὲ ἐνταῦθεν*) ובדרשה הזאת החזיקו בעלי המדרש והתרגומים אם גם עזבו את הנוסח החדש הזה וקימו את הנוסח העיקרי לקרוא והחשך בוי"ו, ותמצא המכילתא אומרת ח"ל הענן אל ישראל והחשך אל מצרים ע"כ, ולקחו מלה הענן כאלו הוא מאיר והתרגומים היה קשה להם להוכיח ממלת הענן ההארה לישראל וסמכו על הבא אחריו ויאר את הלילה (כדברי סומכוס), ותרגם המיוחס ליוב"ע והוה עננא פלגי נהורא ופלגיה חשוכא מסטריה חד מחשך על מצראי ומסטריה חד אנהר על ישראל כל ליליא, ואונקלוס הנמשך אחריו הלך בדרכו ורק קצר דבריו לאמר והוה עננא וקבלא למצראי ולישראל נהר כל ליליא. והנה כולם אמרו דבר אחד, ורק כל אחד הלך לדרכו בנוסח הכתוב ובפירושו. — גם בויקרא י"ב ד' וה' הקריאה הנכונה כפי פשט הכתוב תשב בדמי (על דמי) טהרה, והה"א האחרונה במפיק, פי' כי האשה אחרי מלאת לה שבעת ימים ללידת זכר וי"ד יום לנקבה תתקדש והטהר מטמאתה ותשב על דמי טהר שלה, רצוני על הדמים אשר מתוכם תטהר ותתנקה,

והיא הוספה מאוחרת ונשמטה במנורת המאור נר ג' כלל ו' ח"ה פ"ב, ובילקט נביאים רמז ל"א (העירני עליו אוהבי הר"ר יה"ש) חסר כל המאמר דכתיב קרבם וכו', וגם זה לעד כי לא היה לפני בעל הילקוט נוסח א"ת וכו' רק סתם דכתיב קברם וגו', ובעל הילקוט השמיט את הכתוב מכל וכל על כי היה זר בעיניו הנוסח הזה אשר לא כספרינו). וכב"ר פכ"ג אמרו ר' פנחס אמר קִרְבָּם (כ"ל קברם) בתימו לעולם לסתר בתיהם נעשים קבריהם וכו'. — גם הכתוב בישעי' כ"ו י"ד מתים בל יחיו רפאים בל יקמו היה כבד על אזן המעתיקים כי היה נראה ממנו כי ההולך לשאול לא יחיה עוד ולא יקום, ותרגמו השבעים מתים בל יראו החיים ורפאים בל יקמו, כאלו יאמר כי על דרך הטבע לא יראו המתים עוד חיים שניים כי הרפאים בל יקימום מקברם, ועוד הרחיק סומכוס ואמר בכונה יותר מבוארת כדרכו (כדבר הירונימוס more suo manifestius) מתים בל יְחַיּוּ ורפאים (כלו' הענקים) בל יְקִמוּ. וכדמהו תרגם הסורי, גם תאודוטיון לא ידע אנה לפנות, אך עקילס והרומי שבו אל פשט הדברים כפי נוסחתנו בראותם כי כל הכתוב הוא רק מליצה ודרך משל (ע' פ' י"ט) כאשר הבינו גם רס"ג והוסיף לאמר הם בְּמוֹ מתים וס' והתרגום הארמי מוסיף הם עובדים למתים וכו'. סוף דבר ראינו השמירה המעוזה אשר שם סומכוס לו לחק בהעתקתו.

עוד אחת מצאתי והיא נכבדה בעיני. שנינו במשנת פאה ה' ו' מי שאינו מניח את העניים ללקוט וכו' הרי זה גוזל את העניים, ועל זה נאמר אל תסג גבול עולים, ועוד שם ז' ג' (וכדמותו בספרא קדושים י"ט ט') המניח את הכלכלה תחת הגפן בשעה שהוא בוצר ה"ז גוזל את העניים, ע"ז נאמר אל תסג גבול עולים ע"כ, והנה כמעט בכל הנוסחאות נמצאה גירסת עולים ביו"ד והיא זרה. ובירושלמי פאה ה' ו' פליגי תרי אמוראי בפירושו, חד אמר אלו עולי מצרים וחד אמר אלו שירדו מנכסיהן לסמיא מחין סני נהורא, והנה ראינו גם מפירושיהם כי קראו עולים, אך פירושיהם בלי טעם. גם בתנחומא סוף פ' וישלח שנו משנת מי שאינו מניח וכו' וסיים אל תסג גבול עולים אמר הקב"ה אני עשיתי אותך למעלה והעני למטה, יכול אני לעשותך למטה והעני למעלה וכו' וכל זה דחוק ורחוק. ועתה בא נא אתי אל סומכוס וההולכים בעקבותיו. והנה שני פסוקים מצאנו במשלי חסיב, האחד כ"ב כ"ח אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך, וכל המעתיקים (גם הירונימוס והרומי בתוכם) אחזו בפשט הכתוב, והשני כ"ג י' אל תסג גבול עולם ובשדי יתומים אל תבא, והנה אין קשר בין שני חלקי הפסוק האחרון הזה, מה ליתומים עם גבול עולם? ומצאנו לסומכוס כי נטה בתרגומו למלת אל תסג (ולא נמצא אצלנו יותר ממנו על הכתוב הזה) מן הנהג, והוא פי' אל תנחם כלו' אל תתחרט (*μὴ μετανοήσῃς*) ולא ידענו עוד את כונתו עד אשר נבוא אל הירונימוס והרומי הכרוך אחריו והם העתיקו אל תגע בגבול הקטנים (ne attingas parvulorum terminos) וא"כ קראו עולים ביו"ד כלו' עולים הוא עוללים וקטנים ופירשוהו כמו יתומים

וכבר ידעת כי הכתוב הזה היה למוקש בעיני ראשוני הקראים עד כי פירשו באחד מל' התרגום כמו אחז כמ"ן, ופירשו הנה האדם היה אחרי אחזו (פי' לקטו) ממנו כלו' מעץ הדעת לאיש יודע טוב ורע ובחוק המפרש הקדמון הזה היא יוסף בן בכתוי אשר היה לפני סלמון בן ירוחם (ע' לקוטי קדמוניות לר"ש פינסקר דף 62) הלך ר' יהודה בן קוריש, גם עלי בן סלימאן בעל השרשים ויפת ור' אהרן בעל המבחר הביאו הפי' הזה (ע' מאמר הר"ש מונק על ר' יונה דף 61 ולקוטי קדמוניות דף קמ"ט). — ויהי אחרי כלותי את ספרי בא לידי גם ס' תהלים מתורגם לל' סורי ע"פ ההיקספלא (ובעת כתבי את ספרי לא ידעתי מלקוטי תרגום סוממכוס לתהלים כ"א מתוך ההיקספלא היונית), וגם שם מצאתי ההשתדלות היתירה אשר לסוממכוס להסיר הגשמה מאת הבורא. למשל העירותי בספרי דף 341 כי השבעים העתיקו כן בקדש חזיתך (תהלים ס"ג, ג') כדרכם כאלו כתוב נראיתי לפניך, ועתה מצאתי כי סוממכוס הרחיק עוד יותר, והעתיק הסורי את תרגומו הבא בית קודשא חווא פי' המראה. והשמיט הרואה והנראה. עוד בררתי שם דף 339 כי הנוסח הנכון תהלים פ"ד ח' כפי קריאת כל המעתיקים הראשונים יראה אֶל אלהים בציון ורק במס' סופרים ד' ח' אמרו כי אל הוא פה חול ועל פיו נקדו המנקדים אֶל בסגול, והנה עתה מצאתי כבר סוממכוס (הוא לבדו בין המעתיקים) נוטה לדעה הזאת. וכמו כן נמצאהו לבדו (מסכים עם הנקוד אשר בידינו) סר מן הדעת כי השם או השרף יגע על פי הנביא, והוא כי ישעיה ו' ז' וירמי' א' ט' הקריאה הנכונה היא ויגע על פי בחירק, ומצאנו בישעי' מיד אח"ז באותו פסוק הנה נגע זה על שפתיך כמו כן בקל (ולא יכלו המנקדים לשנותו) וע"ע דניאל י' י"ו, גם כל המעתיקים הראשונים העתיקו כן ועקילס המעתיק מלה במלה בתוכם, רק המתרגם הארמי הרחיק מן ההגשמה והעתיק וסדר בפומי. וסוממכוס הוא אחד בתוך הראשונים ואין שני לו אשר העתיק (ע"פ עדות הירונימוס באגרתו אל דאמזוס) כפי נקודנו ויַגע (detulit) כלו' הגיע את הרצפה בישעי' או הגיע את דברו בירמי' והוא רק להרחיק דעת הגשמות. — וככה גם דרכו בפסוקים הנראים כמתנגדים לאמונת תה"מ. העירותי בספרי דף 176 כי כל המעתיקים הראשונים קראו קברם בתימו לעולם (תהלים מ"ט, י"ב) וכי רק מן רב סעדיה והלאה אחזו בנוסח קרבם הבלתי מובן. אך עתה ראיתי בהיקספלא הסורית כי כבר עקילס וסוממכוס החזיקו בנוסח החדש הזה, וראיתי מתוכה כי ההעתקה הנמצאת בתוך ההיקספלא היונית על שם אחרים והיא: (*τὰ ἐντὸς τῶν οἰκεῶν εἰς αἰῶνα*) היא לסוממכוס ואינה העתקת המאמר משכנתם לדר ודר (כאשר מצוין בספר מונטפוקון) כ"א היא העתקת המאמר קרבם בתימו לעולם. ולהיפך מצאנו בתלמוד ובמדרשים כי קראו קברם. אמרו במ"ק ט' כ' כי החכמים בירכו את בן רשב"י בהפטרם ממנו בזה"ל ליהוו ביתך (פירש"י בית קבורתך) והוא עלמא ביתא הוא דכתיב קרבם (כ"ל קברם) בתימו לעולם (ובספרינו הוסיפו אל תקרי קרבם אלא קברם,

היו נשואות למיוחסים, אבל החכמים האחרים לא אבו הלוך עמו ולהבוש פארי מגבעות על ראשי הכהנים ואמרו נתקה את מוסרות הכתוב הזה ותשים ריוח בין הדבקים ואמרו כי פירושו הוא כן, האלמנה אותם אשר הם מכהן כלו׳ שאר הכהנים אשר לא נמשחו לכה״ג הם יקחוה, וכן ת״י וכן התאמצו בעלי הטעמים לפרשו בהפרידם החלק הראשון ואלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים באתנח, והוא מוסב על כה״ג והוא לא יקח שום אלמנה אף אלמנת כהן, ואחריו מדבר בכהן הדיוט ואמר כ״א בתולות מזרע בית ישראל (ישראל מוטעם בז״ק) והאלמנה אשר תהיה אלמנה (גם אלמנה בז״ק להורות כי המאמרים השנים האחרונים האלה גם הדבקם עם הבא אחריו גם הסותם ממנו יהיה על מדה אחת) מכהן יקחו, ופירושו משאר הכהנים יקחו או בתולת ישראל או אלמנה. ולא די בזה ואף בת גרים התירו לכה״ג (ע׳ בכורים א׳ ה׳ וקדושין ל׳ ו׳ ח׳), עד כי הפכו הקערה על פיה ודרשו מן מעמיו להביא בת גיורת עמונית שתהא כשירה לכהונה (ע׳ ספרא ויקר׳ יבמות ח׳ ג׳ ובבלי ע״ז ב׳). ואם תשכיל תדע כי מכות פרושים נגעו בבני צדוק.

S. D. M. Z. 20, 561.

XI.

סומכוס המעתיק היוני.

סומכוס המתרגם היוני לתנ״ך (J. Z. I. 39 החלוץ 5. 26) (אשר מתרגומו אך בידינו כ״א מאמרים מלוקטים מפה ומפה) כבר הראיתיו בספרי אורשריפט יס׳ מתאמץ להסיר אמונות מתנגדות מתוך המקרא ומשתדל בכל עוז לפרש הכתובים המדברים על השם בהשקפה ראשונה כאלו הוא בעל תמונה וכדומה, או המעידים על האדם כאלו במותו לנצח יאבד ואין לו שארית, והוא יפרשם בדרך אחרת ומעמיד האמונה על תלה. כבר שערתי בספרי דף 329 לעיל 102 כי הוא הלך גם בדרכי ר״ע לפרש כאחד ממנו לדעת טוב ורע (בראשית ג׳ כ״ב) כאחד אשר ממנו כלו׳ מרוה בינתו וברשותו לדעת טוב ורע, ואז רק מכח סברה יחסתי הפי׳ ההוא לסומכוס כי תרגום של ממנו מטושטש בכ״י אשר שהים הוציא החכם מונטפוקן את העתקתו והוא לא ידע לקרא היטב. אך עתה ראיתי ואשמח כי כבר החכם גריסבאך, איש אשר ראוי לסמוך עליו, עוד הפעם דרש אחרי הכ״י הזה, ובמסיח לפי תומו אמר כי הקריאה הנכונה היא בדברי סומכוס לפי ראות עיניו ולא לפי ההשערה כאשר שפטתי אני*).

*) Eichhorn's Repertorium für bibl. u. morgenl. Liter. I. S. 89: **Mihi quidem in hunc fere modum legendae videbantur litterae dubiae ac detritae:** ἀφ᾽ ἑαυτοῦ γινώσκειν . . .

הכותים במשעול הזה, ככר ספר לנו ר' בנימן מטודילה במסעותיו (ר' לונדון ד' ל"ב ול"ג) על הכותים וז"ל ויש להם כהנים מזרע אהרן וכו' ואין מתחתנים עמם אלא כהנים עם כהנים ע"כ, ואבו סעיד המתרגם השומרוני לל' ערבי תרגם בתולה מעמו (כי כן דרך השומרונים בספר תורתם לכתוב תמיד עמו במקום עמיו) בערבי מן ענדה פי' מעמו (בחירק תחת העי"ן), כלו' מן האנשים אשר הם אצלו הקרובים אליו בני משפחתו הכהנים. והקראים הלכו בדרכם, בעל המבחר פי' (הביא דבריו בעל מ"ע במהדורות שניות ד' ווין דף ש"ט א') כי אם בתולה, הוסיף כדי להזכיר שתהיה בת כהן מעמיו, וכן ר' אהרן בן אליה בספרו כתר תורה כ' (לפי עדות בעל מ"ע הנ"ל) אמרו מעמיו אפשר שתהיה בת כהן. וככר רמז ר' יצחק הלוי סטנאב מוציא לאור ס' מ"ע ד' ברלין (ולא היו לפניו המהדורות השניות) בהגהה למהדורות (הראשונות ד' ווין דף רצ"ח סוף ע"ב) וז"ל נראה שכן דעת הרשב"ם בפי' לכתוב לנפש לא יטמא בעמיו ע"כ וצדקו דבריו כאשר הבאנו דברי הרשב"ם למעלה לפסוק א', והנה הרשב"ם רק ברמז ידבר ולפסוק י"ד החריש, כאלו ירא חמת המקנאים האומרים מי הוא זה עושה חדשות הממציא דינים והלכות לא שמענום עד כה לאמר כי הכה"ג לא ישא כ"א בת כהן, ע"כ רק ברמז דבר לפסוק א' כי כן הפי' גם בפי"ד, ובמקומו לא הרחיב פירוש הדברים, כי המשכיל בעת ההיא ידום. סוף דבר פי' הכתוב ע"פ הפשט הוא כי הכה"ג לא ישא כ"א בת כהן. וככר בירותי בספרי כי מזמן יחזקאל והלאה שמענו כי לכהנים בני צדוק להם היה משפט הבכורה ונכבדים היו מכל בית אביהם, וע"כ שמו להם לחוק דרך ממוצעת • וגזרו כי לא יקחו להם לנשים כ"א בתולות מזרע בית ישראל והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו (יחזקאל מ"ד, כ"ב). ובמשך הימים הכהנים הנכבדים האלה אשר כינו את עצמם בני כהנים גדולים או צדוקים וכל הנלוים עמם והכה"ג בתוכם נזהרו מקחת נשים מחוץ ישראל כ"א מזרע אהרן (ע' גם ברכות מ"ד א'), ולא נשמרו מקחת אלמנת כהן גם הכה"ג לא נשמר מזה נגד דברי תורה האומרת והוא אשה בבתוליה יקח, ותמצא כי יהושע בן גמלא קדש את מרתא בת ביתוס והוא היה כה"ג והיא אלמנת כהן, וחכמי המשנה השתדלו להתאים את המעשה הזה עם דברי תורה ויוציאו חלוקה מתוך נפשם באמרם יבמות ו' ד' אירס את האלמנה ונתמנה להיות כה"ג יכנוס, ומעשה ביב"ג שקדש את מכ"ב ומינהו המלך להיות כה"ג וכנסה. כי הפרושים רצו להסיר העטרה אשר שמו הכהנים האלה על ראשם כל זמן שלא יכריחום הכתובים, ופירשו עמיו כל עם ישראל לא בני אהרן, ולענין טומאתם אין הפרש להלכה, אך לענין נישואי הכהנים אמרו כי כל כהן הדיוט בין שיהיה מבני צדוק או ממשפחה אחרת רשאי לשאת אלמנה תהיה אלמנת כהן או אלמנת ישראל, ודברי יחזקאל פירשו בחזקת היד להוציאם מפשוטם, ורק ר' יהודה אומר בבריתא דקדושין ע"ח ב' כי פי' אלמנה מכהן הוא מן המשיאים לכהונה ממשפחות המיוחסות בישראל, וא"כ לא ישאו הכהנים אף הדיוטים אלמנות כ"א אשר

להטמא, כ"א אף בבעל עמיו הוא הכה"ג. ועד נאמן על השערתי הוא התרגום הערבי לרס"ג ההולך הרבה בעקבות אונקלוס, וגם הוא מתרגם בכביר (או כנוסח כ"י פוקוקי בביר) פי קומה פי' בנכבד בעמו, מכוון עם ת"א כפי הבנתי. גם הלום ראיתי אחרי רואי כדברי החזקוני וז"ל בעל בעמיו כתרגומו רבא בעמיה וחסר בי"ת כמו בבעל בעמיו דוגמ' שבי אלמנה בית אביך ועוד הרבה, פי' לא יטמא כהן הדיוט בבעל בעמיו היינו בכהן גדול שבעמיו, אף על פי שהתרתי לך ליטמא לקרובים לא תטמא לכהן גדול שאינו קרובך. דבר אחר לא יטמא בעל היינו הכהן בעמיו אפילו בכהנים חוץ מן הנזכרים ע"כ. ובודאי מקצת דבריו לקוחים מתוך פי' בכור שור*) (ע' דעת זקנים ופענח רזא). והנה מצאנו בדברי ר' טוביה בעל הפסיקתא: ד"א לא יטמא בעל בעמיו שאינו מיטמא לנשיא ע"כ והוא לא פי' בעמיו על הכהנים, והשכיל ממנו הרשב"ם הוא שמואל אשר שמו השם למושל על בעלי הפשט והוא מצא הכונה הנכונה במלת עמיו (אם גם בבעל בעמיו היה ממשש הנה והנה) וכתב וז"ל לא יטמא בעמיו, איש בעם הכהנים לא יטמא לנפש אדם כמו בתולה מעמיו יקח אשה וכו', גם יש לפרש לנפש הנמצא בעמיו לא יטמא, ולא יטמא בעל בעמיו, שום בעל בעם הכהנים לא יטמא לאשתו ע"כ (גם הראב"ע בפירושו הקריב אל האמת אך לא בא עד תכליתה). ובעלי המקרא בלי ספק היה בידם פירוש מקובל כזה, והם הם דברי ר' אהרן בעל המבחר שכתב בעמיו הם הכהנים, ומנהג המותנה להיות ממין התנאי, וע"כ אינו נכון להיות בעמיו כלל ישראל, וישראל יצאו מקל וחומר וכו' ובפ' ד' אמר בעל חסר בי"ת וכו' והטעם שאם התרתי לך ליטמא בששה השארים לא יעלה בדעתך ליטמא בכהן גדול ע"כ. ואולם הפרושים לא אבו לעשות הבדל כזה בין הכהנים ובין העם, ע"כ פירשו עמיו כמו עמו והוא כלל ישראל, והוצרכו לדרוש דברי הכתוב בעמיו כי הכהן לא יטמא לאשתו רק אם היא כשרה לו כמאמרם בספרא ובכמה מקומות בתלמוד.

ועתה נבואה אל פסוק י"ד, והנה פשט הכתוב כפי דרכנו, כי הכה"ג לא יקח אשה כ"א בתולה מעמיו שהיא מבנות הכהנים וזה דבר פילון היהודי (הביא דבריו ר' עזריה מן האדומים בספרו מאור עינים חלק אמרי בינה פ"ה דף ס"ה ע"א ד' ווינן) שהכה"ג לא ישא כ"א בת כהן,**) ויוסף בן מתתיהו הכהן בקדמוניותיו ג' י"ב ב' גם בספרו נגד אפיון א' ז' אומר כי כל הכהנים לא נשאו כ"א מיוחסות וכי לזאת שלחו כל הכהנים מכל נפוצות הארץ את כתבי יחוסם ירושלימה למען יהיו נשואיהם בידם כחוק, בודאי הפריז בזה על המדה להגדיל טהרתם וקדושתם בעיני העמים, מכל מקום יצא מדבריו כי הכהנים הנכבדים בחרו בבנות כהן לנשים. ובלי ספק הלכו

---

*) ופה המקום לבקש מאת הר"ר אהרן יעללינעק כי ימהר יחיש את מעשהו ויתן לנו את החלק השני מן הפי' הנכבד הזה לבכור שור, וכבר עברו ארבע שנים ולשוא עינינו מיחלות.

**) De monarchia: —

הוא כי כל המעתיקים והשבעים בכללם הלכו בעקבות הלכה החדשה ובה"ש החזיקו בהלכה הקדומה!

ט) בתולה מעמיו.

(.73 5 החלוץ) ידוע מאמרם ז"ל (קדושין ע"ח ב' ובכורות ל' ב') הכהנים נהגו סלסול בעצמם והתכבדו לסדי, והפרושים עם זהירותם בכל אופני קדושה טומאה וטהרה גרעו מערך הכהנים המתנשאים על אחיהם, וכבר מימי קדם היתה התחרות הזאת בין הכהנים ובין יתר העם. והנה מצאנו בפ' אמור מצות הכהנים לנפש לא יטמא בעמיו (כ"א א'), ואחרי כי התיר להם הכתוב להטמא בקרובי הקרובים הוסיף לאמר לא יטמא בעל בעמיו להחלו (שם ד') אחרי כן ידבר על מעלת הכהן הגדול מאחיו, ובנישואיו יאמר כי אם בתולה מעמיו יקח אשה ולא יחלל זרעו בעמיו (שם י"ד וט"ו). ומלת בעמיו ומעמיו בכל הפסוקים האלה היא קשה ההבנה ולשפת יתר תחשב. ואם נעמיק יותר נמצא כי השכיל הכתוב להשתמש בלשון עמיך עמיו ועמיה, ומצאנוה רק במליצת נאסף אל עמיו או נכרת מעמיו, ואם יאמר הכתוב עמו בלשון יחיד אז יוסיף תמיד לאמר נכרת מקרב עמו, והנה מצאנו גם פעם אחת מקרב עמיה (שמות ל"א, י"ד) ולפעמים גם הכרת מתוך הקהל או מישראל או מעדת ישראל או מלפני ה', אולם לרוב אמרה תורה או נכרת מעמיו או מקרב עמו, ונכרת מעמו בלי קרב לא נמצא אף פעם אחת. גם נאסף אל עמו לא מצאנו, רק פעם אחת נמצא אני נאסף אל עמי (בראשית מ"ט, כ"ט) והוא מנוקד עמי בל' יחיד, אך קרוב הדבר כי הנכון להיות עַמַי בל' רבים כחבריו. ואם תשאל מה זה לשון עמים אשר היא סגולה למליצות האלה ולא נמצאה כמעט יותר, התשובה כי עמים הוא פה הקרובים בני משפחתו, והחוטא יכרת מהם איננו נמנה עוד למשפחתו ויהיה כלא היה, ע"כ אם לא השתמש הכתוב במלת עמים יאמר מקרב עמו כלומר מתוך חלק העם אשר הוא בקרבו ובתוכו הוא יושב וגם הם הקרובים אליו בני משפחתו. וכמוהו מליצת נאסף אל עמיו היא כמו בא אל אבותיו כלו' קבר משפחתו כאשר נאמר ונאספת אל קברותיך (מ"ב כ"ב כ' ודה"ב ל"ד כ"ח). ועתה נשובה אל מקומנו ונבין כי גם פה לשון עמיו הוא לדייק בני משפחתו הכהנים, ובא הכתוב להזהיר שלא יטמאו גם בכהנים, כי בישראל יזהרו מעצמם, והלא גם נחיהם יאמרו אליהם אל תגע בי כי קדשתיך (ישעיה ס"ה ה' וע' ספרי קף 172), אולם הוצרך להזהיר כי גם לנפש מה מן הכהנים לא יבוא רק לשארו הקרוב יותר והוסיף לאמר לא יטמא בעל בעמיו. והפירוש הזה לא נעלם מאת הראשונים והשאיר רשומיו בתרגום וקנה מקומו בספרי הקראים. תמצא אונקלוס מתרגם פסוק ד' לא יסתאב רבא בעמיה, ואין לו מובן, וברור בעיני כי התרגום הקדום היה כדברי הסורי ברבא דעמה כלו' לא יטמא בגדול עמו והוא בכהן הגדול, רצונו לא לבד בכהן הדיוט אשר הוא מעמיו אסרתי לכהן

השכינה אשר היא על הכפרת כ"א בענן כלו' בענן הקטרת אשר הוא מקטיר לפנים, וע"כ לא יבוא הכה"ג אל מבית לפרכת כ"א בענן הקטורת, ויתקן הקטרת מבחוץ כדי שיהא מעלה עשן עובר לפניו, ואין הבדל בין מבית לפרכת לאל פני הכפרת כי הכתוב הזכירם כאחת. והפרושים עמדו כנגדם וסמכו על הכתובים י"ב י"ג אשר פשט דבריהם עומד לימינם, ולקח מלא המחתה גחלי אש וגו' ומלא חפניו קטרת וגו' והביא מבית לפרכת (ואח"כ) ונתן את הקטרת על האש לפני ה' וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות נראה כי רק אחרי בואו אל מבית לפרכת יתן הקטרת על האש ובענין הכתוב הראשון אשר נדברנו בו גם הפרושים החזיקו כפי' הצדוקים לפרש כי בענן ירצה בו בענן הקטרת (ע"ע ספרא ויומא נ"ג ב' וע' רש"י וראב"ע), לא הודיעו אותנו בעלי התלמוד איך הבדילו הפרושים בכתוב בין מבית לפרכת ובין אל פני הכפרת אשר כפי הנראה אין להפריד ביניהן והם שני סימנים לכונה אחת ולמקום אחד הוא קה"ק. רק ר' יהודה במנחות רמז לנו בדבריו כי גם בקה"ק יש מעלות, והוא כי מבית לפרכת רק באזהרה, ואל פני הכפרת עוד נעלה ממנו והוא לבדו במיתה, וא"כ יש להפסיק בין מבית לפרכת לאל פני הכפרת, וזה דבר בה"ט אשר נתח הכתוב לשני מאמרים נבדלים, המאמר הא' אל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת והוא מובדל באתנח, ואחריו המאמר הב' אל פני הכפרת אשר על הארן (גם שמה לא יבא) ולא ימות (עונשו עוד גדול על עונש הבא מבית לפרכת) כי בענן (רק בענן הקטרה) אראה על הכפרת (ע"כ אחרי בוא הכה"ג פעם אחת בשנה מבית לפרכת יתקן את הקטרה ויכסה עשנה את השכינה הנצבת על הכפרת). והנה רק בה"ט שמר את כונת הפרושים ופירושם, וכל המעתיקים לא השגיחו על המחלקת הזאת וכלי ספק סרו בהבנת המאמר כי בענן וגו' מדעת הצדוקים והפרושים המסכימים עמהם, ופירשו כפשוטו: על כי נראה אנכי תמיד בענן כבודי על הכפרת, לכן לא יבוא שמה בכל עת, ורק פעם אחת בשנה יהא רשות לכה"ג לגשת שמה, כן רמזו השבעים תרגמו כי בענן בפ' ב' כדרכם בכל מקום *ἐν νεφέλῃ* (והרומי in nube) ובפ' י"ג תרגמו ענן הקטרת *ἀτμίς*' (והרומי nebula et vapor) תרגום עשן ואד, והמיוחס ליוב"ע תרגם בפירוש בפ' ב' בעננא איקרי שכינתי מתגלי ובפ' י"ד תרגם ענן תנן קטוריא, וגם ר"ס הבדיל בין שני הענינים בתרגום הערבי, וכל המפרשים הלכו בדרכי המעתיקים. והדבר ברור כי גם בעלי פלוגתא דר' יהודה אשר לא חלקו בין המקום אשר אל פני כפרת ובין קדש הקדשים כולו אשר מבית לפרכת, החזיקו בפי' הזה, ועל פיהם נתיסדה ההלכה החדשה הצעויה סתם במשנת כלים פ"א מ"ט לאמר קדשי הקדשים מקודש מהם, שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביה"כ בשעת העבודה ולא אמרה כי אל פני הכפרת מקודש ממנו שהנכנס לשם הוא במיתה, ורק ר' יהודה מוסיף כזה שם בתוס', והיא הבריתא המובאת במנחות על פני הקדש (כלו' הכפרת) במיתה ושאר כל המח (כ"ל הבית וכן גי' ר"ש) באזהרה. והידוש

אחד כי שניהם לדבר אחד נתכוונו ופתרון אחד להם. אך השומע יחשוב כי יאמר יוסף כי רק חלום אחד היה לפרעה, וזה איננו כי שני חלומות חלם, ואולי לסבה זאת הוסיפו כבר השבעים לתרגם חלום פרעה אחד הוא (ככתוב פ׳ כ״ה) וממנו נבין יותר כי כונת יוסף כי חלומות פרעה הם אחד כלו׳ מסכימים יחד לדבר אחד, ומפורש העתיק בן הרומי באמרו (הן (השבלים) מחזיקות הכונה ההיא בעצמה של החלום (הראשון כלו׳ של הפרות) **eandemque vim somnii comprehendunt** וזה דבר בעל הטעמים אשר הפריד בין חלום לאחד והטעים חלום בטפחא ואחד במירכא כפי עדות בעל עין הקורא ובעל אור תורה לאמר החלום כלו׳ החלומות אחד הוא פתרון אחד להם (וע׳ רש״ד בביאורו ובתקון סופרים שלו). וכל זה נגד חקי הלשון והוא שלא לצורך, כי לשון המדבר איננו תמיד כפי חקי הדגיון אך כפי הבנת השומע אשר יבין את הכונה אם גם המלה לא בדוקא נאמרה, והוא ידע כי כונת איוב לא היתה לאמר כי שניהם בבטן אחד נוצרו כ״א כי שניהם נוצרו בבטן אם, וכונת יוסף לא היתה לאמר כי פרעה לא חלם רק חלום א׳ כ״א כי פתרון וענין שניהם הוא אחד, ואין צורך להמצאות ולשינוי המנקדים ולא להפרדת בעלי הטעמים, האלהים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים.

עוד הרבה פעמים סרו בעלי הטעמים משפט הכתוב, למען התאים דבריו עם ההלכה, על קצתם רמזתי בספרי, וגם במאמרי הנמצא במחברת החמישית של החלוץ דף 75 העירותי איך לסבה זאת נתחו את דברי הכתוב (יחזקאל מ״ד כ״ב) בסכינא חריפא לשנים. וגם כיום אביא לפניך פסוק אשר ממנו תשוב ותראה כונתם. כ׳ הר״ר שד״ל בספרו המשודל בפ׳ אחרי מות י״ו ב׳ ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארן ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת, וז״ל טעמי המקרא הזה (כלו׳ להפסיק מלת לפרכת באתנח) הם זרים מאד כי היה האתנח ראוי תחת ולא ימות, ואולי דעת בה״ט כר׳ יהודה (מנחות כ״ז ב׳) מבית לפרכת באזהרה, אל פני הכפרת במיתה. ואפשר עוד לומר וכו׳ ע״כ, ואין צורך להביא שאר דבריו הדחוקים, ובתחלת דבריו נגע בקצה האמת אך לא ירד עד תכליתה. וזאת היא הצעת הדברים. ידועה המחלקת אשר בין הצדוקים (או ביתוסים) ובין הפרושים על דבר הקטרת המובאה ע״י הכה״ג ביוה״כ אל קדש הקדשים, שהיו הצדוקים אומרים יתקן מבחוץ כלו׳ יניח הקטרת על האש כבר מחוץ לפרכת ויכנים הקטרת הנתונה על המחתה אל מבית לפרכת, והפרושים אומרים יתקן מבפנים כלו׳ יביא את המחתה ואת הקטרת כל אחת בפני עצמה לפנים ושם יתקן ויניח את הקטרת על הגחלים (ע׳ תוספתא דיומא פ״א וירושלמי שם ה׳ ה׳ ובבלי י״ט ב׳). והנה הצדוקים (מלבד כי השתדלו להגדיל מעשה הכה״ג היוצא מחוכם בעיני העומדים עליו) נוסדו על הפסוק אשר נדברנו בו, ופירשו כי בענן אראה על הכפרת, כי אין רשות לכה״ג לראות

ח) תקוני בעלי הטעמים.

הכתוב באיוב ל״א ט״ו הלא בבטן עשני עשהו ויכֻנֶנו ברחם אחד שֻׁנּוּ ע״י המעתיקים ובעלי הנקוד. והנה ע״פ פשט הכתוב הנקוד הנכון הוא הלא בְבטן עָשֵׂנִי עָשָׂהו ויכוּנֵנוּ בְּרחם, ופי׳ הלא בבטן אשר עשני בו, ר״ל האל הנזכר בפסוק הקודם, עשה גם אותו, ר״ל את עבדי, ויכונן האל אותנו ברחם אחד, וכן תרגם הסורי כמשמעו. אך דבר זה היה לזר בעיני המעתיקים כי לשונו נשמע כאלו באותו בטן עצמו אשר בו נוצר הוא נוצר גם העבד וכאלו העבד הוא אחיו בן אמו, וע״כ סרו השבעים מהעתקת מלה במלה והעתיקו רק הכונה, הלא כאשר נהייתי אני בבטן כן נהיו גם הם (עבדי ואמתי), נהיינו באותו רחם ἐν τῇ αὐτῇ κοιλίᾳ כלו׳ כלנו נוצרנו ברחם אם, ועוד לא נחה רוח סומכוס במאמר האחרון, כי עוד נשמע ממנו כאלו נוצר העבד ברחם אם איוב, ועוד סר הלאה מהעתיק מלה במלה ואמר (נהיינו) באופן אחד (* ἐν ὁμοίῳ τρόπῳ ועוד לא שקטה מבוכת המעתיקים וישנו הנקוד ויש מהם גם הנוסח. תמצא התרגום מנקד הלא בבטן עשני עֲשָׂהוּ ויכוננו ברחם אחד, הלא בכריסא עבדני מן דעבדיה ואתקן יתנא במעיא חד, ופי׳ מי שעשה אותו עשה גם אותי בבטן וכולנו כונן ברחם האם האל המיוחד, גם הירונימוס והרומי ההולך בעקבותיו נקדו ותרגמו כן הכתוב, רק הלכו עוד הלאה בשינוים וקראו ויכוננִי בכינוי לשון יחיד כלו׳ האל האחד כונן אותי ברחם, רצונו הנה גם אני נוצרתי בבטן וברחם אם ע״פ מאמר האל כמוהו ואיך אתנשא עליו? ובעלי הנקוד נטו עם הכונה הזאת בעצמה לצד אחר והסבו הכל אל העבד ונקדו הלא בַבטן עֹשֵׂנִי עָשֵׂהוּ ויכונֶנּוּ ברחם אחד, ופי׳ מי שעשה אותי הוא עשה גם אותו בבטן ונם אותו כונן האחד ברחם (וכבר היה נקוד ישן ויכונֶנּו הנו״ן הראשונה צרויה והשניה בלי דגש כאשר היה לפני בעל השרשים הקדמון ר׳ דוד בן אברהם הקראי, הביא דבריו ר״ש פינסקר בלקוטי קדמוניות דף 142 והבא, ועם כל זה פי׳ ר״ד הנ׳ יכוננו כאלו כתוב בסגול ובדגש וכאלו הוא כינוי יחיד לנסתר ולא לרבים מדברים בעדם, וכתב כי הניקוד הזה הוא זר ויוצא מן הכלל, ובאמת הניקוד הישן ההוא נכון מאד) ובדרך הזאת דרכו כל המפרשים כמו רס״ג (ע׳ עוואלד בליקוטיו דף 108) רש״י וראב״ע ואחרים, רק כי יש מהם אמרו כי יכוננו, אם גם נקוד בסגול ודג״ש אחריו, הוא לרבים מדברים בעדם, והוא נגד הדקדוק. סוף דבר המעתיקים והמנקדים שינו על היות פשט הלשון כבד על אזנם ואך הפשט הוא העיקר. — ככה מצאנו גם במקומות אחרים בעלי הטעמים מנחה הדבקים להסיר משגה מלב השומע. למשל כאשר פתר יוסף לפרעה את חלומותיו באר לו כי שניהם רמזו לדבר אחד והוסיף לאמר (בראשית מ״א, כ״ו) חלום אחד הוא, ירצה שני החלומות הם כאלו הם חלום

*) נראה לי כי המלות היונית האלה אשר נחסרו לט על שם סומכות אוכן יתנם נתן כאשר כמס״ו בהיקספלא כ״א הם תרגום ברחם אחד.

בתוספתא דסנהדרין ראש פ"ז ארשב"ג בראשונה לא היו חותמין על כתובות נשים כשרות אלא כהנים או לוים או ישראלים המשיאין לכהונה. ונראה כי בדיוק נקט או ואו לאמר כי על כתובת נשים כהנות היו החותמין כהנים ועל לויות לוים ועל ישראלות ישראלים המשיאים לכהונה כי החותמין על הכתובה היו כעין דיינים, וכשם שהיה ב"ד של כהנים וב"ד של לוים וב"ד של ישראל המשיאים לכהונה כמאמר התוס' פ"ד בסנהדרין, כל ב"ד וב"ד למשפחה בפני עצמה של כהנים לכהנים וכו', ככה חותמי הכתובה איש לבית אבותיו. והירושלמי סנהדרין א' ו' מחק או והביא בדברי רשב"ג לא היו חותמין אלא כהנים לוים וישראלים וכו', והוא על כי לא ידעו עוד מההבדל אשר הבדילו מאז בקרב ישראל למעלות תולדותם, עד כי היה לכל מעלה ומעלה ב"ד בפ"ע גם חותמי כתובה כל אשה לפי מעלתה. והתוס' הנזכרת בסנהדרין פ"ד מעידה עדות שא"א להכחישה באמרה וכותב לו (המלך) ספר תורה וכו' ומגיהין אותו בב"ד של כהנים ובב"ד של לוים ובב"ד של ישראל המשיאים לכהונה ע"כ. והר"ר יעקב רייפמן בקול מבשר (הוא עלה בשורתו להוציא לאור מחדש ס' ה"ג) רמז על ירוש' סנהדרין ב' ה' והוכיח ממנו כי צ"ל ומניהין תחת ומניחין, ודבריו ברורים כי איך יניח המלך הספר הנכתב מאתו במקום אחר, והלא הובתו להיות אצלו כל ימי חייו ואך יותר נכבד בעיני השינוי האחר הנמצא בירושלמי וז"ל וכותב ס"ת וכו' ומגיהין אותו מספר עזרה על פי ב"ד של ע"א, וגורם ב"ד של ע"א במקום השלשה בתי דינים הנזכרים בתוס' של כהנים ושל לויים ושל ישראל, והשינוי הזה גם הוא על אשר לא ידעו מג' בתי דינים החלוקים האלה ולא אבו בהם. ואם ניטיב לחקור יצאו לנו הדברים ברורים, ונאמר כי מתחלה (כאשר הוכחתי בספרי) היתה כל הממשלה בידי הכהנים ומהם היו הדיינים ועולם מוטל על שכם כל העם, וברבות הימים התקוממו העם לנגדם ויאיצו בם עד כי בררו לכל מעלה ומעלה ב"ד מיוחד והיה לכהנים גם ללויים גם לישראלים ב"ד קטן של שנים שנים בכל עיר ועיר, ולדבר הכללי ישפטו ביחד והגדול שבכהני העיר עליהם, והם היו ב"ד של שבעה אשר הזכירו יוסף הכהן בקדמוניותיו ד' ח' י"ד וסיפר לנו כי בתוך כל ב"ד של שבעה היו שני לויים, ואולי לפיהו גם השבעה האמרכלין הנזכרים במשנת שקלים ה' ב'. וככה עשו גם לב"ד הגדול הוא הסנהדרין שבירושלים אשר היה מספרו שבעים כמספר השבעים הזקנים ואשר גם הוא היה חבר כהנים, חלקוהו לשלשה בתי דינים א' של כהנים וא' של לויים וא' של ישראל, ויהי מספר כל אחד ואחד עשרים ושלשה, ובהאספם יחד והכה"ג על ראשם היה מספרם מכוון לשבעים נפש. וזה מקור הסנהדרי הקטנה אשר בידה לדון דיני נפשות ומספרה מגבל אל כ"ג במשנת סנהדרין א' ו', וטרחו למצוא רמז בכתוב למספר הזה ולא יכולו, עד כי דורשי רשומות בספרי פ' מסעי עזבו המספר ההוא ואמרו שדיני נפשות בשלשים. אולם הקבלה הזאת של ב"ד של עשרים ושלשה ישנה היא ומיוסדת ועל פי דרכנו מצאנו וראינו את מקורה ועל מה ארניה הטבעו.

אומר כי האליה תקרא חלב לפי פשט הכתוב, וזה דבר השנוים הנמצאים בנוסח הכתובים אשר נמצא בם זכר לאליה הן בין ספרינו לשומרוני הן בהעתקת המעתיקים ע"ש כי הדברים ארוכים ומתפשטים על כתובים הרבה. ועתה הנני מוסיף כי עוד מצאנו פסוק אשר נתן יד לפירושים שונים והוא ויקרא ז' ג' ואת כל חלבו יקריב ממנו את האליה ואת החלב המכסה את הקרב וגו', והנה גם פה פשט הכתוב הוא כי מאמר את כל חלבו הוא כלל ואחריו יבואו הפרטים ובראשם האליה, וע"כ בקשו במה מעתיקים חשבונות לסתור את הדעה הזאת. השבעים תרגמו ואת האליה בוי"ו העטוף כדרכם בשאר מקומות, והנה לא יבואו פרטים כ"א נוסף על הכלל (וכנראה התרגום הביא על שם אחרים בהיקספלא מחק הוי"ו הזאת), הרומי השמיט כל הכלל כלו' המאמר ואת כל חלבו ולא תרגמו כלל, וא"כ אין האליה נכללת בחלב. ובונה כתבתי כי הכותים הראשונים עמדו בזה נגד הרבנים, כי כפי הנראה במשך הזמנים שכחו את המחלקת הזאת וגם הם עמדו לימין הרבנים, בא וראה כי בנוסח השומרוני מלת את במאמר את האליה במקרא אשר נזכרנו בו גם ויקרא ה' כ"ה (כפי ניסחו הקדום שם, לא ואת בוי"ו העטוף) מסומנת בקו על ראש המלה, והיודע בטיב הנוסח השומרוני הזה ידע כי תחת הקו הזה על ראש מלת את הוא להודיע כי מובן המלה כמו עם וכן תרגם גם המתרגם השומרוני בשני המקומות עם אליאה, והוא על כי גזר כי האליה איננה נכללת תחת החלב ומעתה נבין למה נשמטו שמות כ"ט כ"ב בתרגום השומרוני המלות את האליה ואת החלב (כפי נוסח השומרוני, בספרינו והאליה וגם שם על מלת את קו למעלה), וחשב מורינים כי הוא מקרה קרה את הסופר וצריך להוסיף המלות האלה בתרגום, ועתה ידענו כי אין זה מקרה כ"א בכונה השמיטן המעתיק שלא לתת יד לכלול אליה בחלב. והולה מזו מצאנו לאבו סעיד השומרוני המעתיק לל' ערבי כי סר מן קבלת אבותיו ונטה לנוסח ספרינו והעתיק ויקרא ג' ט' ואת החלב בוי"ו גם שם ח' כ"ה ואת האליה בוי"ו, מכל מקום אם אהרוני השמרונים לא החזיקו עוד במחלקת הזאת, הנוסח השומרוני כפי אשר הוא בידם מקבלת אבותם הוא עומד לימין הקראים ומעיד כי כבר הכותים הראשונים החזיקו בדעת הקראים, וכנראה היתה הלכת הצדוקים.

ז) ב"ד של עשרים ושלשה.

כבר הורה זקן הוא ר' יהודה בבריתא דקדושין ע"ח ב' כי המשיאים לכהונה הם משפחות מיוחסות בישראל מנכבדי הארץ, והם נכללו לפי דעתו במלת כהן דיחזקאל, ע' מאמרי במחברת החמישית של החלוץ דף 75 וגם בספרי דף 115 והערה רמזתי כי ענין המשיאים לכהונה לא להוציא רק גרים ומשוחררים בא כ"א להוציא גם משפחות מדלת הארץ, וכיוצא בו א"ר יוסי במשנת ערכין ב' ד' משפחות בית הפגרים וכו' היו משיאין לכהונה, גם

ואח"כ שינו הנוסח ורפתה בידם קבלתם כי לא ידעו שרש לה. גם יוסף הכהן בספור מלחמת היהודים ה' ה' ד' וה' גם הוא אמר כי היו שתי פרוכות למקדש, רק שינה הענין ואמר כי אחת היתה בין קה"ק להיכל ואחת בין ההיכל לאולם, מכל מקום שמענו ממנו כי גם בידו היתה הקבלה כי היו שתי פרוכות. והנה היוצא מזה כי היה לפני הקדמונים הנוסח בכתוב שמות ל' ו' לפני הפרכת אשר על ארן העדה לפני הפרכת אשר על העדות, והיה זה רק שתי נוסחאות משונות (האחת עם מלת ארן והאחרת בלתה) וקימו שניהם (כאשר בירתי גם על אודות הכתוב ויקרא כ' י' אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו, ע' ספרי דף 240 והבאים), וע"כ יש מן המעתיקים והסופרים (כמו השבעים והשומרונים ורס"ג) השליכו הכפול ללא צורך ויש אשר דרשו הכפל ההוא (כמו רש"י ורשב"ם), ויש אשר שינו מלת פרכת האחת בכפרת (כמו הנוסח שלפנינו), ובתוכם גרעו החצי כלו' המלות אשר על ארון העדה (כמו אונקלוס), ומכל החלופים האלה תצמח האמת.

ה) ויאמרו לו מצאנו מים.

אמרו בב"ר סוף פס"ד ויבאו עבדי יצחק [וגו' ויאמרו לו מצאנו מים בראשית כ"ו ל"ב] אין אנו יודעים אם מצאו אם לא מצאו, מן מה דכתיב (שם י"ט) וימצאו שם באר מים חיים הוי שמצאו מים חיים ע"כ. והדבר תמוה מאד, מה לו למדרש להביא עזר מרחוק, והלא מפורש יצאו הדברים במקומם ויאמרו לו מצאנו מים, ואיך יאמר אין אנו יודעים אם מצאו אם לא מצאו? ועוד אין יוכיח מן הבאר הראשון כי גם הבאר הרביעי לא היה ריק ומים היו בו? ועתה דע כי השבעים העתיקו כאלו כתוב לא מצאנו מים באל"ף (καὶ εἶπαν οὐχ εὕρομες ὕδωρ) והוא הספק אשר היה לבעל המדרש, לא ידענו אם הנוסח באל"ף אם בוי"ו, ע"כ בקש סעד מדברי הכתוב הראשון כי כל הבארות אשר חפרו היו של מים חיים, ומזה הוכיח כי הנוסח הנכון לו בוי"ו כהעתקת כל המעתיקים (מלבד השבעים), ובתוכם גם סומכוס ועקילס כפי עדות הירונימוס. תראה מזה כי הנוסח, אשר לפיהו העתיקו השבעים, היה עוד שגור כפי בעלי המדרש, והשבעים לא מתוך בטנם ולא מאשר לא ידעו ולא הבינו סרו מספרינו, ובא זה ולימד על זה, ומתוך כולם נבין קורות ספרי הקדש.

ו) האליה.

כבר בירתי בספרי (דף 467 והבאים וע"ש דף 380 והבא) כי המחלקת הידועה בין הקראים לרבנים אם האליה תקרא חלב אם לא, והקראים מחזיקים האליה לחלב והרבנים ממאנים בו, לא נצמחה מעת התחזק דת הקראות כ"א ישנה היתה מימי קדם, וכבר הכותים הראשונים גם הם גזרו

לפני הראב"ע היה בל"ס הנוסח גם בפעם השנית לפני הפרכת ודבריו בדפוס רק מטעים כי ז"ל ונתת לפני הפרכת, מחוץ, ולפני הכפרת שיהיה כנגדה נתן ע"כ וברור כי פי' המאמר לפני הפרכת אשר הוא כפול ואמר כי הראשון יורה כי מזבח הזהב היה מחוץ לפרכת והשני כי הוא מכוון ממש כנגדו. עוד ראיתי ונתון אל לבי והוא דבר יקר, כי בכתבי יד דברי רש"י משונים מכל וכל מדבריו שבדפוס, ואלה דבריו בשני כ"י אשר ראה החכם ברייטהויפט גם בשני כ"י אשר לי הא' משנת נ"ד והאחד משנת רמ"ח: לפני הפרכת שמא תאמר משוך הרבה מבחוץ ת"ל לפני הפרכת (כן בשני כ"י ברייטהויפט) סמוך לפרוכת (כן בשני כ"י הנזכרים ובכ"י נ"ד אשר לי) משליש הבית ולפנים ע"כ, וברור כי דרשת רש"י גם היא מיוסדת על הכפלת הדברים והיה גם לפניו הנוסח ב' פעמים הפרכת, וע"כ פי' לפני הפרכת הראשון בא להורותנו כי הוא מחוץ לפרכת ולא בקה"ק, אך שלא תאמר כי הוא רחוק הרבה לאורך ההיכל מן הפרכת בא הכתוב ואמר עוד הפעם לפני הפרכת ללמדנו כי מזבח הזהב הוא סמוך לפרכת ולא רחוק ממנו כ"א משליש הבית ולפנים כמאמר התוס' פ"ב דיומא. וכבר שינו כמה סופרים, אשר היה לפניהם נוסח שלנו בכתוב, גם בדברי רש"י וכן החליפו השני כ"י אשר בידי המאמר ת"ל לפני הפרכת וכתבו הכפרת וכ"י רמ"ח שינה עוד וכ' סמוך לכפורת במקום לפרוכת, ובדפוס שינו כל הדרשה וכתבו שמא תאמר משוך מכנגד הארון לצפון או לדרום ת"ל לפני הכפורת מכוון כנגד הארון מבחוץ ע"כ אך השינוי הזה וכל הדרשה ההיא המצאת האחרונים הם, אשר ראו דברי רש"י רחוקים מדברי הכתוב ורצו להשותם ולדרשתם אין צורך כי כתוב מפורש הוא כי השלחן בצפון והמנורה בדרום, תשמע ממנו כי מזבח הזהב באמצע. והנוסח הזה בכתוב להכפיל לפני הפרכת היה גם לפני הקדמונים כאשר אוכיח. שנינו במשנת יומא ה' א' היה מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרוכות המבדילות בין הקדש ובין קדש הקדשים וביניהן אמה ובבריתא בירושלמי שם דוחק היה באציליו ידיו כדי שלא ישרפו הפרוכות (אשר ביניהם היה מהלך). והאמה ריוח אשר הגבילה המשנה בין שתי הפרוכות היא אמה טרקסין המפרידה בין ההיכל לקדש הקדשים, ועליה אמרו במשנת מדות ד' ז' מהמזרח למערב וכו' כותל ההיכל שש ותוכו ארבעים אמה ואמה טרקסין ועשרים אמה בית קה"ק, וכבר אמר ר' הילא בירושלמי ביומא זכר לדבר הוא דתנינן תמן אמה טרקסין וכו'. גם בבריתא דמלאכת המשכן סוף פ"ד אמרו ושתי פרוכות של זהב היו שם וכו' והיה נקרא מקום הטרקסין. וטרקסין היא מלה יונית ξωρτ ופירושה חור מערה וחלל, וכן תניא בתוס' באהלות פ"ה כלים שבטרקסאות והביאה הר"ש שם פ"ד א' ופירש חללים קטנים. וכבר היה ר' יוסי חולק על שתי הפרוכות האלה ואמר כי לא היתה אלא פרוכת אחת, גם הגמרא הירושלמית והבבלית לא ידעו סמך לדבר שתי הפרוכות, וברור כי היתה קבלה בידי החכמים הראשונים מימי בית שני ונסמכה על המקרא כפי קריאתם בכתוב אשר הזכיר שתי פעמים פרכת,

פצ"ח ר' יהודה כ"ר סימון בשם ר' אחא א' יששכר חמור גרם יששכר חמור לגרמיה, ומפרשי המדרש לא ידעו מאי קאמר, ובאו דברי ר"ס וגלו את הסתום. גם מנחם במחברתו הביא לנו את דברי אנשי הפתרון אשר פתרו בו חמור גבה קומה. ראית בעינך איך הטו הראשונים שכמם לסבול עול נוסחאות ופירושים רחוקים וזרים, רק למען הצל את כבוד אהד השבטים, ואנחנו נתן כבוד לאמת ונפאר אלהי האמת.

ד) פרכת וכפרת.

יש מן הראשונים (כאשר העירותי בספרי דף 246), והם השומרוני ותיב"ע, העתיקו שמות מ' ג' הכפרת במקום הפרכת, וביררתי במקום הנזכר כי לפי שני הנוסחאות יש הסרון ולא נמצא הצווי או לתת את הכפרת על הארון או להסך את הפרכת עליו (ע' פ' כ' וכ"א), ועוד חסר הצווי לתת את השלחן על ירך המשכן צפנה מחוץ לפרכת ולשום את המנורה על ירך המשכן נגבה (ע' פ' כ"ב וכ"ד), והנה מצאנו הצווים האלה שלא במקומם שם כ"ו ל"ד ול"ה, ושערתי בנפשי כי מקומם הנכון פה בין מ' ג' לד'. ולהשערה הזאת מצאתי עוד סעד באשר בהעתקת השומרונים חסר פסוק כ"ו ל"ד מכל וכל, וגם בהעתקה הערבית לאבו סעיד היה חסר הפסוק הזה בכ"י אחד ונכתב אח"כ על הגליון. — וכדבר השינוי כפרת ופרכת עוד תשוב ותראה דבר נכבד. הנה שמות ל' ו' לשון הכתוב ונתתה אתו לפני הפרכת אשר על ארץ העדת לפני הכפרת אשר על העדת והוא שפת יתר, וגם מ' כ"ו לא נאמר רק וישם את מזבח הזהב וגו' לפני הפרכת, ואת הכפרת לא הזכיר, ובנוסח השומרוני ובהעתקת השבעים הסר גם פה המאמר לפני הכפרת אשר על העדת, גם בתרגום הערבי לרס"ג כפי אשר נדפס בפוליגלוטי וכפי אשר נמצא בכ"י פוקוקי חסר המאמר הזה, רק בדפוס קוסטנטינא נמצא וכנראה הוא הוספה מהמוציא לאור אשר העריך התרגום עם המקרא, גם כנראה היה חסר לפני הרמב"ן (ע' פירושו). ושינוי אחר מצאנו בהרבה כ"י מתרגום אונקלוס, כפי אשר העיד החכם ברונס, (* כי חסרות שם המלות אשר על ארן העדת. ולא די לנו עוד בחלופים האלה והנה עוד נוסח אחר לנגדנו והוא כנראה הקדמון מכלם. ראה נא בדברי רשב"ם ז"ל ונתת אותו לפני הפרוכת בהיכל אשר על ארון העדות היא הפרכת להבדיל בינו להיכל ע"כ, ולא ידענו מה זה אשר הוצרך לפרש ולא אמר דבר על זכרון הכפרת, וכודאי היה הנוסח לפניו ונתת אותו לפני הפרכת אשר על ארן העדת לפני הפרכת אשר על העדת, והוצרך לפרש למה הוכפל זכרון הפרוכת ופי' כי היא להזהיר כי מקום המזבח הוא בהיכל מחוץ לקה"ק. גם



*) Eichhorn's Repert. … bibl. und more… XV. S. 170.

אתה בנוסחתנו חמור גרם הוא בעל עצם. ואל יפלא בעיניך כי גם קדמונינו
קראו חמוד בדל"ת במקום חמור, והנה אראך כי השינוי הזה מצא קן לו גם
גמרא הבבלית. גרסינן בנדרים כ' ב' א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן כל
אדם שאשתו תובעתו הויין ליה בנים שאפי' בדורו של משה לא היו כמותן
שנאמר הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים (דברים א', י"ג) וכתיב ואקח
את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידועים (שם ט"ו) ולא כתיב נבונים וכתיב
יששכר חמור גרם וכתיב ומבני יששכר יודעי בינה לעתים (דה"א י"ב ל"ב) ופי'
הר"ן כל אדם שאשתו תובעתו כלאה שיצאה לפני יעקב ואמרה לו אלי תבא
ויצא ממנה יששכר ע"כ, ומפורש גרסינן כן בערובין ק' ב' כי שם נשנה
המאמר הזה ומביא פסוק ותצא לאה לקראתו וגו' (בראשית ל', ט"ז), אך מה
ענין הפסוק יששכר חמור גרם להוכיח כי לאה תבעה את יעקב לתשמיש?
ופירש"י בנדרים וז"ל חמור גרם ליששכר שנולד, אותו חמור שהיה יעקב רוכב
שפנה לאהל לאה ע"כ ועוד לא נדע איך הוכיחו מן הכתוב כי לאה תבעה
את יעקב. והנכון כי קראו חָמוּד (כמו דם חמוד) כלו' החמדה והתשוקה
היא גרמה את יששכר היא היתה סיבה להולדו, והוכיחו מן הכתוב כי בן
חמדת ותביעת האשה היה והיו בניו נבונים. ובב"ר פצ"ט מצאנו ד"א יששכר
חמור גרם חמור אותו וכי מניין היתה לאה יודעת שבא יעקב אלא
נהק החמור ושמעה קולו ויצאה לקראתו ע"כ, ובודאי המצאת אחרונים היא
(כבל המדרש של פ' ויחי), וראיה לדבר כי הערוך ע' חמרא פי' על מאמר
גמרת נדה (אשר נדבר עליו כעת) כענין הדברים אשר נמצאים במדרש
שלפנינו, והוא אשר דרכו לסמוך תמיד על המדרש לא הזכירו פה והביא
הפי' על שם נפשו, בודאי לא היה הנוסח הזה לפניו במדרש, גם בילקוט לא
מצאנו כ"א חמור גרם ליששכר ותו לא מידי (וגם שם צ"ל חמוד). עוד
אמרו בנדה ל"א א' מאי דכתיב וישכב עמה בלילה הוא (בראשית ל', ט"ז)
מלמד שהקב"ה סייע באותו מעשה שנאמר יששכר חמור גרם חמור גרם לו
ליששכר, וגם פה לא הבינו המפרשים הדרשה, הערוך ע' המרא פי' (כאשר
רמזנו למעלה) כלומר כשחזר יעקב מן השדה נהק החמור ושמעה לאה ויצאה
לקראתו וקראתו, ורש"י פי' הקב"ה סייע שנטה חמורו של יעקב לאהל לאה,
וכל זה תמוה מאד. אולם אם זכור תזכור את אשר בירנו עד כה תמצא
כי דרשת הגמרא מיוסדת גם היא על נוסח חמוד גרם פי' חָמוּד, הקב"ה
הנחמד והנעים הוא גרם. — והנה מן כל הזרות הזאת יצאו האחרונים
ושבו לקריאת חמור, אך גם הם עוד הרחיקו מאד משפט הכתוב, וכל זה
שלא לתת דופי ביששכר. בא וראה איך תרגם רב סעדיה בערבי יששכר
כגסם מנפרד פי' כגוף מפורד בפני עצמו גם דונש בהשגותיו כ"י העיר על
הפירוש הזה וחלק עליו בזה"ל יששכר חמור גרם, בגוף ולא חמור ממש, וזה
לא יתכן, ואומר בנימן כזאב ודן כנחש ע"כ. ובלי ספק פי' ר"ס חמור כמו
חמר וצורה ופירושו גוף ופי' גרם כמו לגרמיה כלו' לבדו בפני עצמו ואין
זרים אתו. והוא לא לבדו אחז בפירוש הרחוק הזה כי מצאנו כמוהו בב"ר

הכתוב ולא יחללו את קדשי בני ישראל הוא כדברי רש"י אזהרה לכהנים שלא להאכיל התרומה לזרים, כי אם יניחו הכהנים את הזרים לאכול מן הקדשים והשיאו אותם עון אשמה פי' אז ישיאו הכהנים את ישראל עון אשמה (כדברי הרמב"ן), וא"כ אין צורך לדברי ר' ישמעאל לפרש אותם כמו את עצמם, ובחנם הביא רש"י מאמר ר' ישמעאל (כאשר העיר כבר הרמב"ן, והוא לעצמו הלך בדרך אחרת), וגם הבנת דברי אונקלוס היתה נעלמת מרש"י בעת כתבו פירושו על התורה (וכפי' לסנהדרין צ' ב' הביא הוא בעצמו ראיה ממנו לדברי ראב"י!) וכ' וא"ת במיכלהון בסואבא שלא לצורך תרגמו כן ע"כ, ובאמת אונקלוס לא עזב שטת המתרגם הקדום האוחז בהלכה הקדומה וכדברי ר' ישמעאל. — ובמקרא במדבר ו' י"ג לא מצאנו מחלקת ואך גם לצד אחר לא מצאנו כי החזיקו האחרונים בדברי ר' ישמעאל, ורק יוב"ע הלך בדרכו ותרגם ימטי ית גרמיה, וגם השבעים העתיקו (*προςοισει αὐτός*) באותה הכונה אם גם במעט שינוי לשון, אך הסורי תרגם כאלו כתוב ויביאו אותו. — גם ויקבר אתו בגיא דברים ל"ד ו' תרגמו השבעים כאלו כתוב ויקברו, וכנראה שינו למען לא יהיה ללעג בעיני בני ארצם כי יקבר איש את עצמו, וגם האחרונים סרו מדברי ר' ישמעאל ופירשו כי הקב"ה קבר אותו כמאמר המשנה סוטה א' ט' ומכילתא ראש פ' בשלח וספרי סוף פ' בהעלתך, גם אפיפניוס הנוצרי בספרו נגד המינים א' ט' אמר כי באה אליו הקבלה כי המלאכים קברו את משה. ע' רקמה דף 185 ודברינו בס' השרשים מובאים כ"ח ה' דף 47.

ג) חמור גרם.

הוכחתי בספרי דף 359 והבאים כי כל האמור בברכת יעקב על יששכר הוא לגנאי על כי שבטו לבדו בתוך אחיו לא נלחם עם תושבי הארץ להורישם כ"א נטה שכמו לסבול ויהי למס עובד, וע"כ קרא לו יעקב (בראשית מ"ט י"ד) חמור גרים (כנוסח השומרוני והעתקתו) כלו' חמור למשא תחת ממשלת גרי ותושבי הארץ הראשונים. ועוד נשאר רושם מנוסח ישן חמור גרים גם במדרש ב"ר פצ"ח כי כן כתוב שם יששכר חמור גרם פירותיו של יששכר גסין היו — והרבה גרים היו באים ומתגיירים וכו' המ"כ גרם גרים דרש ל' גרם, אך כל המעתיקים התאמצו להסיר החרפה מעם יששכר וחשבו מחשבות או להמעיטה או להפכה לשבח, ודרשו וגרעו והוסיפו בחמור גרים עד כי השבעים העתיקו במקומו חֶמֶד (או חָמוּד) גֶּרֶם (מן גרסה נפשי לתאבה) כלו' נתאוה לדבר נחמד, גם יוב"ע תרגם חמיד באוריתא, גם הוא ע"פ הנוסח חָמֵד (או חָמוּד בינוני פעול במקום פעל כדרך לשון הארמי) גרם כלו' חפצו ותאותו בגירסא ללמוד וללמד, והמעתיקים האחרים הרחיבו מליצת תרגומם ולא נדע אופן קריאתם. ועקילס והירונימוס ואחריו הרומי

(ויקרא כ״ב, י״ו) וכי אחרים משיאין אותם והלא הם משיאין את עצמם, כיוצא בו אתה אמר ויקבור אותו בגיא .(דברים ל״ד, ו׳) וכי אחרים קברו אותו והלא הוא קבר את עצמו, אף כאן אתה אומר יביא אותו הוא יביא את עצמו ואין אחרים מביאין אותו ע״כ. (ע׳ ראב״ע שמות ה׳ י״ט על ויראו שוטרי ב״י אותם וז״ל מלת אותם כמו עצמם, נפשם וכמהו וירעו הרועים אתם ויקבר אותו בגי ור״י בן בלעם אמר כי כמהו יביא אותו אל פתח אהל מועד. ובפי׳ הקצר הביא הוא בשם עצמו המשל ההוא) ועתה נבואה נא נשים עין על הג׳ המקראות האלה, והנה ר׳ ישמעאל פי׳ והשיאו אותם וויקרא כי הכהנים טוענים על עצמם עון באכלם את הקדשים ובחללם אותם ולא ידעו מה החלול הזה, ובא התרגום הוא תיב״ע ופי׳ לנו הכונה ותרגם ויארעון יתהון חובי אשמתהון במיכלהון בסואבא וכו׳, א״כ הוא אזהרה לכהנים שלא לאכול קדשים בטומאת הגוף, גם אונקלוס הלך בדרכו והוסיף גם הוא בסואבא, ועם זה מכוונים דברי ר׳ אליעזר בן יעקב בסנהדרין צ׳ ב׳ באמרו כל הנותן תרומה לכהן עם הארץ וכו׳ ספק אוכלה בטהרה ספק אוכלה בטומאה וכו׳ דבי ראב״י תנא אף משיאו עון אשמה שנאמר והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם, ופירש״י ומתרגמינן במיכלהון בסואבא ע״כ גם השבעים תרגמו אותם במובן את עצמם (*καὶ ἐπάξουσιν ἐφ ἑ αὐτοὺς*) ואם נפרש ע״פ ההלכה הזאת חלול דפסוק ט״ו וי״ז על כהן האוכל תרומה בטומאה, על כרחך חלול האמור למעלה פ׳ ט׳ ושמרו את משמרתי ולא ישאו עליו חטא ומתו בו כי יחללוהו מדבר בענין אחר, וגם שם בא המיוחס ליב״ע ופי׳ לנו כי בזר האוכל קדש הכתוב מדבר ותרגם ויטרון בני ישראל וגו׳ ולא יסותון ביה באישא מצלהבא וגו׳ וכבר רמז התרגום הזה בכמה מקומות כי עונש הזר המחלל את הקדשים הוא למות באש היוצאת מאת השם, ראה למשל שמות כ״ט ל״ז: מן שאר עמא וגו׳ יתוקדון באשא מצלהבא, ושם ל׳ כ״ג: ומשאר שבטיא יתוקד באשא מצלהבא קדם ה׳. זה דרך ההלכה הקדומה. ובשטה אחרת אחזו הספרא והגמרא ופירשו בהיפך כי פסוק ט׳ מדבר בכהן טמא האוכל תרומה טהורה, ודברי הספרא אינם מפורשים כל צרכם ורק מכח הדיוק נודע פירושו, כי הוציאו שם מן כי יחללוהו פרט לטהור שאכל מן הטמא, וא״כ כונת הכתוב לדעתו על הטמא שאכל מן הטהור, ויותר מפורשים דברי התלמוד סנהדרין פ״ג א׳ אמר שמואל מנין לכהן טמא שאכל תרומה טהורה שהוא במיתה בידי שמים דכתיב ושמרו את משמרתי ולא ישאו עליו חטא וגו׳ גם ר׳ יוחנן מוציא שם צ׳ ב׳ ההלכה שאין נותנין תרומה לכהן עם הארץ (אשר הוציאה ראב״י מפ׳ י״ז בזכור למעלה), והוא הוציאה מדברי פ׳ ט׳ וז״ל הגמ׳ שם ר׳ יוחנן אמר אף גורם לו מיתה שנאמר ומתו בו כי יחללוהו, וכן פירש״י בתורה. ופסוק והשיאו אותם עון אשמה דרשו בספרא מלמד שאף על הטבל חייבין מיתה פי׳ הזר מפני שאוכל התרומה אשר עודנה בתוך התבואה, וגם המאמר ההוא הביאו בשם שמואל סנהדרין פ״ג א׳ זבחים י״א ב׳, וא״כ פי׳ דברי

למה הוצרך לתפלת צבור חבורה של עשרה וכמוהו לזמון בשם. כי לכל סעודת מצוה קראו חבורה כאשר בררתי כבר וע"ע פסחים קי"ג ב' מנו בין המנודים לשמים מי שאינו מיסב בחבורה של מצוה (ול' מיסב הוא בסעודה) והוא הדבר אשר אמרו במשנה סנהדרין ח' ב' אכל בחבורת מצוה אכל בעבור החדש וכו' ואמרו בירושלמי כי על כן פטור הסולל וסובא באותן סעודות שהוא שומע בקול אביו שבשמים ואמר ר' יוחנן לוין ברבית לחבורת מצוה ולקדש החדש (וכן בירושלמי מ"ק ב' ג') ובבבלי (ע' ב') אמרו אין עולין בעבור החדש פחות מעשרה בני אדם ואין עולין לה אלא בפת דגן וקטניות. הנך רואה כי מספר עשרה הוא מסויים לאותן חקירות והיו משתדלין להמעיט ההוצאות בעבור סעודותיהם ואח"כ הסירון מכל וכל. — ובירו' מ"ק ג' ח' אמרו ז"ל על כל המתים הוא אסור לילך בסעודה עד שלשים יום, על אביו ואמו עד י"ב חדש, אם היתה חבורת מצוה או קידוש החדש מותר, ובבבלי כ"ב ב' השמיטו המאמר האחרון הזה והזכירו רק שמחת מריעות, וגם במס' שמחות פ"ט לא השתמשו במלת חבורה כ"א בשמחת מצוה ע"ש. ומפורש אמרו על חבורות של קידוש החדש במס' סופרים פי"ט ה"ט וז"ל בר"ח ישבו החבורות של זקנים ושל בלווטין ושל תלמידים וכו' וצריך בברכת הזן לומר וכו', ובהלכה י' שם אמרו וכשהוא מקלסו מקלסו בי"ב טובי העיר כנגד י"ב שבטים וי"ב חברים וי"ב חדשים וי"ב מזלות, ונראה כי הוא שינוי בזמן אחרון ובתחלה היו י' חבירים. ונראה עוד כי מה שאמרו בנדרים פ"א א' הזהרו בחבורה, גם שם כונתם על סעודת מצוה, ומסכים ענין המאמר עם הנאמר בפסחים קי"ג ב' אשר הזכרנו למעלה, וכל המפרשים הבינו המאמר (דשלחו מתם והוא לשון בני א"י) ללמוד תורה עם חברים, ואיננו נראה. גם בתוס' דברכות פ"ב אמר ר' שילא חתן פטור מק"ש וכל בני החבורה חייבין, ובמקומו אמרו בסוכה כ"ו א' השושבינין וכל בני החופה ונמנעו מלהשתמש בשם חבורה. — סוף דבר המנהג הקדם היה להתאסף חבורות חבורות לפחות בנות עשרה ב"א לדבר מצוה ולשמות בסעודה, ומזה יצאו הרבה מנהגים, והאחרונים לא ידעו עוד דבר מזה והשמיטו זכרן, ואף באכילת פסחים אשר השאירו להן זכר עקרו את יסודן ולא השגיחו על מספר המנויים, ורק מתוך סיפורים משיחים לפי תומם ומתוך ספרים אשר משוקעות בתוכם דעות קדומות נוכל לעמוד על מנהג הראשונים.

ב) שלשה אתים שהיה ר' ישמעאל דורש בתורה.

שנינו בספרי נשא (ומובא בילקוט) וז"ל יביא אותו (במדבר ו', י"ג) וכי אהרים מביאין אותו והלא הוא מביא את עצמו, זה א' משלשה אתים שהיה ר' ישמעאל דורש בתורה, כיוצא בו אתה אומר והשיאו אותם עון אשמה

אדם לעשות פסחו יחידי שהוא רשאי (כנוסחתנו בדברי ר"ע), ואין זה מדרך החולקים לסתום דבריהם. ובעל ברורי מדות הגו' לדעת עצמו החזיק בגירסתנו הנכונה ופי' דר"ע ס"ל שוחטין על היחיד ואין ממנה אחרים על פסחו ור"י ס"ל אין שוחטין וממנה אחרים ור"ע דייק מדכתיב ולקח לשון יחיד. ובאמת הכונה הזאת קרובה אל האמת אך לפי דברינו מצאנו לה יסוד נכון, והוא כי ההלכה הקדומה היתה כי אין חבורה לפסח פחותה מעשרה הנמנין עליו, ור' ישמעאל המחזיק בהלכה הקדומה (כאשר הוכחתי הרבה) הוכיח מתוך הכתוב ואם ימעט וגו' ולקח הוא ושכנו כי אין החובה מוטלת על היחיד או על בית פחות מי' להצטרף אל חבורה אשר היא כבר בעלת עשרה, כ"א יש בידו להצטרף עם שכנו ובין שניהם יהיו עשרה, ור"ע בעל משנה אחרונה איננו מודה בחיוב חבורה בעלת עשרה ושפט כי די בחבורה המחזקת פחות מעשרה וגם היחיד יכול לאכול הפסח לעצמו, ובא הכתוב לאמר כי אם ירצה יצטרף עם שכנו אך אין חובתו בכך, ומצאנו א"כ ההלכה הקדומה אשר ספר לנו יוסף הכהן והמכונה ליב"ע גם יסוד לדברי ר' ישמעאל. ור' יוסי בספרי ראה (י"ז ה') גלה לנו יסוד ההלכה החדשה ועוד רמז בדבריו על ענין ההלכה הקדומה וז"ל שם ר' יוסי אומר פעמים שהוא אחד ושוחטין אותו עליו ופעמים שהם עשרה ואין שוחטין אותו עליהם, הא כיצד אחד ויכול לאכלו שוחטין אותו עליו, עשרה ואינן יכולין לאכלו אין שוחטין אותו עליהם שלא יביאו את הפסח לידי פסול ע"כ. נשמע מדבריו כי טעם ההלכה האחרונה הוא כי אין להשגיח על מספר המנויים רק על יכלתם לאכול את השה השלם אשר הכינו לזבח פסח, ומתי מספר ואפי' אחד אשר יוכל לאכול פסחו שלם יביא אותו בפני עצמו, ורבים אשר יותירו מן הפסח לא יקריבו אותו עד צרפם עוד אחרים עמם לאכלו עד תומו, ובדיוק נקט מספר עשרה כי כן היתה ההלכה הקדומה. אך מסדר המשנה הלך לדרכו וימח כל רושם ההלכה הקדומה והביא במשנת פסחים ח' ז' דברי רבי יוסי בלשון אחר ודבר בלשון הפלגה ואמר אפילו חבורה של מאה שאין יכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהן, וכשם שהוא לקח מנין מאה ב"א להפליג ריבוי ההמון כן השתמש במליצת לאכול כזית להקטין האיפה ושיעור אכילתם והעיקר לאכול הפסח שלם (ולהנם טרחו המפרשים על מלת כזית כי דברי המשנה אינם בכיוון). ועוד נמצא זכר למנהג הקדום הזה למנות לפחות י' אנשים על פסח אחד בדברי התוספתא דפסחים ספ"ד ת"ל פעם אחת ביקש אגריפס המלך לידע כמה מניין של אכלוסין ואמר להם לכהנים הפרישו לי כליא מכל פסח ופסח והפרישו לו שש מאות אלף זוגות של כליות כפלים כיוצאי מצרים ואין לך כל פסח ופסח שלא היו עליו יותר מעשרה מנויין וכו' ובגמרא ס"ד ב' הביאו התוס' ולא העירו כלום על מאמרו כי נמנין על כל פסח לפחות עשרה, אשר אין לו שורש כלל בשיטתה כי שוחטין אותו אף על היחיד. — ואם תזכור את אשר העירותי עליו במקומות אחרים כי מן החבורות האלה יצאו מתחלה כל עניני התפלה והברכות, אז תשכיל

X.

חקירות שונות בתלמוד ובמדרשים·

א) חבורות·

(92. 4, אוצר נחמד) הראיתי בספרי דף 123 כי החבורה אשר נמנתה על פסח אחד היתה בימי יוסף בן מתתיהו הכהן, כאשר ספר לנו בספרו על מלחמת היהודים, לפחות מן עשרה אנשים ובמשנה לא מצאנו על מספר הנמנים דבר אם גם הרבתה לדבר על החבורות, וההיפך אמרה (פסחים ע' י') חבורות של חמשה חמשה ושל עשרה עשרה וכדומה, הנה המספר הוא רק דרך משל וגם חמשה ב"א יספיקו לחבורה. וגדולה מזו אמר ר' יוסי (נגד ר' יהודה) כי שוחטין הפסח אפי' על היחיד (שם ח' ז'). אך ראה בחיוב"ע לשמות י"ב ד' ותמצא ההלכה הקדומה הזאת, כי הוא תרגם ואם ימעט הבית מהיות משה בזה"ל ואין זעירין אינשי ביתא ממנין עשרא כמיסת למיכול אימרא וא"כ הוא חובה לאכול הפסח בחבורת עשרה. עוד נמצא רמז להלכה הקדומה הזאת במכילתא בא פ"ג ח"ל ולקח הוא ושכנו ר' עקיבא אומר מנין אתה אומר שאם רוצה אדם לעשות פסחו יחידי שהוא רשאי שנא' ולקח הוא ושכנו ר' ישמעאל אומ' מנין אתה אומ' שאם ירצה אדם למנות אחרים על פסחו שהוא רשאי שנא' ולקח הוא ושכנו ע"כ. והנה כונת ויסוד המחלוקה הזאת נעלם מן המפרשים. בעל הילקוט גרס בדברי ר"ע בסמיכת הכתוב רק ולקח הוא ירצה כי ר"ע הוכיח מן הכתוב ולקח הוא, בלי להשגיח על מלת ושכנו התכופה וכי גם הוא לבדו יקח שה לפסח ואין אחר בלתו ואם גם נניח כי דרשה כזאת לא רחוקה היתה בעיני ר"ע, עוד לא ידענו במה נחלקו, כי כפי הנראה שניהם דבר אחד אמרו ורק בשינוי לשון. ר"ע אומר כי הוא יכול לעשות פסחו יחידי אם ירצה וא"כ אם לא ירצה אז יש בידו וברשותו להצטרף עם אחרים, ור' ישמעאל אומר כי יכול הוא למנות אחרים על פסחו אם ירצה וא"כ אם לא ירצה אין החובה מוטלת עליו למנות אחרים ויכול לזמוח לעצמו, א"כ במה נחלקו? והר"ר משה פראנקפורט בעל זה ינחמנו סתם דבריו בפירושו וכ' רק על הוא ושכנו בדברי ר"ע ה"ל משמע שאם רצה יכול הוא לבדו ליקח פסח לעצמו ע"כ וזו לא. והר"ר אליה מווילנא בעל איפת צדק הגיה כדרכו ביד חזקה בדברי ר"ע לאמר שצ"ל שאינו רשאי במקום שהוא רשאי, וחשב כי ס"ל לר"ע אין שוחטין את הפסח על היחיד (כאשר פי' דבריו הר"ר יצחק אליה לנדא בעל ברורי מדות), וא"כ דעת ר"י שהוא רשאי לעשות פסחו יחידי. אולם אם כזאת היא המחלוקת בינותם היה לו לר"י לפרש דבריו ולא לסתום, כי לפי דבריו כאשר הם לפנינו לא שמענו דעתו כ"א מכח הדיוק אם באמת היא זאת, כי מתוך אמרו אם ירצה יוכל למנות אחרים על פסחו, נשפוט כי אם לא ירצה הוא יכול לעשותו יחידי, ולמה לא אמר בפירוש מנין שאם ירצה

גם בתוספתא דחולין פ"ג וז"ל: ובבצים כל שכודרת וגולגלת בידוע של עוף טמא וכל שאינה כודרת וגולגלת בידוע של עוף טהור היא ע"כ והביאו הברייתא הזאת בשינויים בגמרא בבלי חולין ס"ד א' וע"ז מ' א': כל שכודרת ועגולגלת ראשה אחד כד וראשה אחד חד טהורה ב' ראשיה חדין וב' ראשיה כדין טמאה וכו' ופירש"י בחולין וז"ל כודרת עבה ככדור פלוט"א, כודרת ועגולגלת חדא היא וכו' להכי תנא כודרת בעיגולה של כדור שאינה קלושה אלא עגולה בעוב' ע"כ וכן הגירסא כודרת ברי"ף ור"ן ורא"ש (ובה"ג ד' ווין מצאתי קודרת בקו"ף ונראה טעות ולעולם גם שם ברי"ש) והתוס' דחולין רצו להוכיח מתוך רש"י דע"ז כי גרס שם כודדת בב' דלתי"ן ואין נראה כן כי דבריו מוסבים שם רק על ראשה א' כד. גם מתוך דברי הערוך ע' כד אין לברר גרסתו. ומדברי רה"ג נראה כי גרסתו קד בעוקצין ב' ד'.

יא) על דבר ההלכה במס' סופרים פ"ד ה"ט.

זה לשון ההלכה אשר עליה כונתנו: ואר"א בנו של ריה"ג אל יהי מקום לשועתי (איוב י"ז י"ח) יש לאל ידי (בראשית ל"א, כ"ט) אין לאל ידך (דברים כ"ח, ל"ב) בהיות לאל ידך (משלי ג', כ"ז) אל מותי כולם חול ע"כ וכבר דברתי על המקרא הראשון ואל יהי מקום לצעקתי (כצ"ל) בספרי פרשנדתא דף י' ו"א והראיתי כי יש שקראו ואל בצר"י והבינו משמעות המלה קדש אשר ע"כ הוכרח בעל המאמר לאמר כי הוא חול, והמלות אל מותי אשר בסוף המאמר לא ידעו המפרשים להולמם יש שמחקו אותן ויש גרסו אל מות בלי יו"ד בסוף וחשבו כי הוא הפסוק כי שחה אל מות ביתה (משלי ב' י"ח) כדעת בעל נחלת יעקב או כי הוא הפסוק ודרך נתיבה אל מות (שם י"ב כ"ח) כאשר שערתי אני, ועל שני הפסוקים האלה יש לשואל להמה איך יעלה על דעת איש לפרשם קדש עד כי הביא את בעל המאמר ללמדו דעת ולצוות עליו אל תקדישהו כי חול הוא, והנה עתה מצאתי ואראה כי הגירסא הנכונה היא לאל מלתי והוא הפסוק וישם לאל מלתי (איוב כ"ד כ"ה) ושם העתיקו כמה מן המתרגמים הראשונים החשובים, הלא המה מסכום היוני והמעתיק הסורי והרומי, כאלו נקדו לאל בצרי והבינו הענין: ויעריך מלתי לפני האלוה, על כן הוכרח ר"א לאמר אינו כן כי אם הנקוד הנכון הוא לאל פתוח. — והנה על מאמרו בענין המליצה יש לאל ידי וכדומה אין לתמוה כי הוצרך להורותנו כי חול היא על כי המלה מנוקדת בצרי, אך גם פה מצאנו מקום אשר נתחכמו בו המתרגמים הראשונים וחשבוהו קדש והוא בפסוק כי יש לאל ידם (מיכה ב', א') ושם תרגם היוני הנקרא בשם השבעים גם הסורי כאלו כתוב: כי ישאו לאל ידם ותרגמו אל קדש. ראה איך משולבים דברי התלמודים בהבנת המקראות עם כל התרגומים ובא זה ולמד על זה.

משנה ב׳, והוא האיש העתי), חולק לשון של והורית חצי קשר בסלע וחציו קשר בין שתי קרניו (של השעיר), ודחפו לאחוריו והוא מתגלגל ויורד, ולא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה אברים אברים . . . ומאימתי מטמא בגדים (האיש העתי) . . . ר״ש אומר משעת דחייתו לצוק ע״כ. הנך רואה כי האיש העתי מלוהו עד ההר ודוחפו משם. ועתה ראה נא קורא נבון המשנה הקודמת ותמצאה אומרת: מיקירי ירושלים היו מלוין אותו עד סוכה הראשונה . . . ומלוין אותו מסוכה לסוכה חוץ מאחרונה שבהן שאינו מגיע עמו לצוק אלא עומד מרחוק ורואה את מעשיו ע״כ, וכי תדקדק היטב בלשון המשנה תשתומם איך השתמשה בל׳ יחיד בדברה על רבים כפי הפי׳ המורגל, לא היו מלוין עד סוכה האחרונה ולא הגיעו עם האיש העתי לצוק אלא עומדים מרחוק ורואים את מעשה האיש, ומה זה כי המשנה שינתה לשונה? ובברור נשקעה פה הלכה קדומה בתוך משנתנו כלשונה ולא על המלוין תדבר כי אם על האיש העתי בעצמו, ותעיד על זה גרסת המשנה בירושלמי האומרת שאינו מגיע עצמו (במקום עמו) לצוק וכו׳, והנה הפי׳ הנבון, לא היו מלוין אותו יותר, כי האיש העתי עצמו לא הלך לצוק פי׳ ההר כ״א עומד מרחוק ורואה את מעשה השעיר, ואם ראה כי השעיר נפל מן ההר בבוא עליו רוח משברת מאת ה׳ אז נחה דעתו, ואולי הניף גם בסודרין להודיע כי מת נושא עונות הקהל. ואולי זאת כונת ר׳ אליעזר (המחזיק לרוב בהלכה הקדומה) בהשיבו לשאליו דחאו ולא מת מהו? כך יהיו כל איבי המקום (תוס׳ פ״ג, ירושלמי ו׳ ג׳ ובבלי ס״ו ב׳) פירושו המקום הרגו ודוחפו ולא הוצרך לדחיית האיש העתי. יהיה בזה איך שיהיה, מצאנו גם פה הלכה קדומה נבדלת מן המאוחרת ורישומה ניכר במיוחם ליב״ע וגם במשנתנו. ועתה הלא כתבתי לך שלשים במועצות ודעת להודיעך קשט אמרי אמת איך נתגלגלו הדברים ובנו הבונים ועמלו להגיה היסוד ואבן הפנה, גם כה וכה הסירו אבן וצרור וישנו את טעמם למען הסיר כל מכשול מדרך העם, ועלינו לשבח ולפאר את עמלם כי מלאכה גדולה עשו בהדריכם את העם אל המטרה הנעבדת קדושת שם הגדול ויחודו, ובכל זה חובה עלינו גם לחקור כפי השגת ידנו עד היסוד הראשון לידע ולהודיע איך היו הדברים בעצם ובראשונה טרם תקנו הסופרים ושנו המנקדים ובארו המבארים, ורק בזה נשיג את קורות עמנו ורוח ה׳ אשר נחה עליו בכל עת וגם ממנו לא תסור עד עולם.

י) על פעל כדר

(ס׳ 52 I) הנשרש משם כדור בלשון חכמינו, כבר הראיתי בפרשנדתא (דף ח׳ וט׳) כי בעלי הבריתא בנו משם כדור (בחשבם הכ״ף לשרשית) פעל חדש כדר ופירושו היות עגל ככדור ואמרו אהרוג כדור (סוכה ל״ו, א׳) והוא הפעול. והנה המלה הזאת איננה בודדת בלשונם ונמצאת

ע"כ ולא חילקה המשנה בין הוציא העובר את ראשו, אשר רק אז הוא כילד לפי משנת חולין פ"ד א' לענין בהמה המקשה לילד, ובין לא הוציא, ולפי ההלכה החדשה אשר פסקה הדין לאמר כי עובר ירך אמו הוא כ"ז שלא יצא לאויר העולם, אין טעם לענות את דין אשה החייבת מיתה עד שתלד אף בשבתה כבר על המשבר, כי אין לחוש לעוברה על כי איננו עוד נפש בפני עצמו ואבר הוא מאיברי אמו, ואע"פ כן הניחו הדין על מתכונת ההלכה הקדומה האומרת כי העובר השלם בצורתו אם גם עודנו במעי אמו נפש חיה בפ"ע דניגן ליה, וע"כ בשבת האשה על המשבר ולזה כבר נשלם, יש לחוש להייו. וההלכה הקדומה הזאת הגיהוה בענין הזה שהוא ספק נפשות ולא רצו לאבד נפש בידים. וכבר העירו במכתב העתי לפראנקיל (שנת 1859 דף 400) כי גם בין היונים היו דעות חלוקות על דבר עובר ירך אמו.

נפן נא אל מקום אחר ונמצא התרגום המיוחס ליב"ע מתרגם מי האיש הלזה (בראשית כ"ד, ס"ה): מן גברא הדור ויאי והוא כדברי ר' חייא בב"ר פ"ס: ראתה אותו הדור ותוהא מפניו היך מה דאת אמר הנה בעל החלומות הלזה בא (שם ל"ז, י"ט), הנה נראה כי פירשו בשני המקומות מלת הלזה במלת הדור, אך בבראשית ל"ז י"ט לא נמצא כן בת' המיוחס ליב"ע כ"א כדברי אתקלוס הא מארי חלמיא דיכי אתי וכו' כי הוא תקון שתקנו האחרונים, גם בב"ר פפ"ד לא נמצא דבר מורה על ההוראה המובאה בפ"ס, לא כן המתרגמים הכותים השומרוני והערבי, שניהם תרגמו בשני המקומות כפי ענין המיוחס ליב"ע וב"ר למקום הראשון, השומרוני העתיק במלת זהייא או זעייא (מדרכם להשתמש באותיות הגרון בערבוביא), וכונתו אינה כמו מלת זה בעברי (כאשר חשב המדקדק אוהליסאן בספר דקדוקו), כ"א פירושו הדור ויאי כדבר ת"י וב"ר, כן ענין ערך זהא בל' סורי וכן שימושו בל' ארמי ע' ערוך ע' זה א' זיהא דשמשא (כצ"ל כפי עדות כ"י וכן גרסת הערוך לא זהרא ולא זוהמא) פי' הזיו הנשאר עוד מן השמש אחרי בואו, וע' זה ב' זיהיה (כנ' הערוך ולא זויה) הוא דעבר פי' זיוו, וזה ג' זהוהי (לא זחוהי) הלב פי' המתהדרים והמתגדלים, וע' זהיין בוי"ר פ"כ ר' לוי קרא יתהון זהייני (לא אלליא) פי' שמחים בכל עת כלו' המתהדרים על לא דבר. וגם הערבי תרגם מי האיש הלזה: אלבהי כלו' הנאור וההדור, ובעל החלומות הלזה: אלמסתבשר כלו' השמח בעצמו והגאה. והנה גם פה פי' קדום נמצא עוד רשמו בתרגומים ובמדרשים ואחזו בו הכותים. (D. M. Z. 12, 140)

ועד השלשה אני בא והנה ראינו המיוחס ליב"ע מתרגם ושלח את השעיר במדבר (ויקרא ט"ז, כ"ב) בדברים האלה: ויפטור גברא ית צפירא למדברא דצוק ויסוק צפירא על טוורייא דבית חדודי וידחיניה רוח זיקא מן קדם ה' וימות. א"כ האיש העתי אינו מלוה את השעיר עד ההר ואינו דוחפו מן ההר וימות והנה הכל דרך נס, והוא נגד ההלכה הערוכה במשנתנו יומא ו' ו': מה היה עושה (מי שהיה מוליכו כלו' את השעיר המשתלח,

אחזו כדרכם הכותים והקראים, וכן שנינו במס' כותים סוף פ"א: אלו דברים שאין מוכרים להם אין מוכרים להם . . . לא כוסכום ולא שליל אע"פ שישראל אוכלין כוסכום ושליל אין מוכרין להם מפני מסכר טעות, וכשם שאין מוכרין להם כך אין לוקחין מהם שנא' כי עם קדוש אתה לה' אלהיך כשאתה קדוש לא תעשה עם אחר קדוש למעלה ממך ע"כ, ונודע איך המרו הקראים את רוח הרבנים על דבר השליל באמרם כי יאכלו אבר מן החי וימלאו נאצות פיהם. והם לא לבדם ישכנו כי אם על ההלכה הקדומה תמכו יתדותיהם.

(גם 126 .4) ועוד תשוב ותראה כי הוא מחלוקת ב"ש וב"ה, כי ב"ש הנוטים יותר אל ההלכה הקדומה גזרו אומר כי עובר לאו ירך אמו, ובהפך ב"ה (אשר מהם מתחלת ההלכה החדשה ונמשכת עד ר' עקיבא הגומרה) מאנו בזה, וזה דבר מחלוקתם עדיות ה' א': ביצת הנבלה אם יש כיוצא בה נמכרת בשוק (וא"כ צורת הביצה שלמה ואינה נחשבת לחלק מן התרנגולת הנבלה, ע"כ היא) מותרת ואם לאו אסורה (כי לאבר מאיברי התרנגולת הנבלה תחשב) וב"ה אוסרין (אף הביצה השלמה, מאחר שלא יצתה עדין לאויר העולם ודבקה בגוף התרנגולת גם היא אבר מאיבריה ולא דבר הנאכל בפ"ע), ורק בביצת טרפה מודין ב"ש לאסור, לא מפני שהיא נחשבת לאבר אמו כ"א „מפני שגדלה באיסור", מפני שינקה כל כחותיה מחתיכה אסורה*). והמחלוקת החיא בין ב"ש וב"ה היא גם על ביצה שנולדה בי"ט (ראש ביצה ונשנית עדיות ד' א') שב"ש אומרים תאכל ובה"א לא תאכל, והוא הטעם שב"ש החזיקו בדעה הקדומה כי הביצה אם גם לא יצא עוד לאויר העולם עד י"ט. מכל מקום כבר נוצרה בשלמותה לפני י"ט במעי אמה ומוכנת היתה, וב"ה החזיקוה לאבר אמה עד צאתה ממעיה ורק אחרי צאתה היא גוף בפני עצמו, וא"כ אם נולדה בי"ט נחשבה לגוף נתחדש בי"ט ולא היתה מוכנת מערב י"ט. גם בשם ר' אליעזר המחזיק בהלכה הקדומה אמרו שהביצה תאכל כאשר אמרו בתוספתא ומובאה בירושלמי ובבלי וסוגית הגמרא שינתה את טעם המחלוקת, והדבר ברור אצלי כאשר כתבתי. — גם בערכין א' ר' אמרו: האשה שיצאה ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד, ישבה על המשבר ממתינין לה עד שתלד

---

*) והוא הדבר שאמרו מסכת תמורה סוף כ"ו: כל האסורין לגבי מזבח ולדותיהן מותרין ר"א אומר ולד טרפה לא יקרב ע"ג מזבח, ר' חנינא בן אנטיגנוס אומר כשרה שינקה מן הטרפה פסולה מע"ג המזבח ע"כ, ובגמרא שם ל' ב' וחולין כ"ח א' חשבו לתלות ההלכה הזאת במחלוקת דעובר ירך אמו, ואין לו קשר כלל, כי הטעם בולד טרפה רק על שינק במעי אמו כל כחותיו מן הטרפה, ע"כ אף אחרי צאתו ממעיה נחשב הוא בעצמו בעל מום, וע"כ גדולה מזה אמר רחב"א לפסול גם כשרה שינקה מן הטרפה והיא אינה אמה וא"כ לא שייך כלל הטעם דעובר ירך אמו ואעפ"כ פסלה למזבח. — גם המחלוקת בין חכמים לר"ש על פרה שילדה מין חמור בבכורות פ"א (והקראים החזיקו בידי ר"ש) אינו ענין לעובר ירך אמו כי כבר יצא הולד לאויר העולם.

וכן שנינו במכילתא במקומו (פ' דינין פ"ח ונשנו הדברים בילקוט) וז"ל: ומה ת"ל וכי ינצו (וגו') לפי שהוא אומר וכי יכה נפש אדם (ויקרא כ"ד, י"ז) שומע אני אף בן שמונה ת"ל וכי ינצו אנשים (וגו') מגיד שאינו חייב עד שהיה (ילקוט: שיהא) בן של קיימא. תשמע ממנו כי פירשו ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש, אסון בולדות ורק בבני תשעה והם בנים של קיימא כי רק אז יהיה אסון, וכן פירשו הקראים כאשר תראה בבעל המבחר שם. אך ההלכה המאוחרת ממאנת בזה ופירשה הכל על האשה, כי גם הריגת בן של קיימא כל זמן שלא היה בחיים חיותו אינה הריגה ואינה אסון. והוריתי כמו כן שם כי זה דבר המחלוקת בין ר' ישמעאל (המחזיק בהלכה קדומה) לחכמים אם בן נח חייב אף על העוברין אם לא, אמרו בגמ' דסנהדרין נ"ז ב': משום ר' ישמעאל אמרו (בן נח חייב) אף על העוברין ע"כ ולא חילקו בן של קיימא לאינו של קיימא ובכולם חייב בן נח לפי דעת ר' ישמעאל, והוא הטעם כי לפי שטת ההלכה הקדומה ור' ישמעאל עמה, עובר במעי אמו נפש חיה הוא בפני עצמו וע"כ חייב בן ישראל הנוגף אשה הרה ויצא ולד בן של קימא, ובאינו של קימא פטרתהו התורה על צד החסד כי נפש חיה ההיא אשר הרג חייה עוד לא היו חיים שלמים, אבל בבן נח אין אנו מטים כלפי חסד אלא מכריעים הכף אל הדין על הצד החמור, ע"כ בן נח שהרג עובר במעי אמו גם אם לא כלו לו חדשיו, בן מות הוא, וחכמים אשר פטרו בן נח על העוברין תמכו בשטת ההלכה המאוחרת האומרת עובר במעי אמו בין של קימא בין אינו של קימא אינו נפש חיה וכלא נחשב, א"כ לא בלבד ישראל ההורגו פטור כ"א גם בן נח ואינו צר חסד לפטור העושה ולא כלום. וע"כ לא בצדק פסק הרמב"ם המחזיק בדעת הגמרא והיא הלכה המאוחרת ופוטר ישראל ההורג בן של קימא טרם צאתו לאויר העולם, ובדבר בן נח ה' מלכים ט' י"ד אחז בדעה ר' ישמעאל והביאה להלכה, אין זאת כי אם על בלי ידע דבר מן ההבדל בין ההלכה הקדומה למאוחרת. ואם נעמיק החקירה יותר נרע ונבין כי עוד מחלקת אחרת ישנה והבה תלויה בהבדל הזה, כי מה שדברנו עד כה באדם הלא המשפט הזה הוא בעצמו גם בבהמה וחיה, וכהן המחלקת אם עובר ירך אמו ושחיטת אמו מטהרתו אם הוא נפש בפ"ע ושחיטתו היא המכשרתו. ההלכה הקדומה בחרה דרכה לאמר נפש בפ"ע הוא וצריך שחיטה וחייב באותו ואת בנו וגיד הנשה נוהג בו וחלבו אסור, וזהי עוד דעת ר' מאיר במשנת חולין ד' ה': השוחט את הבהמה ומצא בה . . . בן תשעה חי טעון שחיטה וחייב באותו ואת בנו, ובבריתא שם ע"ד ב': גיד הנשה נוהג בשליל וחלבו אסור, לא כן ההלכה המאוחרת האומ־ת עובר ירך אמו ושחיטת אמו מטהרתו ואינו חייב בא"ב ואין גה"נ נוהג בו וחלבו מותר, והיא דעת החכמים במשנה: שחיטת אמו מטהרתו ר' שמעון שזורי אומר אפי' בן שמנה שנים וחורש בשדה שחיטת אמו (לפני ח' שנים) מטהרתו, ודעת ר' יהודה בבריתא: ר' יהודה אומר (גה"נ) אינו נוהג בשליל וחלבו מותר. ובשטת ההלכה הקדומה

מעביר בנו ובתו לע״ז וכורת עמה ברית*) שנא׳ העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתריו, ולא הרגיש מפרש על הזרות הזאת כי מביא הספרי פסוק אשר נזכרה בו כריתת ברית לפני ה׳ להקים את מצותיו ומסייע ממנו לפרש מלת העברה כריתת ברית עם ע״ז וזה באמת דבר מתמיה, אם לא כי ידענו כבר מתרגם השבעים כי כריתת עגל היתה בעיני הראשונים מעשה ע״ז. גם רש״י בפי׳ הנביאים המשך הענין לצד זה וכתב בפי׳ לפ׳ י״ח וז״ל: העגל אשר כרתו לשנים, כשחוזו וכבשום כרתו כולם ברית למרוד במקום וכרתו עגל לשנים ועברו בין בתריו למרוד בו והיא היתה ברית חזקה וגמורה לאמר ככה יבתר ויחלק העובר עליה ע״כ, הנה הוסיף ברית חדשה לא שמענו עליה דבר, ברית למרוד במקום ולהפר מצותיו, וכל זה בעבור זכרון העגל. ומפרשים אחרים, הזכירם מנחם בן סרוק, פנו לדרך אחרת ויתאמצו להסיר העגל מתוך המקרא ויעשוהו לענול, וכה דברי מנחם במחברתו שרש בתר: אמרו אנשי פתרון העגל אשר כרתו לשנים איננו עגל כמשמעו עגל בן בקר, העמידו עגל מגזרת עגל סביב (מ״א ז׳, כ״ג) עגלות (שם ז׳, ל״ז), ונראה פתרונם טעות בידיהם וכו׳ ע״כ, והוא השיב עליהם וישם את הפשט על כנו, מ״מ ראינו כי נלחצו מפרשים קדמונים להסיר גם פה העגל אם גם לא נרע היטב את פתרונם, כי מה ענין ענול לפה?

ט) ההלכה הקדומה והתרגום הירושלמי.

מציאה נכבדה מאד היא בעיני כי היתה שטת ההלכה הישנה נבדלה מן ההלכה אשר נמצאת כיום בידינו במשנה ובגמרא, וכי רק שארית הפליטה מן ההלכה הישנה הלזו נשקעת כה וכה בתוך המכילתא והספרי, גם מצאה קן לה בתוך התרגום הירושלמי אשר דבריו נבלעים בתוך התרגום המיוחס ליב״ע, והרחבתי הדבור על הדבר הנכבד בהרבה מקומות בתוך ספרי, ועוד יש להעמיק החקירה ולהוסיף כהנה וכהנה, וכיום אעריך לפניך הקורא רק שנים שלשה גרגרים. — כבר עוררתי (דף 436 וכו׳) כי יש דעות נבדלות בין ההלכה הקדומה ובין המאוחרת על דבר ממית (או מכה) עובר במעי עמו אם הוא כבר בן של קיימא, כי שמות כ׳ כ״ב וכ״ג נמצא באשה שיצאו ילדיה ע״י אנשים נגפים אותה, אם לא יהיה אסון ענוש יענש המכה כאשר ישית עליו בעל האשה ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש ופי׳ השבעים, אם יהיה ואם לא יהיה אסון בילדים כלו׳ אם הבן של קיימא ויצא בדחיפת הנוגף ומת או הוכה או כאשר עשה המכה כן יעשה בו נפש תחת נפש עין תחת עין וגו׳, ואם לא יהיה אסון בולדים כלו׳ אם הבן איננו בן של קיימא אז לא יחשב המכה כשופך דמים ורק עונש יושת עליו מאת בעל האשה,

---

*) על דבר הדרשה הזאת ראה ספרי קף 302 וכו׳.

א"ר שמעון איני כמשיב על דברי רבי אלא כמוסיף על דבריו אף מלאכים שחיים חיי עולם אינם רואים את הכבוד ע"כ. ובספרי סוף בהעלותך רע"א האדם כמשמעו וחי אלו מלאכי השרת אר"ש התמני איני כמשיב על דבריו אלא כמוסיף וחי אלו חיות הקודש ומ"ה. והנה לא מצאנו כן במתרגמים הקדמונים, אך ראה זה מצאתי המתרגם הערבי לשומרונים הוא אבו-סעיד גם הוא תרגם: ולא חי, גם ר' אהרן הקראי בעל המבחר פי': ולא מלאך. וע' בראב"ע שם: ואחרים אומרים פי' מלת לא ישרת בעבור אחר וכן הוא לא יראני האדם ולא החי והטעם המלאכים.

ח) עֵגֶל.

הראיתי בספרי (דף 343) כי זכרון העגל הוא כאשר אמרו בעלי המדרש כזכרון קטיגור לישראל, וע"כ פעם המתרגמים פעם בעלי הנקוד חשבו מחשבות להסירו מתוך המקרא. כן היה הדבר קשה בעיניהם לאמר כי כף רגלי חיות הקדש כף רגל עגל (יחזקאל א', ז') והשבעים שינו את כל הענין ותרגמו כי כנף רגלי החיות כנף רגל מעופף בעגל ופי' מתוך הארמי במהרה, והתרגום הארמי ועקילס הוא המתרגם מלה במלה העתיקו כף רגל עֲגֹל. ובהפך תרגמו השבעים מ"א י' י"ט: וראש עָגֹל לכסה (שלמה) מאחריו הוא העגל, ועם כל זה הארמי והסורי והרומי תרגמו כפי נקוד שלנו עָגֹל, ובעלי המסורה עוד עשו משמרת למשמרת וכתבו עגול מלא וי"ו למען לא יוכל איש לעשותו עגל בן בקר. ועתה, קורא נבון, לך נא אתי אל מקום אחר ותראה הדבר ההוא בעצמו. כבר ידעת כי כריתת הברית היתה לכרות עגל בן בקר ולעבור בין בתריו והיתה זאת לאות ולשבועה אשר לא תופר, זה ענין המעמד הנורא בין הבתרים אשר לאברהם (בראשית ט"ו ט' וכו'). גם בירמיה (ל"ד ח' וכו') נמצא כי כרת המלך צדקיהו ברית לקרוא לעבדים דרור. והברית נכרתה לפני ה' ובביתו (פ' ט"ו), ויהי כמעט אחרי שלחם את עבדיהם חפשים וישובו ויכבשום עוד לעבדים ולא הקימו את דברי הברית אשר כרתו לפני ה' העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתריו (פ' י"ח), השרים והכהנים העברים בין בתרי העגל (שם י"ט), ויוכיחם השם ביד הנביא ויעד עליהם לקרא אל החרב ואל הדבר ואל הרעב על הפירם את האלה · ואת השבועה. והנה הדברים פשוטים ונכוחים, לא יוכל כל קורא תמים להבינם בדרך אחר, ובכל זאת יש מן המתרגמים גם בעלי התלמוד והמפרשים נבוכו אנה ואנה כאלו סגר עליהם המדבר. הנה מצאנו השבעים מתרגמים בפי"ח: העגל אשר עשו לעבדו (τὸν μόσχον ὃν ἐποίησαν ἐργή'ζεσθαι αὐτῷ) כאלו לא יוכל איש לדבר על העגל כ"א על מעשה ע"ז (אך סומכוס ועקילס תרגמו על נכון), ובפי"ט השמיטו המלות „העברים בין בתרי העגל" מתוך התרגום (והאחרונים הוסיפו תרגומן). ובספרי שופטים (י"ח י') פ' לא ימצא בך אמר (ונשנה בילקוט שם סי' תתקי"ח): מעביר בנו ובתו באש זה שהוא

נדפס עודנו בשלמותו והמחבר הראני בטובו את קצהו הנדפס כבר). אך בעלי הניקוד יראו מיחס ערף ופנים לבורא ית"ש ונקדו אֵראם בסגול בקל, וא"כ הכונה כי השם יראה ערפם ולא פניהם ביום אידם, ורחקו ההגשמה אך רָחקו גם מדרך הפשט הסלולה. — גם באופן אחר לא נמנעו מניקוד זה, למען הסיר מכשול מדרך העם לבלתי יטו אחרי הדעה המשובשת מגשמות הבורא ומראות אותו. והנה נמצא של"ש פעמים בכתוב (יהושע כ"ד, י"ג, ש"א י"ב, כ"ד, תהלים ל"ג, י') יראו את ה' והוא צווי משרש ירא ומשפטיו יְראו, אך המלה הזאת בניקודה היא ג"כ עתיד משרש ראה, ויוכל השומע להבין כי הם רואים את ה', על כן שינו ניקודו והחליפוהו בניקוד יְראו אם הוא גם נגד חקי הלשון, רק למען לא יהיה למשגה בקרב העם.

ואל יהיה רחוק בעיניך מה שכתבתי בספרי דף 343 ורמזתי עליו גם להלן כי הסבו ראש עֵגֶל בכסא שלמה מאחוריו אל ראש עגול (מ"א י', י"ט), וכבר העירו מבקרים אחרים כי כבש הזהב אשר בכסא לפי נוסח דה"ב ט' י"ח איננו כבש בשי"ן ימנית כ"א כבש בסי"ן שמאלית ובעל ד"ה הפך גם הוא כבר את העגל לכבש, והוא הדבר אשר אמרתי כי היה קשה בעיניהם להזכיר העגל אשר עבודתו היתה לנגף לישראל ויסירוהו מכסא שלמה. וכבר במדרש היו להם רגלי חיות המרכבה אשר ככף רגל עגל למוקש ואמרו (תנחומא פ' צו וע' ילקוט ישעיה ויחזקאל) על ובשתים יכסה רגליו (ישעיה ו', ב'): כסוי רגלים לפי שהם ככף רגל עגל שלא להזכיר עון העגל את ישראל, גם בפר"א פ"ד אמרו: כדי לשכח עמידת רגל עגל.

ז) כי לא יראני האדם וחי.

כבר העירותי למעלה (סימן ד') כי ר' עקיבא גם הוא עשה תחבולות ויעץ מועצות לפרש הפסוקים הכתובים ע"ד משל והמורים כפי צורתם על ענין גשמות האל, על אופן אחר המסיר הגשמות אם גם הפי' ההוא רחוק מדרך הפשט הנכון, וכי כן עשה גם בפסוק: כי לא יראני האדם וחי (שמות ל"ג, כ') אשר ענינו הפשוט כי לא יוכל האדם לראות השם ואם יראהו ימות, והיה קשה בעיניו המאמר הזה א"כ יש יכולת ביד האדם לראות הבורא אך בן מות הוא בראותו אותו, א"כ הקב"ה בעל תמונה הוא חלילה! גם לא שקטה מבוכתו בפי' ר' דוסא אשר פי' לא יראני האדם בעודנו חי ודבריו: בחייהם אינם רואים אבל רואים הם במיתתם, כי אם הוא נטה לדרך אחרת ופי' והי ולא כל חי, לא האדם ולא שום בריה חיות הקדש כי השם לא ישיגהו הראות מאחר שאינו בעל תמונה ח"ל בספרא (תחלתו פרק ב'): ר"ע אומר*) אף חיות הקדש הנושאות את כסא הכבוד אינן רואות את הכבוד

---

*) בדפוס לעסייא חסרות המלות: ר"ע אומר בטעות, ובדפוסים הראשונים ישנן והענין מוכיח עליהן כי הפי' אף חיות הקדש הוא פי' אחר כנגד מן הפי' הקודם בחייהם אינם רואים, וגם לפני בעל ק"א היה הנוסח הנכון.

הענין להוציא דברי יב"ד מפשוטם ולשנות ולהחליף דבריו ולשים בפיו דבר משלל הבנה, וכל בן דעת יודה כי הטעם כדרך שבא לראות וכו' ומה בא לראות בשתי עיניו וכו' אין לו טעם ולא ריח. וכא וראה איך הנטייה הזאת הראשנה מן הדרך הסלולה היא הביאה עוד אל מקום צר יותר, כי עתה הדברים הנסמכים בתוספתא: השיב רבי על דברי יוחנן בן דהבאי, לא נחורו מעינהם כי לא רצו במחלוקת בין יב"ד ובין רבי, וכפי סברתם רבי כתב כמנהגו סתם הסומא והניח הפירוש אם גם סומא באחת מעיניו נקרא סומא, למשא ומתן של הלכה, ומה א"כ ענין מאמרם: הכריעו חכמים לקיים דברי ר' יהודה, הלא אין חולק ואין משיב, ואין מכריע? ע"כ הוציאו האמוראים הבבלים את כל הדברים האלה עוד יותר מפשוטם ושינו וגרעו והשחיתו הכונה*).
בא נא אתי הקורא וראה הדברים הבאים עוד בתוס' תיכף אחרי הכרעת חכמים וז"ל: והנה לא עלתה כי אמרה לאישה עד ינמל וגו'. והנה המאמר הזה איננו נקשר כלל עם הקודם לו, בראשונה מוסיף הסומא ומרחיב הדבור עליו, ואחריו מדבר על הקטן הנזכר כבר במשנה ומביא לסיוע מעשה חנה כי העלתה הנער רק אחרי הגמלו. והגמרא הבבלית (חגיגה ו', א') קשרה את הדברים הקודמים עם הפסוק הזה והסבה הכל אל קטן, וכתבו: השיב רבי תחת דברי בית הלל לדברי בית שמאי (במקום: על דברי יוחנן בן דהבאי הכריעו חכמים לקיים דברי ר' יהודה) וחנה לא עלתה כי אמרה לאישה עד יגמל הנער והביאותיו. ראה איך גרעו והוסיפו ודרשו ושינו הכונה, וכל זה על כי לא ידעו משינוי הניקוד ומהוספת החכמים בתוך דברי המשנה.

(צד 125) ושינוי ניקוד כזה מצאנו גם ירמיה י"ח י"ז ערף ולא פנים אראם ביום אידם, ובלי ספק הניקוד הנכון הוא אראם בפתח בל' הפעיל, ופירושו ביום אידם אראה אותם ערפי ולא פני כביכול כאיש הפונה להם עורף ולא ירצה לשום עליהם פנים לטובה, וכן תרגמו המתרגם הרומי והסורי כצורתו, וגם השבעים תרגמו אראם בהפעיל, אך נשמרו מהעתיק הנשמה „ערף ולא פנים" והשמיטו המלות האלה ותרגמו כאלו כתוב אֶראם את יום אידם (ולשון התרגום הארמי אין להוכיח דבר), גם בעל השרשים הקדמון עלי בן סולימאן (אשר חי לפני רס"ג) גם הוא קרא אַראם (כפי עדות הר"ר שמחה פינסקר בספרו הנכבד לקוטי קדמוניות בהערות דף 142, והספר לא

---

*) המכילתא משפטים פ"כ יראה להוציא הסומין והספרי סוף פ' ראה איתא יראה כדרך שבא לראות כך בא לראות ע"כ ותו לא מידי ונל"ם הוא המקור להוספת תלמידי דברי ר"י בן דהבאי ובזה השחית כוונת הספרי כי הוא גם קרא בקוד יראה (והוא הנקוד הישן אשר משם סרו אח"כ ולבסוף החזירוהו) והולך לפרש מה "ענין זה המאמר כי חייב להראות ופי' כאשר החוב מוטל עליו לראות ולקבל פני השכינה כמו כן בא למען יהיה נראה ולא עלה על דעת הספרי הדוחקים אשר יעמדו האמוראים הבבלים על המאמר הזה. (מגליוני המחבר).

יְרָאֶה את השכינה. אך לא כל החכמים הסכימו עם הדברים האלה, ובפרט רבי מאסף המשנה לא אבה בם, וזהו אמרם עוד בתוספתא: השיב רבי על דברי יוחנן בן דהבאי הכריעו חכמים לסייע דברי ר' יהודה. והנה לא הודיעונו מה היתה תשובת רבי על דברי יב"ד ומה היתה הכרעת החכמים, וכפי שטתנו החזיק רבי בנקוד כפי אשר שנהו הסופרים וקרא כל' נפעל יֵרָאֶה וא"כ אין להוציא משם הסומא, וע"כ לא כלל גם הוא במשנתו הסומא בתוך הפטורים. ואם תאמר הלא נמצא במשנתנו הסומא נמנה גם הוא במספר הפטורים? התשובה, דע כי מלת הסומא הנמצאה במשנתנו בין מלת „החיגר" ובין מלה „והחולה" היא הוספה מאוחרה ואינה דברי רבי, וכבר בהשקפה ראשונה נראה כי בא הסומא בתוך אנשים אשר לא יוכלו ללכת יהיה זה בעבור רפיון רגליהם או בעבור חולשת גופם בכללו: החיגר והחולה והזקן וכל שאינו יכול לעלות ברגליו, אבל הסומא אינו כן לא ימנעהו דבר מלכת אם גם כה וכה יוכרח לקרוא עזר לנפשו למען ישיג אל מטרת חפצו. וברור הוא כי לפני בעלי תלמוד הירושלמי לא היה הסומא בכלל הפטורים המנויים במשנה (אם גם בנוסח המשנה שם בדפוס נוסף גם הוא), כי כן הגמרא הירושלמית נתנה טעם והביאה ראיה מן המקרא לכל הפטורים, ורק מן הסומא לא דברה כלל ואמרה: חיגר דכתיב רגלים חולה דכתיב ושמחת זקן דכתיב רגלים ע"כ, הכי יעלה על דעתך כי מסומא הנמצא בין חיגר לחולה העלימה עיניה, הכי ססבה על דברי יב"ד אשר הביאה מלפנים? לא כן כי לא נמצא במשנתה הסומא ולא היה מן הצורך להביא מקרא מסייע. אך החכמים בני דורו של ר' או הבאים אחריו ברצותם להשוות את הדעות החזיקו במאמר יב"ד משם ר' יהודה לפטור הסומא, אולם כפי הנראה לא זזו משינוי הניקוד וקראו יֵרָאֶה, ובכל זה הוציאו הסומא מכח דרשת אל תקרי או יש אם למסורת וכדומה, והנה החכמים האלה הוסיפו כבר במשנה הסומא (והוא שלא כדעת רבי) וכן היתה אח"כ המשנה שגורה בפי האמוראים הבבליים, כנראה בבבלי חגיגה ד' סוף ע"א וכן היתה לפני רש"י והרמב"ם. והנה האמוראים הבבליים האלה בראותם ההלכה לפטור את הסומא שקועה כבר במשנה, ובחשבם כי מרבי המאסף יצאו הדברים, היה לפלא בעיניהם מה זה אשר הוסיף יוחנן בן דהבאי בתוספתא באמרו אף הסומא, הלא אין אלה אלא דברי המשנה בעצמה? ע"כ פירשו דבריו באופן אחר ואמרו, לא על הסומא מכל וכל ידבר, כי זאת הלכה מרווחת ומוסכמת, כי אם הוא מרחיב השער ומוציא גם הסומא באחת מעיניו והוא בודאי יכול לעלות בלי מונע, ובכל זה מדרשת יִרְאֶה יֵרָאֶה מוציאו, וכן הביאו דבריו בד' מקומות (חגיגה ב' א' ול' ב', סנהדרין ד' ב', ערכין ב' ב'): יוחנן בן דהבאי אומר משום ר' יהודה סומא באחת מעיניו פטור מן הראיה שנא' יראה יראה כדרך שבא לראות כך בא ליראות מה בא לראות בשתי עיניו אף ליראות בשתי עיניו ע"כ. ורק על אשר לא ידעו כי לא מפי רבי כ"א מפי יוחנן בן דהבאי וע"פ הכרעת החכמים אחרי רבי נשנתה ההלכה לפטור הסומא במשנתנו, לחצם

אחזיה הנחן וכתב: כי לא הצדיק רשע והה"א הוא ה"א הידיעה ופירושו כי לא כצדיק כרשע ע"כ גם אתה אל תרשיענו על לא דבר, וכן תרגם המתרגם השמרוני: הלא לא זכאה עיב. ורו"פ בספרו הנזכר (דף 108 בהערה ודף 239) ייחס לו בטעות הכונה לעשות מלה הצדיק לצווי בבנין הפעיל, וחשב בשטתו המרומה כי השמרוני לקח את נוסחתו מתוך העתקת השבעים והעליל עליו דברים בתנם ולא נתן חלק לשבעים גם לא לשמרוני ולא שם לב אל ההלכה ולא אל התרגומים הארמיים.

ו) ראה את פני ה'.

כבר למדנו הר"ר שד"ל בהרבה מקומות כי עיקר מליצת הכתוב ראה את פני ה' בקל, וע"כ הנקוד הנכון בכ"מ יִרְאֶה וְיִרְאוּ וְלִרְאוֹת את פני ה', אך הסופרים לא רצו להשמיע זה באזני ההמון כי יאמרו הכי תמונת ה' נראה? וע"כ נקדו בל' נפעל יֵרָאֶה וְיֵרָאוּ וְלֵרָאוֹת. ואני באתי אחריו בספרי (דף 338 וכו') ומלאתי את דבריו, ידרשנו הקורא משם וימצא נכוחות, והנני מוסיף היום להראות כי היתה הקריאה הזאת חלוקה וגם חכמי התלמוד נדחו אנה ואנה עד כי עמדו גם הם על הניקוד כפי אשר הוא בידינו.

הנה הסופרים הראשונים כבר שנו את הנקוד ואת הענין ובתוכם השבעים המתרגמים היונים וכן גם התרגום הישן הנמצא במיוחס לב"ע תרגם תמיד כל' נפעל, וכנראה גם ההלכה הקדומה לא כללה הסומא עם הפטורים מן הראיה, ולמה לא יקיים את המצוה לעלות לרגל לשמוח שם ולשמוע בקול השרים והמתפללים, הכי בעיניו יראה, הלא באזניו ישמע ולבבו יבין. אך האחרונים חתרו לשוב אל הנקוד הנכון בקל. וזה אמרם בתוספתא דחגיגה (נזכרת היא בדמותה כצלמה בירושלמי שבת י"ט ג', חגיגה א' א', יבמות ח' א'): יוחנן בן דהבאי אמר משום ר' יהודה אף הסומא (פטור מראייה) שנא' יראה פרט לסומא, והוא לפי נקוד יִרְאֶה, וממנו מוציא הסומא אשר אינו יכול לראות, ויוחנן בן דהבאי מוסיף הסומא על הפטורים האחרים הנזכרים במשנה לפי ההלכה הקדומה ולא נזכר סומא עמהם (כאשר נברר עוד), וע"כ תמצא גם התרגום הירושלמי השני המתקן כפי הנוסח המאוחר (והוא פה הנוסח הנכון) תרגם מלות ולא יראו פני ריקם (שמות ל"ד, כ') לא כפי התרגום הישן הנמצא במיוחס לב"ע: ולא יתחמון קדמי ריקנין (ואונקלוס הלך בדרכיו) כ"א: עמי בית ישראל לית אתון רשאין למיחמי ה' אלהכון ריקנין מן כל מצוה (ולא נמצא בשאר מקומות הת"י השני הזה), וכן בתהלים מ"ב ג' תרגם הארמי והסורי הנקוד וְאֶרְאֶה פני האלהים. גם ריב"ל בירושלמי חגיגה א' א' הלך בדרכיהם באמרו: מנין שכל המקיים מצות ראיה (פי' עליה לרגל) כאלו מקבל פני שכינה מן הדא שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' וגו', והנה פי' כל העולה בג' רגלים ירושלימה הוא כאלו

אתה שופט כל הארץ לא תעשה משפט? תהי משכורת הסופרים והמפרשים שלמה מאת השם כי כונתם רצויה ומחשבתם להועיל, אך חכמת הלשון אומרת אניח למבארים להוציא כל ספק ולהטעים כל משל וכל אשר נכתב להשביר את האזן, אך אני אין מגמתי רק האמת ולדעת איך נכתבו הדברים.

(סס 120) ומעתה תבין כונת ההלכה והמעתיקים בפי' פסוק שמות כ"ג ז': ונקי וצדיק אל תהרג כי לא אצדיק רשע, והיה הדבר קשה עליהם וכי יעלה על דעת איש כי הקב"ה יצדיק רשע ויחוס על שופטים המכים בעול את הצדיק? ע"כ פירשוהו באופן אחר. אמרו במכילתא: הרי שיצא מב"ד זכאי ומצאו לו חובה שומע אני יהא חייב ת"ל וצדיק אל תהרג, יכול כשם שיצא מבית דינך כך יצא מבית דיני ת"ל כי לא אצדיק רשע ע"כ. הנה פירשו צדיק את שיצא זכאי מב"ד ובאמת איננו זכאי ואחר שנפסק הדין ראו ב"ד כי שגו בדין, עכ"ז לא יחזרו בדין לחובה כי כבר נפסק הדין לזכות, צדיק הוא בדינך אל תהרגנו, אבל לא תחשב על כי פטרתו אתה, גם מדיני שמים יהיה פטור, ענשו מסור ביד בוחן לבבות והוא לא יצדיק רשע. וזה הוא מאמרם במשנת סנהדרין פ"ד: דיני נפשות אין מחזירין לחובה, ואמרו ע"ז בירושלמי כדברי המכילתא: הרי שיצא מב"ד זכאי ומצאו לו חובה שומע אני שיחזירוהו ת"ל צדיק אל תהרג, יכול אם צדק בדינך יצדק בדיני ת"ל כי לא אצדיק רשע (ובבבלי ל"ג ב' לא הביאו הדרשה שלמה) ואל הדרך הזאת נטה גם התרגום המיוחס ליב"ע אם גם פי' סוף הפסוק באופן אחר: ודינפק זכאי מבי דינך ואשכחו ליה חובתא . . . לא תקטול ארום לא הוינא מזכי ליה אין הוא חייבא, והסב הכונה לצד אחר והוא: אם תמצאו גם חובה אחרי נפסק דינכם לזכות אל תחזירוהו והוא ישאר בתמימותו, כי בודאי החובה אשר תמצאו אח"כ טעות היא בידכם כי לולי היותו צדיק באמת לא הנחתי את הדיינים להצדיק רשע, כי אלהים בעדת אל בקרב אלהים ישפוט ורוחו שורה עליהם להוציא הצדק לאמתו. גם אונקלוס עם התאמצותו להעתיק מלה במלה השכיל לתרגם צדיק: ודי נפק דכי מן דינא ורמז בזה כי סוף הפסוק: ארי לא אזכי חייבא, טעמו או כפתרון המכילתא, אם רשע הוא ויצא זכאי מדינך אני לא אזכהו, או כדברי המיוחס ליב"ע, אני לא הייתי מזכהו ולא הנחתי אתכם להצדיקו אם היה רשע. ועל פי זה תבין דרך הסופרים הקדמונים אשר על פיהם שינו השבעים את העתקתם ושינה השמרוני את נוסח הכתוב בהיות החלק האחרון ממנו בעיניהם לזרא, ותרגמו השבעים כאלו כתוב: כי לא תצדיק (δικαιώσεις) רשע, והסירו הצדקת הרשע מן השם והסבו אותה אל השופט, ועוד קשרו את המאמר עם הבא אחריו: ושחד לא תקח, לא תצדיקהו עקב השחד אשר תקח ממנו ככתוב (ישעיה ה', כ"ג) מצדיקי רשע עקב שחד. ולהנם טרח הר"ר זכריה פראנקיל בספרו השני על השבעים (דף 105) להגיה נוסחם. ובאופן אחר חשב השמרוני להציל כונת הכתוב ולהסיר מחשבות עול מעם הקב"ה ושינה כדרכו

ובבלי ס"ג כ' שכל השופך דמים וכן מי שאינו עוסק בפריה ורביה מבטל (תגמרא: ממעט) את הדמות.

ה) השופט כל הארץ וגו'.

המקראות האלה (בראשית י"ח כ"ג כ"ד וכ"ה) אומרים דָרְשֵׁנוּ, ואני הראיתי (דף 334 וכו') כי אברהם אבינו בתחלה לא התפלל כי אם בעד הצדיקים אשר אולי ימצאון בסדום, באמרו הנה השם הודיעני כי יהפך את כל העיר, הכי ימית גם הצדיקים אשר בתוכה, וע"כ אמר: האף תספה צדיק עם רשע אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר האף תספה חמשים הצדיקים אשר בקרבה חלילה לך . . להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע. השופט כל הארץ לא יעשה משפט, ולא התפלל לכפר בעד כל העיר בעבור הצדיקים אשר בתוכה ולא פנה אל מדת חסדו וטובו כ"א אל מדת צדק ומשפט לתת לאיש כדרכיו לענש את הרשע ולחום על הצדיק. אך השם ברוב חסדו השיבו, לא כן אברהם לא בלבד כי שופט צדק אני ולא אכלה הצדיקים בהיותם בתוך קריה מלאה עול, כי אם על כל העיר אחום בעבור הצדיקים החמשים אשר בקרבה. אז הרהיב אברהם בנפשו עז להתפלל בעד כל העיר אם גם כמספר הצדיקים אשר בקרבה לא ישיג את החמשים, והשם הסכים עם דברו. אך הסופרים אמרו בנפשם וכי יעלה על הדעת לאמר כי השם הענבים עם הבאושים יְאַבֵּד הצדיקים עם הרשעים, ואיך יחשוב אברהם כי השם לא יחוס על הצדיקים עד כי אלצהו לבבו להתפלל בעדם, ע"כ אמרו לא יאות לקרוא ככה באזני העם, ויוסיפו בקרב המקרא השני המלות. „ולא תשא למקום למען", א"כ גם בראשית דבריו התפלל אברהם בעד כל העיר כי הסר השם יכפר בעדה בזכות צדיקיה. וכל קורא תמים יראה כי ענין הפסוקים מתנגד לזה, ראשם וסופם יבקש משפט בעד הצדיקים ותוכם יבקש הסר לרשעים, והסופרים, אשר לא רצו לשנות מכל וכל, חשבו יהי מה, מוטב אם יהיו המקראות דחוקות ולא יניאו את לבב ההמון. והמתרגמים הארמי והסורי הוסיפו גם הם משלהם ותרגמו מלת האף „הברוגזא" כדבר המדרש בב"ר, הבי ברוגז תכלה גם הצדיק, לא כן הלא תשא גם לכל המקום בעבור הצדיקים. וגם מפרשים קדמונים חתרו להסיר תואנות ובקשו להטעים מליצת השופט כל הארץ וגו' וכן הודיענו ר' יהודה בן קריש במחברתו (דף 36) באמרו כי יש מפרשים אשר יחשבו ה"א השאלה במלת השופט כאלו איננו ותרגמו מלת משפט כמו עול באמרם כי כן כונתו גם במליצת זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם (ש"א ח' י"א) כלו' זה מנהגו לכבוש בחזקה ולמסות נקיים ילעג, והנה פי' המקרא: שופט כל הארץ לא יעשה עול. והמפרשים הנזכרים נכנסו בדוחק הזה למען הסיר מלבב השוטעים כי אברהם לא היה בטוח במדת צדקו של הקב"ה עד כי הוצרך לשאול וכי

וכה עשה התרגום הירושלמי השני המתקן בתרגום הפסוק בצלם אלהים ברא אותו (א׳ כ״ז) בתרגומו: בדמות מן קדם ה׳ ברא יתיה פי׳ בצלם אשר הכינו אלהים והסיר הגשמות בלי הפריד המלות, כה עשה גם הת׳ הבבלי הוא אונקלוס וגם הוא לא חש על מליצת „בצלמנו כדמותנו“ גם לא על מליצת „בצלמו“, אך בפגשו את מליצת „בצלם אלהים“ הגיה המלות העבריות כצורתן ולא תרגמן כלל, כי התרגום יתן מכשול יותר. (ואם תאמר מי הגיד לך כי „בצלם אלהים“ הוא עברי ולא ארמי וגם בארמי ימצא הנסמך ככה, ואולי נשתבשו הנקודות וצ״ל צְלֵם ולא צֶלֶם כבדפוס? התשובה כי התרגום לא ישתמש במלת אלהים לרמוז בו אל האל ותמיד שם י״י על שפתיו, ומה זה כי שנה פה, רק למען הניח הדברים ולשמור מגעו בם, וכבר ידענו כי כן מדרך התרגומים במקום כי היה קשה להן הדבר לשומו באזני ההמון בלשון המובן לכל לא תרגמו המליצה והניחוה עברית גם בתרגומם (ראה למשל ספרי דף 289 ודף 315). ובמקום אחר הוא ט׳ ו׳ בפ׳ כי בצלם אלהים עשה את האדם בחר אונקלוס כפי הנראה בדרך אחרת, כי שם נמצא בתרגומו „בצלם אלהין“, הסב את הלשון אל ל׳ התרגום אם גם אחז בעקב המלות העבריות כתמונתן גם בתוך תרגומו, והנה כאשר אמרנו בעד האל לא ישתמש כ״א בשם י״י, א״כ אלהין הן המלאכים והיתה זאת כונתו בתרגומו, כאשר עשה גם בפי׳ המתרגם השומרוני וכמוהו אבו-סעיד השומרוני המתרגם התורה לל׳ ערבי בכל המקומות אשר הזכרנו).

כן הוא בדפוסים שלנו, גם במסורת התרגום אשר רמז עליה הר״ר שד״ל באוהב גר, אך כנ׳ הוא תקון האחרונים בתרגום והגירסא הישנה היתה גם בתרגום אונקלוס כמו בתרגום ירושלמי הקדום להפריד מלת צלם ממלת אלהים. בא נא וראה מ״ש הר״ר יצחק אברבנאל בתשובתו השנית אל הר״ר שאול הכהן (דף י״ב ע״ב) וז״ל אתה תראה שאונקלוס תרגם הצלם הנזכר בכתוב תמיד מוכרת ולא סמוך אליו יתברך כי תרגם בצלם אלהים ברא אותו בצלמא אדני עבד יתיה וכן תרגם כי בצלם אלהים עשה את האדם בצלמא אדני עבד ית אנשא ולזה רמז הרב ר׳ אברהם ן׳ עזרא ז״ל כשזכר הדעת הנזכר׳ ע״כ. וכבר רמזתי בספרי דף 324, כי גם רס״ג נטה לדרך הזאת בתרגומו הערבי, וגם בו חלו ידים, ובפוליגלוטטי השחיתו דבריו והביאו את המלאכים בתוכם, גם דבריו כאשר הם נכונים בדפוס קושטנטינא וכאשר מצאם פוקוקי בתוך כ״י שלו לא הבין החכם הזה כראוי, כי הנה ר״ס תרגם ה׳ א׳ בדמות אלהים עשה אתו כפי נוסח קושטנ׳ וכ״י: בשבה מסלטא צנעה, ותרגם פוקוקי: בדמותו (in similitudine sua) למושל עשה אותו, והוא טעות כי לא אמר בשבהה בה״א הכינוי בסופו כ״א בשבה, וההעתק הנכון: בדמות למושל עשה אותו, והוא דרכו דרך הקדמונים להפריד דמות מן אלהים ולפרשו בפ״ע בדמות המיוחד לאדם, ועוד השכיל לפרש אלהים כמו מושל והוא כינוי לאדם בהיותו מושל על הארץ. והם הם דברי ר׳ עקיבא וחבריו בתוספתא דיבמות פ״ח (ושם נמצאים הדברים בשם ר״ע)

שם ורוח תמוהה, והיא כי בכל הפרשה הזאת דברי השם בלשון מדבר
בעדו כמו נתתי (פסוק ג׳) אדרש אדרשנו אדרש (שם ה׳) וגם בפסוק ו׳
היה מן הראוי לאמר: כי בצלם אלהים עשיתי את האדם והשבעים
תרגמו כן, והנה בהסכו המליצה אל לשון נסתר חסר הנושא כי לא נכתב
מי העושה והיה ראוי: כי בצלם אלהים (או: בצלמו) עשה האלהים את
האדם וכבר העיר רש״י ז״ל על זה וגם הסורי הרגיש בו ותרגם כי בצלם
אלהים עשוי (עביד) האדם וזה תקון המעתיק ולא תיקון הכתוב. וכפי
ההשערה נאמר כי באמת היה כתוב מקדם (כפי תרגום השבעים) כי בצלם
אלהים עשיתי את האדם בל׳ מד״ב, אך למען לא יוכרח הקורא לסמוך
בצלם אל אלהים שנו הסופרים וכתבו עשה, והנה יש ביד המפרש להפריד
המלות כאשר עשה סומכוס והתרגום הקדום. וגם התרגום השומרוני הלך
כמעט בדרכיהם, כי א׳ כ״ח תרגם הפסוק כצורתו: נעבד אדם בצורתן
ומשכיתן, והוא בצלם המלאכים (כאשר הראיתי וכאשר נראה עוד), אך
בפסוק כ״ז תרגם: וכון (הוספת המתרגם להטעים הענין) אלה ית האדם
בצורת בצורת אלה כן יתה. והדבר תמוה איך תרגם מלת בצלמו „בצורת“
והוא חסר הכינוי (וצ״ל בצורתו או בצורתה) והוא נסמך וחסר הסומך! ואין
ספק אצלי כי יש פה ט״ס (או תקון אשר תקנו האחרונים ושבשו): וצ״ל ית
האדם בצורא בצורא אלה כן יתה (והאלף והתיו קרובים מאד בתמונתם
בכתב שומרוני הוא העברי הקדום כנודע) והפי׳ כמו בתרגום הארמי הישן:
ויברא ויכונן אלהים את האדם בצלם (המיוחד לו) בצלם (המיוחד לו) כונן אותו
האלהים. וגם ר׳ עקיבא אחז בפירוש זה, בא וראה דבריו (אבות ג׳ י״ד):
חביב אדם שנברא בצלם חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם שנא׳ כי בצלם
אלהים עשה את האדם, וכל רואה בעין פקוחה יראה כי חסר העיקר מן
המאמר כי היתרון לאדם הוא שנברא בצלם אלהים והוא לא אמר כי אם
שנברא בצלם, והוא בעצמו מביא ראיה מן הפסוק כי בצלם אלהים עשה
את האדם? אין זה כי אם בכונה ובדיוק מאת התנא הגדול אשר נשמר גם
הוא מאד מיחס גשמות לבורא (ראה למשל פירושו המתאים עם ת׳
אונקלוס על האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע בראשית ג׳ כ״ב וספרי
דף 328 וכן פירושו על לא יראני האדם וחי וספרי דף 341) והוא גם
הוא הפריד בצלם מאת אלהים והשתמש רק בצלם. ואולי גם זה הניעו
להביא המקרא המאוחר כי בצלם אלהים עשה את האדם ולא הביא המקרא
הקודם בפרשה ראשונה ויברא אלהים את האדם וגו׳ (וכבר נתחבטו גם בזה
המפרשים), ואומר אני כי במקראים הקודמים יוכל המערער לאמר מי נתן
לך כח להפריד בין הדבקים, והלא הדברים פשוטים להדביק בצלם עם אלהים,
לא כן בפסוק הזה האחרון חסר העושה אם נדביק בצלם אל אלהים (כאשר
העירותו למעלה), א״כ הדבר מוכרח להפריד המלות ולפרש כי אלהים עשה
את האדם בצלם. אך האחרונים נטו מן הדרך הזאת ושבו אל הפשט, כה
עשו בעל הטעמים אשר הדביקו תמיד מלת בצלם עם אלהים בטעם משרת,

הנוסח הנכון הוא כך: המשנה ברכות ח' ח' אומרה אין עונין אמן אחרי כותי המברך עד שישמע כל הברכה כולה ועליו אומרה התוספתא פה כותי המברך השם (ולא גוי המברך בשם) עונין אחריו אמן. כותי המברך בשם אין עונין אחריו עד שישמע הברכה כולה ובירושלמי דברכות סוף פ"ח נמצא קטוע: גוי (נ"ל כותי) שבירך את השם עונין אחריו אמן והו לא ובשלימות סוכה פ"ג ומגילה פ"א גוי (וצ"ל כותי) שבירך את השם עונין אחריו אמן בשם אין עונין אחריו אמן וכמוה גם בב"ר.

ועל פי דרכנו יובן גם מאמר ר' יהודה במשנת סוכה ד' ה' כי אמרו בהקפת המזבח: אני והו הושיעה נא, וכל המפרשים איש לדרכו פנו בביאור הדברים הסתומים האלה ובעלי הסוד בקשו חשבנות רבים, ואנחנו במסלה נלך ונאמר כי דעת ר' יהודה להורות כי לא אמרו אנא ה' בשם הויה כי אם כאשר עשו בשם יה להבליעו בהמשיך אותו אל המלה הקודמת (ע' ספרי דף 274 והלאה), כן עשו גם בשתי מלות אנא ה', ועשו אותן משולבות אשה אל אחותה לעשותן מלה אחת וקראו אָנָיוהו למען לא ישמע השם הנכבד בפני עצמו, והאחרונים על בלתי ידעם מה הוא שמו והפרידו בין הדבקים וחלקוהו בטעות לב' מלות אני והו וקראו אֲנִי והו ותעו והתעו.

ד) צלם אלהים.

בדף 323 רמזתי על סומכוס היוני (הוא המדקדק מאד להסיר כל מחשבות הגשמה מאת האל המרומם) כי הוא לבדו סבב דברי הכתוב ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו (בראשית א', כ"ז) לצד אחר ותרגם: ויברא אלהים את האדם בצלם מיוחד, בקומה זקופה אלהים ברא אותו והפריד מלת בצלם מן מלת אלהים. אך כאשר אראה עתה לא הוא לבד עשה כן כי גם המתרגמים והתנאים הלכו בשטתו ויעשו כמוהו. התרגום הישן (אשר נשארו דבריו בת' המיוחס לב"ע) לא חש למלת בצלמנו פ' כ"ו כי הוא דבר ה' למלאכים, וא"כ הכונה כי יברא את האדם בצלם המלאכים, גם מליצת ויברא את האדם בצלמו לא הגיעה את לבבו ותרגם כצורתו וברא ה' ית אדם בדיוקנה, וכפי הנראה רצונו כי ברא ה' את האדם בצלמו פי' בצלם האדם הנכון לו, אך מליצת בצלם אלהים ברא אותו עוררה לעגו, ויקח גם הוא בדרך סומכוס להפריד אלהים מן בצלם ותרגם: בצלמא ה' ברא יתיה, לא „בצלמא דה'" כפי אשר ראוי לתרגם המלות הנסמכות, כ"א בהפרדה „בצלמא ה'" וא"כ גם פה הפי' כי ה' ברא את האדם בצלם ר"ל בצלם המיוחד לו. והוא הדבר בעצמו גם בפסוק: כי בצלם אלהים עשה את האדם (שם ט', ו'), גם שם תרגם התרגום הקדום ונמצאו גם שם דבריו בתב"ע ז"ל: ארום בדיוקנא ה' עבד ית אנשא, לא „בדיוקנא דה'" והנה אם נדייק הטב בפסוק הזה האחרון נראה

מן המלה בעצמה אשר השתמש בה אבא שאול ואשר היא היתה בפי אנש הדור למפרש השם. והנה הרוחנו בזה פירוש חדש למאמר סתום מאד והוא ברור ונכון לפי דעתי. (S. D. M. Z. 15, 414)

נשוב אל מלת בשם, וכבר הראינו כי השתמשה בה המשנה להורות את שם בן ארבע ככתבו, וזה יפיץ אור על הלכה אחרת אשר נבוכו בה המבארים. יומא ג׳ ח׳ אמרה המשנה כי בראשונה מתודה כה״ג ביה״כ בעדו ובעד ביתו ואומר אנא השם חטאתי וכו׳ אנא השם כפר וכו׳ והן עונין אחריו בשכמ״לו, ועוד שם ד׳ ב׳ שניה מתודה בעד הכהנים ואומר אנא השם חטאתי וכו׳ אנא השם כפר וכו׳ והן עונין אחריו בשכמ״לו, ועוד שם ו׳ ב׳ שלישית מתודה בעד ישראל ואומר אנא השם חטאו וכו׳ אנא בשם כפר וכו׳ והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כ״ג היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם ואומרים בשכמ״לו ע״כ. וכבר הרגיש ר׳ תני בירושלמי בשנוי לשון המשנה השלישית, וכל המפרשים נפלו במצולות המבוכה הזאת ויתהרו לעלות אל היבשה ולא יכלו (עי׳ תי״ט נקולר), ובאמת הדבר תמוה מאד, מה זה כי הכה״ג רק בפעם השלישית ובחלק האחרון מתפלתו אמר אנא בשם וחמש פעמים לפניו אמר אנא השם, ומה סנה אות בי״ת השמוש אשר הוא לזר אחרי מלת אנא, ולמה רק באחרונה כשמעם השם המפורש כלם נפלו על פניהם, וקודם לזה לא עשו כן וענו רק בשכמ״לו? והנה הפוסקים אמרו כי בכל פעם ופעם נפלו על פניהם והוא שלא כדבר המשנה, גם הפייטנים נטו מדרך המשנה והשוו מדתם לאמר כי בכל פעם ופעם אמר הכה״ג בראשונה אנא השם ובאחרונה אנא בשם והוסיף לאמר בכל ג׳ פעמים ככתוב בדברי משה עבדך כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה׳ תטהרו ואומר השם ככתבו וע״כ נפלו כל העם על פניהם בכל ג׳ פעמים כשמעם את השם. וכל זה אינו אלא דמיון ראוהו בחלום לילה מבלי הבנת כונת המשנה. ואולם הצעת הדברים לפי פשט לשון המשנה כך היא. הכה״ג אומר בשתי הפעמים הראשונות ר״ל בוידוי הראשון בעדו ובעד ביתו ובוידוי השני בעד הכהנים גם בתחלה גם בסוף אנא ה׳ חטאתי אנא ה׳ כפר אך בכינוי „השם“ ולא ככתבו גם בפעם השלישית בוידוי בעד כל ישראל אומר בתחלה אנא ה׳ חטאו גם הוא בכינוי השם, אך בסוף אמר אנא ה׳ כפר לא בכינוי כי אם „בשם“ כלומר אומר אותו בשמו העצמי ככתבו, על כן נפלו רק בפעם האחרונה הזאת כל השומעים על פניהם, לא כן בשתים הראשונות כי אז לא השתמש בשם המפורש, כ״א ענו אחריו בשכמ״לו, ורק פעם אחת התיר הכה״ג לעצמו לפרש את השם והוא בסוף תפלתו בעד כל ישראל ולא יותר.

על דבר מליצת השם יש עוד לעיין ירושלמי מגילה פ״א ה״ט וסוכה פ״ג ה״י וב״ר פס״ז ולערך הדברים עם תוס׳ ברכות פ״ה וכבר דברו מזה בהמגיד לש׳ תרכ״ה בצופה דף 117 ולא הבינו המאמרים כל צרכם ות״ל כי

אבי נשיא ראובן (במדבר א׳ ה׳ וב׳ י׳ ח׳ ל׳ וי׳ י״ח) והוא כאשר אחשוב במקום שְדֵי־אור כלו׳ שדי הוא הנר המאיר.

וכבר הוכחתי בספרי דף 262 והבאים כי מימים הראשונים נזהרו מלהגות השם המפורש בן ד׳ אותיות ככתבו, וחכמי אלכסנדריא השתמשו תחתיו בשם אדנות כאשר אנחנו עושים היום (ע״פ ר׳ אחא בר יעקב בירושלמי דמשנה חלק), לא כן בני א״י הקדמונים והם קראו במקומו השם להורות כי נכתב פה שם עצמי של הקב״ה אשר לא יתחך בשפה, והפרושים אשר התאמצו אח״כ להגות את השם המפורש לא עלה בידם, ע״ש באורך. ודע כי ברצות חכמי המשנה והבריתא להודיע כי דבריהם על השם המיוחד לא על כינויו הוסיפו לאמר השם המפורש או השם ככתבו או באותיותיו, ובמקומות קצרו ואמרו בשם באות ב״ת השמוש לאמר כי דעתם על הקורא את שם הקב״ה „בשם" העצמי והמיוחד לו, והאחרונים ובתוכם גם בעלי הגמרא לא הבינו בזה את כונת הראשונים ויהיו הדברים בעיניהם כדברי הספר החתום ופירושם היה למקלקלות. שנינו במשנת סנהדרין ז׳ ה׳: המגדף אינו חייב עד שיפרש השם, ובברייתא (שם בבלי כ״ו א׳) תנא עד שיברך שם בשם, והדבר ברור בעיני כי תנא דבריתא ותנא דמשנה דבר אחד אמרו רק בשנוי לשון, וגם תנא דברייתא אמר כי המגדף אינו חייב על ברכת השם אם ברכו בכינוי כ״א ברכו „בשם" ר״ל כ״א בהגות השם המפורש באותיותיו וגם שמואל המביא שם למקור ההלכה הזאת פ׳ ונוקב שם בנקבו שם נראה כי גם הוא הביאו לראיה כי אין הדבר תלוי בכונת המגדף שאם היתה דעתו על השם הנורא אפי׳ ברכו בכינוי חייב, לא כן כי התורה הקפידה על השם הנחתך בשפתיו, ועל כן כפלה מלת שם ודייקה רק אם הוציא משפתיו את השם העצמי המיוחד חייב ואם לא לא. אך מסגית התלמוד על מאמר שמואל נ׳ כי פירשו דברי הברייתא בפנים אחרים וכן פי׳ רש״י, והוא כי המגדף אינו חייב עד שיוציא משפתיו כי השם יקלל השם, והוא דבר זר ותמוה.

ודע עוד כי טוב אחד למליצת מברך או מקלל בשם ולמליצת מקלל בקוסם (או בקסם כגי׳ הירושלמי) אשר עליו אמרה המשנה סנהדרין ט׳ ו׳ כי הקנאים פוגעים בו, כי מלת קסם היתה בפי אנשי בית שני כמו הגה את השם באותיותיו, וע״כ תרגם המתרגם השמרוני ויקרא כ״ד י״ו ונקב שם: ומקסם, בנקבו שם: בקסומה, וידענו א״כ כי המקלל בקוסם הוא המגדף ומפרש את השם. ובפסוק י״א שם תרגם השמרוני מלת ונקב: ואגה והוא בלי ספק כמו הגה בעברי כדרך האומה הזאת להחליף את אותיות הגרון, והורונו א״ב גם פי׳ הברייתא הסתומה האומרת על מימרא דאבא שאול (סנהדרין י׳ א׳) אף ההוגה את השם באותיותיו, שם בבבלי ק״א ב׳: תנא ובגבולין ובלשון עגה או כפי גירסת הערוך ובלשון אגא, ופירושו לפי דעתי ההוגה את השם המיוחד שלא במקדש ובפרט בהשתמשו בלשון הרמותי והוא הלשון אשר יאמרו למשל אגא במקום הגה בעברי, וישא את משלו

ורוח הקדש אומרת אל ישרון, ירצה בחלקו הפסוק לשנים כי ישראל אומרים אין כאל פי' אל אחד הוא והוא אלהי השמים והארץ ואלהי כל העמים ואין כמוהו, ורה"ק אומרת אשריכם ישראל, אותו האל אשר אתם מיחדים שמו הוא אשר השכין שכינתו ביניכם ושם את שמו עליכם ויקרא אל ישרון. *) אמנם כן ביד המתרגמים והדרשנים היה להרחיב ולהטעים את הדברים, אך מה נעשה לעיקר הכתוב ולצורתו והעם שומעים אותו ועוד תואנה בלבבם? על כן בחרו להם המנקדים דרך אחרת, הפרידו כאל מן ישרון (בטעם מפסיק) תנקדו כאל בקמץ תחת הכ"ף, והנה ישרון היא קריאה, דע לך ישראל כי אין כאל האחד ואין צור זולתו:

(סי' 116) ונראה כי גם שם העצם רעואל כבר באוני הסופרים ויראו פן יהיה למוקש להמון העם. כי הבנת מלת רעואל היא: ריע לאל, וא"כ יהיה נושא השם הזה נדמה לריע ועמית לאל, וזה לא יכון בשפת המתרגמים והמנקדים כאשר הראיתי בספרי דף 293. והנה אין להרהר אחר רעואל בן עשו (בראשית ל"ו ד' וי') ורעואל אבי יתרו (שמות ב' י"ח ובמדבר י' כ"ט), כי הם ריעים לפסיליהם, כמוהם יהיו עושיהם, אך מה נעשה לרעואל אבי אליסף נשיא לבני גד (במדבר ב', י"ד)? הנה רק במקום הזה השאירוהו הסופרים על מתכונתו (יהיה זה במקרה או בכונה למען לא יעקר שמו האמתי מכל וכל), אך במקומות השלשה האחרים (במדבר א' י"ד ז' מ"ב ז' כ') שינו את טעמו וכתבו במקומו דעואל בדל"ת. לא כן השמרוני והשבעים, הם השוו את דרכם בכל מקום רק כל אחד לפי שפתו. השבעים אשר שפתם שפה נכריה ובני ארצם לא הבינו כונת המלה העברית, הניחו שם רעואל ברי"ש בכל מקום כי לא יצא ממנו מוקש לבני ארצם, והשמרוני אשר שפתו כמעט עבריה שינה גם במדבר ב' י"ד וכתב במקומו דעואל בדל"ת. וכבר הראיתי בכמה מקומות מספרי (ע' שם במראה מקום לכלל הענינים במלת „דברי הימים" דף 496) כי ס' דברי הימים לא עבר תחת שבט בקורת הסופרים כמו הספרים האחרים והניחו הרבה מקומות ממנו על מתכונתם אשר שלחו יד בם בספרים האחרים, על כי העם לא הגה בו הרבה ודבריו לא באו להתעות את העם, ועל כן תמצא שם (דה"א ט' ח') ג"כ שם רעואל ברי"ש ולא הוסב לדעואל בדל"ת.

ובמקרה שם אֵל אשר שינו ניקודו אל אֶל או אֱלִ אם הוא החלק הראשון של שם העצם המורכב, ככה גם כפי הנראה מקרה שם שַׁדַּי אשר הסבו אותו לניקוד שְׁדֵי כאלו הוא הנסמך מן שָׁדַיִם, ומזה בא השם שְׁדֵיאוּר

*) בעל הילקוט לא הבין את דברי הספרי ע"כ שנה הנוסח וכתב: ישראל אומרים אין כאל ישרון ורה"ק אומרת ישרון ישראל ע"כ והם דברים מבוללי הבנה וגם מפרשי הספרי לא ידעו לרדת עד סופם, וכ"ז בעבור כי נעלם מהם שינוי הנקוד וטעמו.

כאו המון העם או למען לא יסברו מענין הפסוק כי יש עוד אלים אחרים אשר גם להם כח וממשלה אם גם אל עליון צור ישראל רם עלידם, והנה למען לא יפול העם בפחה הנעות הזה חשבו בעלי הנקוד מהשבות ושנו הנקוד עד כי לא ישגו ההמוניים החרדים אל דבר ה׳. ככה עשו בשמות העצם הנסמכים אל שם אֵל ונקדו תמיד אֱלִי לא אֵלִי כפי הענין או אֶל לא אֵל, ורק בשם אליהו הניחו הדבר כפי תבונתו הראשונה בעבור כי הכונה נכונה יה הוא אלי ובעבור היותו שם הנביא הקדוש. ועתה ראה איך בבונה יתרה פעלו כן ואף שם היחס לשם המקום בית אל לא נקדו כפי משפטו בית האֵלִי כי אם קראו לו בית הָאֱלִי (מ״א י״ו ל״ד), למען לא יחולל ש״ש בהשתמשם בו ובפרט בדבר מגונה אשר עשה האיש בית האלי הזה לבנות יריחו נגד אלת יהושע. ובדרך הזאת דרכו גם המתרגמים ובעלי המדרש ופנו להם עוד מסלה חדשה לאמר, כי חיאל האיש הזה לא מבית אל היה כי אם היה מבית האלה והקללה, ונקרא ככה בעבור כי קללת יהושע עלתה בו, כי מתו בניו הבכור והצעיר בבנותו יריחו, כן תרגמו הארמי והסורי וכן דרשו בעלי הדרש כאשר הביאו דעתם רש״י ורד״ק. וגם ר׳ יהודה בן קריש אחז בשיטתם ואלה דבריו (כפי אשר העתקתים מל׳ ערבי אשר הוציאו לאור מקרוב הר״ר דוב גאלדבערג בפאַרים והוא שם דף 27): ולא תדמה אֱלִי כבהולה (יואל א׳, ח׳) עם בית האלי (מ״א י״ו, ל״ד) כי פירוש בית האלי הוא בית המארה כמאמר יהושע ארור האיש אשר יקום ובנה את העיר הזאת את יריחו בבכורו יסדנה ובצעירו יצב דלתיה (יהושע ו׳, כ״ו) ויהי כן ככתוב בימיו בנה חיאל בית האלי את יריחו באבירם בכורו יסדה ובשגוב צעירו הציב דלתיה כדבר ה׳ אשר דבר ביד יהושע, והנה שורש אלי כבתולה הוא אללי לי (מיכה ז׳, א׳) ושרש בית האלי הוא לאלה בקרב עמה (במדבר ה׳, כ״ד) וכו׳ ע״כ. עד כה הגיעה השמירה המעולה של המתרגמים והמנקדים והמפרשים שלא לתת מכשול ולא להניא לב המון העם עד כי נטו מדרך הפשט ויבחרו להם דרכים רחוקות. וככה הוכחתי שם בברור כי המתרגמים האחרונים עם המנקדים יראו פן יהיה פשט משמעות הכתוב: אין כָּאֵל (ככה הוא הנקוד הנבון כפי הענין והלשון) ישרון (דברים ל״ג, כ״ו) לצור מכשול להתעות את לבב העם לאמר, כי אמת אין אלוה כאֱלהי ישראל. כפי מאמר התרגום הקדום (אשר נמצאו דבריו בתרגום המיוחס ליב״ע): לית אלהא כאלהא דישראל, אך יש עוד אלהים אחרים שופטים בארץ אם גם גבוה עליהם, על כן השכיל המתרגם הירושלמי השני (המכונה גם בקרבנו בשם ת״י) את דבריו לאמר: לית כוח אלהא דישראל פי׳ אין דבר וכח כאלהי ישראל, ועוד לא הוסר המכשול מכל וכל, והמתרגם הבבלי (המיוחס לאונקלוס) הוסיף לבאר ויתרגם: לית אלהא אלא אלהא דישראל, אין אלהים כי אם אלהי ישראל, ובכל זה לא שנו מן הנקוד הישן כְּאֵל ישרון (בשוא תחת הכ״ף) רק הטעימו את הענין להכנים הדברים באזני ההמון. גם הספרי לא זז מדרך זו אם גם באופן אחר, כי כן דבריו: ישראל אומרים אין כאל

ב) עם הארץ.

עוד הראיתי כי בתחלת בית שני היו הראשים הכהנים בני צדוק מזרע צדוק אשר כִהן תחת דוד ושלמה (והם אבות הצדוקים) ונלוים אליהם האנשים הנבדלים מטמאת גויי הארץ אל תורת האלהים (והם אבות הפרושים), ואלהם היו בני עמים אחרים מגויי הארץ אשר לא סרו מאדמתם אם גם היו נכנעים תחת יד בני ישראל, ועוד עם הארץ או דלת הארץ אשר מזרע ישראל המה, אך כפראים שוכני מדבר לא יחושו אל המצות ואל המדות יעשו כאשר לבם חפץ. ובמשך הימים נקראו גוים בני עמים אחרים, ועם הארץ האנשים היהודים הגרועים במעשים ובמדות, ויהי השם עם הארץ לשמצה, ובזה תבין למה תרגמו המתרגמים לתורה בכל מקום (בראשית כ"ג י"ב וי"ג, מ"ב ו', שמות ה' ה', במדבר י"ד ט') מלות עם הארץ אות באות בל"א „עמא דארעא", ורק במקום אחד הוא ויקרא כ' ב' וד' נטו מן הדרך הזאת ותרגמו „עמא בית ישראל", והוא כי בכל שאר המקומות המליצה מוסבה על החתים והמצרים והכנענים ולא נמנעו מלקראם עם הארץ גם בתרגומם, וגם שמות ה' ה' אם גם יסוב אל בני ישראל, הלא הדבר הוא בפי פרעה אשר לא רצה לכבד עבדיו הנכבשים תחת ידו *), לא כן בויקרא כי שם הענין כי בני הארץ או בני העיר יהרגו את העובד למולך והיה הדבר קשה בעיני המתרגמים להשתמש במליצה „עמא דארעא" פן יאמרו המון העם השומעים: איך יענו בני ישראל הכשרים המתרחים בעושי רעה, על כן שנו את טעמם ותרגמו „עמא בני ישראל". ולא במתרגמים הארמיים בלבד נהגו זה המנהג, כי גם המתרגמים היונים הסכימו בשם השבעים. צא וראה כי בכל שאר המקומות תרגמו כצורתו: λαὸς τῆς γῆς לא כן בויקרא שם תרגמו: τὸ ἔθνος τὸ ἐπὶ τῆς γῆς פי' העם אשר על פני הארץ או οἱ αὐτόχθονες τῆς γῆς פי' אזרח הארץ. אך בתרגום הנביאים (כמו מ"ב ובדומה) לא חשו עוד המתרגמים, הן היוני הן הארמי, לזה ותרגמו בכ"מ כצורתו.

ג) אֵל.

עוד הוכחתי (בפרט דף 292 וכו') כי למען לא יהיה שם האל קל

---

*) גם פה היה הכינוי הזה לזר בעיני איזה מקדמונים וע"כ שינה השמרוני הכתוב: רבים עתה מעם הארץ בתוספת מ"ם וכן תרגמו מתרגמיו השמרוני והערבי, ושפירשו פירש סעדיה (כאשר ראיתי בפי' ערבי כ"י) דרך בתמיהה, הכי אתם עתה רבים מעם המצריים כי תובלו להוציא את אחיכם מתחת סבלות מצרים, הלא עם קטן ונבזה אתם בערך אל העם הגדול המושל עליכם. ראה עד היכן הביאם היחס לבטל את הכינוי עם הארץ מבני ישראל. עוד מצאתי ויקרא ד' כ"ז עם הארץ יחשב על בני ישראל ולא שינו המתרגמים, אך שם מדבר באמת על הפחותים להוציא הכהנים והנשיא, ועל כן הכינוי הזה לא לזר יחשב (א"נ א' ק"ו).

בעלה מוכתר בעטרתה אחרי מותה ולא יתנגדו לדבריהם דברי התורה האומרת לא תירש הבת במקום הבן, כי בני הורקנוס ובני בניו מתו והרגו ותהי מרים לבדה שריד ופליט עד כי גם היא נפלה תחת חרב קנאת בעלה. אך ממקום אחר יבא ערעור נגד משפט המלוכה אשר להירודים לאמר: אם לא נשארו בנים ובני בנים להורקנוס, הלא נשארה (כפי הנראה) בת הבן חורעה (כמו משפחת בבא), והנה הבן ירש נחלת הורקנוס וגם משפט המלוכה, ואחרי מותו באה נחלתו אל בתו ולא אל בת הורקנוס וזרעה, אם גם היתה בחיים. והצדוקים נלחמו נגד הדעת הזאת בכל עצמה ויאמרו כי תירש הבת עם בת הבן (תוס׳ ידים פ״ב ועוד), א״כ היה לאלכסנדרה אם מרים גם לה משפט הנחלה ותעבר הנחלה אל מרים בתה וממנה להירודים בעלה. והפרושים עמדו מנגדו ויהי לקוץ מכאיב בעיניהם כי ישימו את צוארם תחת עול ברזל אשר נטה עליהם איש אדומי אשר היה רק מעבדי בית חשמונאי, וילחמו נגד הצדוקים והביתוסים לאמר: מה לכם כי תצדיקו את הרשע וכי תעבירו את נחלת בית חשמונאי אליו, גם לו גם למרים גם לאלכסנדרה לא יאחה נחלה ומלוכה, כי כבר נשאר זרע בן הורקנוס ובמקום בת הבן לא תירש הבת. ולא שקטו ולא נחו עד כי רצו להסיר כל קשר בין הירודים ובין בית חשמונאי ויאמרו כי מעולם לא נשא הירודים את מרים, ועם היות זה כל חפצו וכל ישעו לא הצליח בידו, כי מרים הפילה את עצמה מן הגג טרם קרבו אליה, א״כ לא היתה אשתו אף רגע אחד ולא העבירה את נחלתה (אם גם נניח כי היתה בת יורשת נחלה) אליו, רק הוא להתעות את העם טמנה בדבש למען יעמד גויה ימים רבים ויחשבו כי חיה עודנה וכי הוא בעל בת מלך, ולהשקיט את יצרו החם (כי אֲהֵבָה) בא עליה אחרי מותה (ב״ב ג׳ ב׳) והנה כל הדברים האלה נצמדים איש עם רעהו, ויובן גם עי״ז כי בעלי התלמוד השתמשו בסתם במליצת „עושה מעשה הירודים" וכונתם על משמש עם מתה ורק הסופרים והמדפיסים אשר לא הבינו המליצה הזאת כתבו במקומה „עושה מעשה חידודים" (וכבר יחולפו בנקל הי״ת וה״א דל״ת ור״ש מ״ם סתומה וסמ״ך) לדוגמא ספרי פ׳ כי תצא פסקא כי ימצא איש (כ״ב כ״ב) וכן בילקוט שם נמצא: גם שניהם ולא העושה מעשה הירודים וצ״ל הירודים פי׳ כי רק אז ימות הבועל אם גם הנבעלה תמות, ואם זאת כבר מתה אז לא ימות גם הבא עליה וזהו מעשה הירודים, והדרשה הזאת בעצמה נמצא סנהדרין ס״ו ב׳: ואידך ההוא ומתו גם שניהם מאי דריש ביה אמר רבא למעוטי מעשה חידודים וצ״ל הירודים כפי נוסח הערוך ע׳ הרדוס, וגם רש״י ותוס׳ ידעו מנוסח זה וע״ע תוס׳ יבמות נ״ה ב׳, וגם לפני הרמב״ם היה הנוסח הזה וע״כ תמצאהו אומר בפי׳ למשנת סנהדרין ד׳ ד׳: מי שמשמש ערוה כשהיא מתה וכו׳ וזהו שקורין מעשה הורדוס.

נסחים על הנקוד המשונה הזה בס׳ הליכות קדם גם החכמים הנעצרים ריפינער ושזאַ״ד שמו עינם עליו, אך עוד לא הספיקו לברר כל תעלומותיו ועוד השער פתוח יבאו בו המבינים והחוקרים האמתיים. וכיום אשובה אל הדבר אשר נדברנו עליו עד עתה. והנה בעברי על פני ס׳ חבקוק האשורי הזה מצאתי וראיתי כי הדגושים אשר אינם לבלוע אות והם רק (כאשר יאמרו המדקדקים) לתפארת הקריאה כולם חסרים בניקוד הזה, למשל מלת למה אשר טעמה מלעיל והמ״ם אצלנו דגושה, בניקוד הזה תמיד רפויה (חבקוק א׳ ג׳ וי״ג), וכן המה בה״א נוספת על הם עם דגשות המ״ם גם היא רפויה כמו בהמה שם י״ז והוא הדין לכינוי נו ליחיד נסתר או נה ליחידה נסתרה התנועה העוברת לפניו אצלנו סגול והנו״ן דגושה, בניקוד הבבלי הזה התנועה העוברת לפניו פתח (דרכו לשנות את הסגול המוטעם לפתח ובהיפך הפתח הבלתי מוטעם לסגול) והנו״ן בלי דגש, כן נקדו שם (ג׳ י״ז) יגודנו וכן שם (ב׳ י״א) יעננה, והנה יוצא מזה כי משפט אחד יהיה למלת ממנו ל׳ יחיד (או ממנה) כי המ״ם (השנית) בפתח והנו״ן רפויה וכן מצאנו באמת ממנו שתי פעמים בחבקוק (א׳ ז׳ וי״ג), אך ממנו ל׳ רבים לא נמצא שם, ע״כ שאלתי את פי הר״ש פינסקר והוא העיד כי ממנו ל׳ רבים המ״ם (השנית) צרויה וכפירוש נמסר שם במסרה לירמיה ד׳ ח׳: מִמֵּנוּ כ״ב פי׳ כי נמצא כ״ב פעמים ממנו בצרי והוא ל׳ רבים. יצא לנו מזה כי גם קדמוני המדקדקים לא ידעו ההפרש הזה על בוריו כ״א באשר עמדו עליו מפי השמועה ערבו כללידם עם הניקוד המשונה הזה וחשבו כי ההפרש בניקוד (זה בסגול וזה בצרי) יביא גם להפרש בדגשות ורפיון וזה תלוי בזה וע״כ דברו בלשון קצרה ואמרו כי הדגישו האחד והרפו הרבים ובאמת איננו כן, לפי הניקוד הבבלי כי ממנו ליחיד ולרבים שניהם רפוים רק לל׳ רבים הוא צרי ולל׳ יחיד הוא פתוח (או מסוגל).

IX.

דברי בקורת אחדים, עם ספרי הגדול נצמדים.

(אוצר נחמד 3, 1.)

א) מעשה הירודים.

דע כי הראיתי בספרי (אורשריפט דף 143 וכו׳) כי הצדוקים (הם בני סנים גדולים מקדם ומשפחות מיוחסות) והביתוסים (הם הכהנים אשר ממשפחתם נשא הירודים אשה ועלו ע״כ לגדולה) הם עמדו לימין הירודים וביתו והתאמצו גם להוכיח כי לו משפט המלוכה דרך ירושה, כי מרים בת הורקנוס מבני החשמונאים היתה והיא ירשה את כסא אבי אמה, והירודים

סמנו רפה, ורש״י בסוטה פרק עוד את הגבול ומחק האל חקרי (כאשר עשה כבר ר׳ אחא משבחא). והראשון אשר העיר במאמר זה על הבדל קריאת הבבליים מהירושלמיים הוא הרב הש״ך בעל מנחות שי במדבר על פי דברי הראב״ע שמות א׳ ט׳ כי לאנשי מזרח כל סמנו לשון רבים נו״ן רפה וכל לשון יחיד דגש וגם אני באתי אחריו וסלאתי את דבריו (ולא ראיתי אז את דברי מ״ש) במכתבי העתי חלק ה׳ (דף 415 והבא בהערה, רק הפכתי מסברא ההבדל בחשבי כי לרבים הנו״ן דגוש (לבלוע הנון האחד) וליחיד רפה) ע״פ דברי הראב״ע בראשית ג׳ כ״ב וצחות אות נו״ן (ד׳ פיורדא כ״ט ב׳). והנה כיום מצאנו עוד קדמונים מהראב״ע אשר העירו על הדבר והם ר׳. יונה בס׳ הרקמה שער י״ז הוא שער הכנוים (דף 112) וכן בלעם בספרו על אותות הענינים כפי עדות הר״ר ר״ק מגיה ס׳ הרקמה (שם הערה 3) ושניהם רק מפי השמיעה דברו כי כן יאמר ר׳ יונה: ואומרים אנשי בבל נוהגים וכו׳ פי׳ האנשים יאמרו כי מנהג אנשי בבל הוא וכו׳ ודברי בן בלעם: ושמעתי כי יש בנוסחיות של בבל וכו׳. וגם שניהם לא דברו רק על קלות הנו״ן ודגשותה ואך מדבריהם נלמד כי קלות הנו״ן לרבים הוא מאשר יבוא לפניה צרי כי השוו המלה לפי דעת אנשי בבל אל כל כינוי נ ברבים כמו בננו, אלהים יחננו ויברכנו, אם גם סתמו דבריהם. וכבר מקדם גלה דונש את הדבר בהשגותיו על ר״ס כ״י ח״ל: וסמנו שהוא בלשון אנחנו ובלשון הוא כל שהוא (פי׳ איך שיהיה) דגש וזה חילוף לכל הלשון לפי שאנו אמר׳ בלשון (יש להוסיף אנחנו יחננו (תהלים ס״ז ב׳) רפה ובלשון) הוא ויחננו (איוב ל״ג כ״ד) דגש, וכן תאכלנו (דברים ה׳, כ״ה) רפה ללשון אנחנו ותאכלנו (שם כ״ח ל״ט) דגש ללשון הוא, וכן תתננו (תהלים מ״ד, י״ב) רפה ללשון אנחנו תננו (צ״ל תתננו) דגש מאכל לעם לציים (שם ע״ד י״ד) ללשון הוא, וכזה המקום לעולם תהא דגש סמוך לסגול, והרפה סמוך לצרי חוץ מג׳ מקומות הננו שהיא קרואה בלשון (בגליון: על שם) אנחנו והיא דגשון ובסגול הננו עבדים (בראשית מ״ד י״ז) הננו לך לעבדים (שם נ׳ י״ח), הננו ועלינו (במדבר י״ד, מ׳), אבל סמנו כשהזכרתי לך כלו דגש, ואנשי מזרח קורין אותו בדגש מה שהיה קרוי על לשון הוא, וקורין ברפה מה שהיה קרוי על לשון אנחנו ע״כ. וגם הוא לא דבר רק על הבדל הרפה והדגוש אך גם בדבריו נלמד הסתום מן המפורש כי סמנו הרפה נקוד בצרי והדגוש בסגול.

והנה בדור האחרון הזה נגלה לנו מה שנעלם מאבותינו הראשונים וספרי בבל הכלואים בבתי חשך יצאו לאור אם גם עוד היום סגורים הם בחדר הספרים אשר באודיסא ורק מעטים אשר יעמדו בסודם, ואחרי אשר העירו עליהם כבר בשנת תר״א כעל דבר זר ונפלא מאד בשערי „ציון“ המצוינים ואחרי דברים מעטים אשר דבר עליהם המנוח הר״ר בצלאל שטערן שנת תר״ד בכ׳ רוסי נמסר לנו בשנת תר״ה על יד הר״ר אפרים פינער ס׳ חבקוק שלם עם הנוסחאות השונות מכל נביאים אחרונים. והר״ד שד״ל דבר דברים

א"י) כנראה לא היה הבדל בין שתי המלות האלה כאשר גם בתוכנו היום אתנו ותראה זה מדברי המכילתא דבשלח פ' ו' וז"ל: דרש ר' פפוס הן האדם היה כאחד ממנו כאחד ממלאכי השרת אמר ר"ע דייך פפוס א"ל פפוס ומה אתה מקיים הן וגו' אלא הקב"ה נותן לפניו ב' דרכים א' של מות וא' של חיים ובחר לו דרך המות ע"כ (ומובא גם בב"ר פכ"א וילקוט ח"א סי' לד ובמדרש שה"ש רבא א' ט' נשתרבב מעט) הנה פפוס פי' הפסוק ע' פשוטו כאחד ממנו המדברים בעדם ור"ע הרחיק הפי' הזה ופי' (ואחרי רעהו הלך המתרגם) האדם היה לאיש אשר יכול לדעת ולבחור מעצמו הטוב או הרע (ויש לי עוד על זה דברים ואין פה מקומם) א"כ ממנו הוא כנוי על יחיד נסתר, וכנראה לא חלקו בקריאת המלה כ"א בפירושה ובהמשכה אל הקודם או אל המאוחר. גם בירושלמי דתעניות פ"ד ה"ה (או ו') אמרו: א"ר שמעון ב"ל דיברו (המרגלים) דברים כלפי מעלה כי חזק הוא ממנו (במדבר י"ג, ל"א) אמרו כביכול לא יכול להון ע"כ הנה פי' ממנו על הקב"ה ולא על המרגלים עצמם והעם אשר כללו אתם כפשוטו, וגם הוא לא חלק כי ממנו ולא העיד על חלוף קריאה. אך בתלמוד בבלי (סוטה ל"ה א', מנחות נ"ג ב' וערכין ט"ו א') אמרו: א"ר חנינא בר פפא דבר גדול דברו מרגלים באותה שעה כי חזק הוא ממנו אל תקרי ממנו אלא ממנו כביכול אפי' בעל הבית אין יכול להוציא כליו משם ע"כ והנה השמועה הזאת היא דברי רשב"ל בירושלמי אך נוספה עליה ההערה כי יש חלוף בקריאה בין ממנו האחד לממנו השני. והנה ראינו כי קריאת הבבליים כבר בימי התלמוד היתה משונה במלה הזאת מקריאת הירושלמיים כי לפי בעלי א"י אין הפרש בין ממנו ליחיד נסתר ובין ממנו לרבים מדברים בעדב, לא כן בני בבל הם שמו הבדל ביניהם אם גם לא נדע עוד מה הוא. והנה מצאנו המאמר הזה מובא גם מר' אחא משבחא בספרו השאלתות במדבר סי' קכ"ט והביאו אות באות מתוך הגמרא הבבלי כדרכו אבל השמיט האל תקרי ובודאי השמיטו ר' אחא אשר הלך לו מבבל לא"י (כדבר הראב"ד בס' הקבלה) נבונה על כי שם שמע אנשי א"י מוציאים המלה בהברה אחת לשני הענינים ההם ומחק האל תקרי אשר בודאי היה ג"כ לפניו בנוסח הגמרא.

אולם מה הוא ההבדל בין קריאת ממנו הראשון לשני נבוכו בו מפרשי הש"ס אם גם לקחה אתם שמץ מנהו בפרט על כי לא ידעו מה משינוי הקריאה בין המזרחיים למערביים, הערוך ערך בעל אמר כי ממנו ההוסב על יחיד נסתר הוא דגוש אך גרסתו משונה בדבר הגמרא כי הוא גרס: מנו לא נאמר אלא ממנו וכ' כי כך הגיהו ראשונים אשר לא ידעו הפרש וחשבו כי לרבים נסתרים היה יכול לומר מנו במ"ם אחת, והוא הרכיב שני פירושים יחד האחד כי ממנו עם שני ממי"ן לדרשה בא, והאחר כי ממנו ליחיד הוא דגוש ור' טוביה בן אליעזר בספרו לקח טוב במדבר גם הוא שמע כי החילוק בין דגש לרפה ואמר אע"פ שלא מצאנו בכל המקרא ממנו רפה מ"מ בזה יש מדרש ואחריו הלכו התוס' בערכין ודחו את הפי' הזה כי לא ידעו מה

הדברים אשר הבאנו ממנו למעלה) „ויש שישל הנה הזה מהמבטא והמכתב כאשר יאמר מהפעלים האלה ופעלתי ויהיה ענינו העתידות כמו ושבתי בשלום וקמתי על בית ירבעם, וגלתי בירושלים וששתי בעמי, ומשתי את עון הארץ״. ויתכן הענין הזה באמרו ויהיה ענינו העתידות, וכבת דבריו שאם יהיה ענינו החליפה (א״א פי׳ הזמן העבר) עי״ן הפעל ואם היא נופלת מן המכתב היא קיימת במבטא ואם יבא הפתח לפניו, וזה בכמו וקנתי ושבתי והדומה להם, כי לא חייב נפלו מן המבטא והמכתב יחד כי אם בכמו ושבתי בשלום וקמתי על בית ירבעם לפי שהיה ענין המלות האלה העתידות כי המלה בה תהיה מלרע, אך כאשר לא יהיה ענינה העתידות ולא יהיה בה וא״ו העטוף השבאית מלתה תהיה מלעיל והנה אז יהיה קיים מבואר ואשר (פי׳ אם גם) לפניו פתח כמו וקנתי ושבתי, ושבתי אל ירושלים ואנחנו קמנו לכן עתה שבנו אליך והדומה להם, ואם יהיה זה (יש למחוק מלת „זה״) מזה דבר בקמץ הוא בהעמדה ובהפרד כמו עד מָתנו (מ״ב ז׳ ג׳) וזולתו. ע״כ דברי ר׳ יונה והם מבוררים כי דעתו כאשר הוציא כבר ממנו הר״ש מונק והוא רוצה גם להטעים דברי החיוג ולהמשיכם לדעתו. והר״ר רפאל קירכהיים מגיה הספר העיר (דף 204) על זה וחשב כי הראב״ע יעמד לבדו וישאל את פי הר״ר שד״ל והחכם הזה בנטותו רק אל האמת אחרי הבחינה מבלי משוא פנים הודה כי מדברי החיוג נ׳ כי הוא נקד כראב״ע וכי כן גם דעת ר׳ יהודה הלוי בעל הכוזרי רק בטל הראיה מדברי הר״ם הנקדן (אשר גם אני כבר בארתי מתוך מאמרי על הגליון), אך לא העיר על הראיות הנוספות מראב״ע גם לא על פרחון והרשב״ן, גם הדעה השלישית אשר לבן בלעם בטעמי המקרא ולר׳ יהודה הדסי לא הזכיר.

סוף דבר שלש דעות בניקוד עבר קל מפעלי נע״ו עד האלף הששי ותשמע ממנו כי שערי הנקוד לא היו סגורים עד הנה והכללים משתנים, וישתומם כל רואה בעין השכל כי המדקדקים קראו המלות זה בכה וזה בכה וכל אחד הלך לדרכו בטח ולא שת לבו על כי רעהו נטה ממנו לא חלק עליו ולא הזכיר את דבריו המתחלפים, ויהי כתום בתי מדרש החכמה לספרדים ובני קמחי עמדו על משמרתם ותתום גם החלוקה כלם פה אחד עונים ואומרים ולא עורר איש על השינוי הישן עד אשר קמנו בדור הזה ונתעורר.

ד׳ ומדי דברי בשינויי הניקוד כאלה אברר עוד דבר אחד הזכירוהו כבר ראשונים ואחרונים והוא אחד מהחלופים אשר בין המזרחיים הם הבבלים למערביים הם אנשי ארץ ישראל. והנה לחלופים האלה בכלל גם לחילוף הניקוד ותמונתו ולענין הניקוד האשורי איחד מדור בפני עצמו ברצות ה׳ דרכי בבוא הימים, אך עתה כונתי רק לדבר אחד והוא ההבדל אשר בין ממנו אם הכינוי הוא ליחיד נסתר ובין ממנו אשר הכינוי הוא על רבים מדברים בעדם.

והנה בימים הראשונים בימי חכמי המשנה והברייתא (והם היו אנשי

נאמנים, האחד הוא הר"ר יהודה הדסי הקראי כתב בספרו אשכול הכפר סי' קס"ה אות ס"ם (דף ס"ב א') וז"ל: וכל אך ורק וגם נפתחין וכן רץ שהוא עבר וקם ושב ושם נפתחין הן, אבל אם שֵׁם הן נקמצין כגון רָץ לקראת רץ (ירמיה נ"א, ל"א) הנני שב שבות (שם ל' י"ח) הנני שם אנך (עמוס ז', ח') ודומיהן בתורתך. ע"כ. תשמע ממנו כי הוא נקד את בינוני פעל בקמץ הפ"א והבדיל ממנו את העבר הנסתר בנקדו גם אותו בפתח. והוא לא לבדד ישכון כי אם איש קדמון ממנו הוא העמוד החזק אשר ניקודנו נשען עליו הוא ר' יהודה בן בלעם הוא גם הוא החזיק בכלל הזה לנקד גם העבר הנסתר בפתח, שמע נא דבריו בס' טעמי המקרא כפי אשר זכרם הר"ד פינסקר מתוך הכ"י אשר בידו (וכבר נודע כי הספר ההוא נדפס כבר אך מימי לא ראיתיו) וז"ל: ועוד רץ שהוא לשון דבור (פי' פעל עבר) כגון והנה איש רַץ (ש"ב י"ח, כ"ד) הוא פתח ואם הוא ענין שם (פי' תואר או בינוני פיעל) כגון רָץ לקראת רָץ הוא קמץ. ובלי ספק זו ג"כ כוונת הספרי סוף וזאת הברכה ולא נס לחה ר"א בן יעקב אמר א"ת לא נַס לחה אלא לא נָס וכו'. ע"כ. נשתוממתי על המראה כי הנה מצאנו שלשה ניקודים שונים בקל נע"ו האחד פותח כל העבר (לא נדע אם נקדו גם מלות קמה וקמו בפתח) והם בן בלעם בטעמי המקרא ור' יהודה הדסי, והשני מקמץ כל העבר אם טעמו למעלה והם כנראה החיוג ובלי ספק ר' יהודה הלוי והראב"ע והפרחון, והשלישי פותח העבר לנוכח ומדבר בעדו ומקמצו לנסתר והוא נקוד שלנו וניקוד כל המדקדקים מימי הרד"ק.

וכיום נגלה לנו הספר הנכבר יסוד כל ספרי הדקדוק הוא ס' הרקמה לר' יונה הוציאו לאור הר"ר דוב גאלדבערג ויחזק בידו הר"ר רפאל קירכהיים, ויהי כעברי על-פניו מצאתי שם המחבר כותב בשער כ"ח (דף 158) וז"ל: ויש שיפילו הרבה עיני הפעלים העלולי העי"ן כאשר יאמרו מהם פעלתי (צ"ל ופעלתי פי' בוי"ו המהפך לעתיד) ופעלתם (פי' או פעלתם) כמו וגלתי בירושלם וששתי בעמי (ישעיה ס"ס, י"ט) וקמתי על בית ירבעם (עמוס ז', ט') ושבתם וראיתם (מלאכי ג', י"ח) והנה קמתם (במדבר ל"ב, י"ד), ע"כ. אז אמרתי נראה כי גם ר' יונה מחזיק בשיטת המקמצים כי הביא פה רק המלות אשר בהן הטעם למטה ורק עליהן יאמר כי נפל עי"ן הפעל תשמע ממנו כי אם הטעם למעלה אז עי"ן הפעל שוכן בנח הנסתר אשר לקמץ. אך בהשיגי אל שער ל' (דף 202) ראיתי כי ר' יונה לא כן דעתו כי אם יחשוב כי גם הפתח המגונן יחזיק הנה הנעלם הלא אלה דבריו שם: וכבר מצאנו הפתח הגדול נופל עוד על נח רפה בזולת המין הזה וזה בכמו אמרו אשר שמתי חול גבול לים (ירמיה ה', כ"ב) בנתי לרעי (תהלים קל"ט, ב') אני קרתי ושתיתי (ישעיה ל"ז, כ"ה) שבתי לירושלים (זכריה ח') ואנחנו קמנו (תהלים כ') וקנתי ושבתי (ש"א י"ג) כי פאי הפעלים האלה והדומה להם פתוחות ואחריהם נחים רפים מבוארים, ויזכר לברכה המורה ר' יהודה מה נתכנו דבריו באמרו במאמר השני מספר אותיות הרפיון בזכרו הפעלים העלולי העין (א"א הם

ע"כ. פי' לדבריו האחרונים כי מלת תמנו באיכה היא קמוצה אך שם המלה מופסקה באתנח ע"כ לא נדע אם היא קמוצה גם בהכונתה הראשונה אם רק מפני ההפסק, אולם בתהלים המלה איננה מעמדה בהפסק טעם ובאמת המלה פתוחה וממנה נדע כי גם באיכה היא רק קמוצה מפני האתנח ובלתו היתה פתוחה והוא העד לפי כלל הראב"ע כי שרשה איננה תום מנע"ו כי ממנו דינה להיות תמיד קמוצה כמו שבנו א"כ השרש תמם והיא לרבים נסתרים והנו"ן במקום המ"ם הכפולה. לפי דרכנו אנו למדים כי הראב"ע לא זז מן הכלל הזה כי פ"א הפעל בפעלי נע"ו בעבר קל אם הטעם למעלה תמיד קמוצה. — כל זה כתבתי לי על הגליון זה שנים להראות כי בימים הראשונים ניקוד נע"ו היה לשני צדדים, יש נקדו העבר למדבר בעדו ולנוכח יחיד ורבים בפתח כאשר ידענו כבר מדברי בן בלעם (אשר הביא הר"ר דירינבורג) ויש נקדו רק לנוכחים רבים בפתח וכל השאר נקדו בקמץ. ויהי בשנת 1851 למספרם הוציא הר"ר שלמה מונק את מאמרו הנכבד על ר' יונה בן גנאח והמאמר ההוא מלא חכמה וכליל יופי כאיש גבורתו, והנה בתוכו רמז בקצור על הדברים הנכללים בס' הרקמה ספר הדקדוק אשר לר' יונה וכתב בהערה לענין שער ל' (דף 124 הערה 1) כי דעת ר' יונה כי אם מלת שבתי טעמה למעלה אז הנח הנסתר אשר הוא במקום עי"ן הפועל עודנו שכן בטעם ובהברת הפתח לא כן אם הוא מהופך לעתיד וטעמו למטה כי אז אין כח ביד הפתח בלי נגינה למשוך אתו נח נסתר ועי"ן הפועל הלכה לה לגמרי ובסוף דבריו כתב: והנה יצא מדבריו אלה גם מדברי החיוג אשר הביא פה ר' יונה גלוי לעין כל כי כולם קראו תמיד שבתי קמתי וכדומה בפתח לא שבתי קמתי בקמץ כאשר חשב הר"ר דירינבורג וכו' ע"כ. נפלאתי גם אז גם עתה על החכם הזה כי דחה בקש עדים נאמנים ויצא חוץ מדרכו דרך הבחינה המתונה והמדויקת. ובעת ההיא כתבתי פעם ושתים אל הר"ר שמחה פינסקער באודיסא על דבר הכ"י הישן אשר נמצא שם בניקוד ישן המשונה המכונה אשורי ואשאל גם את פיו איך נקדו שם המלות האלה ויען ויאמר כי שם נקוד קמת בפתח ומלת וקמת אשר טעמה למטה בסגול בדרכם לחטוף תנועת הפתח הבלתי מוטעמת לסגול (וכבר דברתי על זה בספרי פרשנדתא דף 11 גם 12) והוא א"כ כניקוד שלנו. ובתוך המשא והמתן אשר הי' לנו על הדבר הזה העירני עוד החכם הנזכר כי יש בידו עוד ס' דקדוק כ"י להרב"ע נקרא שמו יסוד דקדוק ונמצא שם וז"ל: על כן נקמץ מלת קמתי ונמצא קם וקאם שאון והאמת לא נוכל לחפש וכו' ועוד כי במלת ושבתי בשלום פתוחה בפתח גדול והנה סר הקמץ הגדול. ע"כ. והנה גם פה הדבר מוכח ואין לפקפק עליו כי הראב"ע נקד קמתי בקמץ ועל פי ששה עדים יקום דבר. אך העיד עוד הר"ש פינסקר כי יש מחכמי הדקדוק הראשונים הפכו הקערה על פיה ונקדו לא לבד הפ"א הפעל בכל מדבר בעדו ונוכח בפתח (והוא כניקוד שלנו) כ"א הפריזו על המדה ונקדו גם הנסתר (לפחות הזכר היחיד) כמו קם שב גם הוא בפתח וזה דבר אשר לא עורר עליו עד הנה איש, והביא שני עדים

צרך היה לו להעיר פה כי במלת שתי יפול עי"ן הפועל הוא הוי"ו או הנה תסתר גם במכתב ונראה רק בדבור הלא בכל הפעלים נע"ו יפול העי"ן בלו במדבר בעדו וכחוטה לפי הניקוד קמתי בפתח תחת פ"א הפעל, ודבריו פה לטוהר יהיו. אין זה דרך החיוג להוסיף דברים בלי הועיל רק הוא העיר לפי נקדו כי בכל פעלים נע"ו הפ"א למדבר בעדו בעבר קל הוא קמוץ ורק במלה שתי נפלה התי"ו האחת ונבלעה בדגש חזק והסירו ג"כ הקמץ והנה שאחריו ונקדו השי"ן בפתח והוא א"כ יוצא חוץ מכלל הניקוד והוצרך להעיר עליו. ובאמת המלות האלה משרש שות זרות הן כי המלה שתי בכל הדפוסים מלרע וע"כ הסירו הקמץ וכן גם שת עונתינו לנגדך (תהלים נ' ח') גם הוא מלרע והעיר עליו הרד"ק במקומו ובשרשו גם במכלולו (ד' ויניציא קטן קל"ה א') וכן במלת שתו בפתח ודגש (והוא זר כי הדגש פה איננו בלע התי"ו) הנמצאה שתי פעמים בתהלים כצאן לשאול שתו (מ"ט ט"ו) שתו בשמים פיהם (ע"ג ט') גם היא מלרע, לא כן מלות ומתה ממותי חלל (יחזקאל כ"ח ח') הדבקני הרעה ומתי (בראשית י"ט, י"ט) אשר עם הוי"ו המהפך לעתיד הן מלעיל בעדות הרד"ק במכלולו שם ואם גם מלת ומתי בעבור שהיא בס"פ דינה להיות ככה, לא כן במלת ומתה אם היא גם בטעם מפסיק התביר אין כחו להסיג אחור הטעם. והנה מתה ומתי אם הן גם מלעיל נראה ניקודם בפתח גם לפי המנקדים נע"ו בקמץ בעבור היות הברת השרש בצר"י במלת מֵת והצרי יוצא אל פתח לא אל קמץ גם בהפסק מודע. סוף דבר גם מדברי החיוג בערך שות נראה כי חשבו לזר כי השי"ן בפתח וכי הוא יוצא מן הכלל אשר הוא לנקד פ"א הפעל בקמץ. — ומלבד הפרחון ההולך בדרך ר' יהודה הלוי והמדקדק הראשון חיוג עוד מצאתי איש משיח לפי תומו והוא רק כמבאר דברי הכוזרי, הוא הרשכ"ץ בספרו מגן אבות ח"ג (דף נ"ה א') אמר בפירוש וז"ל: וכן בין שמתי בקמץ והוא עבר ושמתי בפתח שהוא עתיד ע"כ, עוד ראיתי כי הראב"ע פעם חמישית מחזיק בכלל הזה ודבר ממנו כיסוד מוסד המוסכם בפי הכל בפי' לתהלים ס"ד ד' לפסוק תמנו חפש מחפש, אמר וז"ל: ודעת מדקדקי ספרד כי חסדי ה' כי לא תמנו (איכה ג' כ"ב) כמו תממו והנו"ן במקום אות הכפל (פי' כי הוא משקל רבים נסתרים ומוסב על חסדי ואיננו לרבים מדברים בעדם לפרשו כי מהסר השם כי אנחנו לא תמנו והביא ראיות לדעת מדקדקי ספרד מן הענין ומן יסודי דקדוק הלשון, אמר) והעד על זה כי לא כלו רחמיו (הוא החלק השני מן הפסוק באיכה והוא כפל ענין במלות שונות הרחמים אינם כלים והחסדים לא יתמו) ועד שני כי לא מצאנו מזאת הגזרה בפעלים עלומי העי"ן שקראום חכמי צרפת שניים (פי' אם מלת תמנו תהיה לרבים מדברים בעדם שרשה איננה מבעלי הכפל תמם כי היה צריך להיות תַמּוֹנו כמו סבונו וכדומה א"כ השרש הוא מנחי ע"ו תום והשרש הזה לא מצאנוהו) ועד שלישי (הוא העד אשר יחזיק דברינו) כי תמנו חפש מחפש שאיננו באתנח הוא פתוח ואלו היה כמו כי עתה ישבנו (בראשית מ"ג, י') היה קמוץ.

הנזכר רמזתי כבר ג״כ על דברי הפרחון אשר לא יצא עוד לאור רק הזו לעינים דברי ר״ה בספרו משפטי הטעמים ולפניו היה הפרחון בכ״י והוא הביא ממנו את אשר זכר על ר׳ יהודה הלוי בעל הכוזרי כי מאן ימאן בסוף ימי חייו במשקל הערבים הנהוג גם בין העבריים על כי משחיתים התנועות. והנה אחרי הציעי את המאמר הזה בא לנגד עיני ס׳ הפרחון כפי אשר הדפיסו הר״ר זלמן גאטטליב שטערן ומצאתי שם מלבד הרמז על דברי הכוזרי המובאים שם בחלק הדקדוק (דף ה׳ ע״א והמוציא לאור לא הבין הדברים על בורייס) כי לא בסתר דבר רק בפירוש איתמר והוא שם בחלק הדקדוק סוף דף ח׳ ודף ט׳ ואלה דבריו: ואני עכשיו אומר לך האיך מקדם הקמץ את האות הנסתר כגון אני קרתי (מ״ב ט׳) שבתי לירושלים (זכריה ח׳) ואנחנו קמנו (תלים כ׳) וקנתי ושבתי (ש״א י׳ נ׳) הנה הפ״א של אילו הפעלים וכיוצא בהן קמוץ ואחריהן אות נח ונסתר אבל נראה לכל אדם, והוי יודע כי כל פועל שהעי״ן שלו לקוי כגון שוב גול שוש מוש וכיוצא בהן הרי העי״ן נופל מן המכתב ומן הדבור אם תאמר ושבתי בשלום (ראשית כ״ח) וגלתי בירושלים וששתי בעמי (ישעיה ס״ה) ומשתי את עון הארץ (זכריה ג׳) הרי אילו פועל עתיד, אבל הפועל שעבר שהוא וקנתי ושבתי אף ע״פ שנפל העי״ן של פועל מן הכתב לא נפל מן הדבור אע״פ שקדם אותו*) וי״ו של ושבתי וכן קמתי שבתי ויראה העי״ן בדבור חוץ מן ושבתי בשלום, וקמתי על בית ירבעם (עמוס ז׳) שהן עתיד ממש והטעם בסוף המלה. ע״כ. הדברים גלויים לכל אשר עינים לו כי הפרחון הלך בשיטת ר׳ יהודה הלוי רבו לקמץ פ״א הפעל העבר בנע״ו. עוד מצאתי שם בשורש חסה כה דבר: כי אותן של וי״ו תאמר בזתי קָמתי חָסתי, ע״כ, כולם מנוקדים בקמץ ואם גם אין להשען על הכ״י ועל נקודם ומי יודע איזה מעתיק הלך אחרי שרירות לבו, בצירוף אל הקודם הלא דבר הוא השינוי הזה מן המורגל. — גם בשנה ההיא נתעורר הר״ר ליב דוקעס ויוציא לאור את ספרי המדקדק הראשון ר׳ יהודה חיוג וארא והנה גם מדבריו נראה כי מצא לפניו הניקוד המתחלף הזה. והנה הוא בתחלת החלק הב׳ מס׳ אותיות הנוח בשער הפעלים שהעי״ן שלהם נח נעלם (דף 58) (וע׳ בהקדמת ר״מ ניקטליא דף 33) כתב וז״ל: ונפל זה הנח מהמבטא והמכתב בעת שיאמרו מאלה הפעלים ופעלתי ועניינו לעתיד כמו ושבתי בשלום (בראשית כ״ח, כ״א), וגלתי בירושלים וששתי בעמי (ישעיה ס״ה י״ט) ומשתי את עון (זכריה ג׳, ט׳), וקמתי על בית (עמוס ז׳ ט׳), גם כן יפול כשיאמרו פעלתם והנה קמתם (במדבר ל״ב, י״ד) סרתם מהר מן הדרך (דברים ט׳ י״ו) ולא שבתם (עמוס ד׳ ג׳), וכן כלם ע״כ דבריו הברורים לכל מבין והם יהיו לנו לפה לפרש גם דבריו בערך שות (דף 98) ובהערות רמ״נ דף 58 אמר וז״ל: שָׁתִּי (תהלים ע״ג כ״ח) בבלע ונפל עי״ן הפועל במלת שת אשות. ע״כ. ועל הקורא לשאול מה

*) בדפוס נוסף בטעות „פיהם של״ ואין לו מובן וצריך למוחקו.

יהיה לכם ופי' מנה משקל ואינו מאה כשימושו בדברי בעלי המשנה (ע'
רד"ק בשרש), והנה הפי' הזה הוא נכון מאד וכדאי הוא כי העידוני על
דבריו. ואחרי כן הוא מוסיף והולך על העשרות מעשרים ומעלה וז"ל:
אמר עד יום האחד ועשרים (שמות י"ב י"ח) לחמשים (בכ"י בטעות: לחמשה)
ושנים (מחשה ו', ט"ז) ולא יתכן לחסר הו"ו. ע"כ. פי' כי בחבר האחדים
על עשרים ומעלה פעם יקדימו האחדים ופעם העשרות ותמיד עם וי"
העטף, ועוד הוסיף וז"ל כנוסח הכ"י המונח לפני: על כן טעה האומר
כתבו בן שלשה (ונמחקה הה"א בכ"י) ועשרים להפר עצתי ענן אשר קשר
ומרד ע"כ, והם דברים משוללי הבנה, ובלי ספק הענין כאשר אציע לפניך.
אחרי אשר הודיע כי אין לחסר הו"ו בחבר האחדים על עשרים ומעלה תפש
משורר אחד אשר לא שם עינו על היסוד הזה ואמר בבית אחד משירו

כְּתָבוֹ בֶּן שְׁלֹשׁ עֶשְׂרִים לְהָפֵר   עֲצַת עָנָן אֲשֶׁר קָשַׁר וּמָרַד

כן יתוקן לפי המשקל ולפי הענין, והמשורר הזה שר שיר תהלה על מחבר
ספר אחד ואמר כי כתב הספר הזה והוא היה בן כ"ג שנה והספר הוא
תשובה על ראש הקראים ענן אשר חלק על דברי בעלי התלמוד, והראב"ע
השיג על המשורר באמרו שלש עשרים בלי וי"ו העטוף. והנה הצלנו בית
אחד אשר לא נודע עד עתה אם גם עדנה לא נדע את השיר כולו גם
שם המשורר גם האיש אשר הקריב אליו תהלתו נעלמים ממנו. ומי יודע
אם לא כתב רס"ג ככר בימי בחרותו נגד ענן כאשר [נודע כי גם ספרו ס'
ההכרה (או ס' המבחן) כתב טרם שמוהו לגאון, ואליו ערך משורר את שירו.
קומו נא אוהבי קדמוניות ויחפשו אולי ימצאו עוד השיר הזה.

נ' ועד השלשה הנני בא גם הוא בחכמת הדקדוק, זה שתים עשרה
שנה במכתבי העתי חלק חמשי (דף 409) העיר אוהבי וידיד נפשי הר"ר
הירץ דירינבורג במאמרו הנכבד על ר' יצחק בן גיאת כי דברי הראב"ע ור"ם
התקן נוטים לניקוד הקמץ בעבר קל של נע"ז ר"ל קמת גם קמתי גם קמנו
בקמץ הק"ף וכדומה ולא בירר הענין ורמז על מאמרו אשר יבוא במחברת
הנקראת אוריינטליא, אך המחברת הזאת לא נדפסה כי אם שתי שנים
אחרי צאת מאמרו במכתבי העתי על כן באתי שמה ומלאתי את דבריו
והראיתי כי יש מהראשונים נקדו בקמץ פא הפעל שעל נע"ו בעבר קל אם
הטעם עליו כמו קמת קמתי קמנו ופתחוהו רק אם הטעם יסור ממנו כמו
בהפך העבר לעתיד אשר יאמרו וקמתי וקמת וקמנו גם בנוכח לרבים ולרבות
כמו קמתם וקמתן, והראיתי זה מדברי הכוזרי מאמר ב' סי' ע"ח ופי' גם
מדברי הראב"ע במאזנים סוף שער חירק (ד' אופיבאך ט' א') ועוד שם
סוף שער השלישים (שם מ"ב א') גם מדבריו בצחות שער הפעלים השנים
(ד' פיורדא מ"ח א') ועוד שפה ברורה (ד' פיורדא כ"ח א'). ואחרי כלות
ב' שנים יצאה לאור המחברת הנזכרת לאוריינטליא והנה דברי אוהבי
דירנבורג שם (דף 99 והבאים) עולים בקנה אחד עם דברי. — ובמאמרי

תגש זה כ"א לחתך קריאת האות וי"ו אחר בי"ת שלפניה לפי שהם ממוצא אחד יען קשה קריאתם. מהר"ם ורמז על הכלל הזה במקומות אחרים וגם על זה דבר הרו"ה ז"ל ובירר הענין.

ב' אשובה נא אל גדולי חכמי ספרד. נודע מדרכי הראב"ע כי אברהם הלך למסעיו הלוך וחבר חבורים שונים על ענין אחד פעם יבוא בארוכה פעם בקצרה ותמצא דבר אחד נסדר כתמונתו וכצלמו בספרים שונים וכבר נדפסו ספריו בדקדוק לה"ק הלא המה מאזנים וצחות ושפה ברורה ובאו בהם הרבה דברים מוכפלים מלבד מה שנמצא מדבריו על דקדוק בפירושיו לכתבי הקדש. וזה ימים לא כביר בא לנגד עיני ספר מספריו אשר עודנו בכתובים גם הוא על דרכי הלשון והוא קטון הכמות, הוא ס' יסוד מספר (אשר הוא בכ"י המנוח הר"ר אורי חי סראואל נרשם בסי' ל"ה) הוא מדבר על שמות המספר ודקדוקם וגם הוא כמעט נכללו כל דבריו במאמרו על הענין הזה בס' צחות (ד' פיורדא דף ל"ט ב' עד סוף מ"ב א'). אך מצאתי בו דבר אחד לא העיר עליו בס' צחות גם לא ראיתי לר' יונה בספרו הרקמה ולא לפרחון ההולך בדרכיו גם לא לרד"ק במכלולו כי שמו עינם עליו אך בהעברה רק בספרי המדקדקים האחרונים מצאתיו, והוא כי חבור האחדים על עשרה יבוא תמיד בלי וי"ו המשך ויאמרו שלשה עשר לא שלשה ועשר וכהפך חבור האחדים על עשרות רבות מעשרים ומעלה יבוא תמיד עם וי"ו המשך ויאמרו שלשה ועשרים או עשרים ושלשה לא שלשה עשרים וכדומה. שמע נא דבריו (כפי אשר נקיתים סשבושי הכ"י המוטעה מאד) אשר אינם בלי חדוש נכון לעורר עליו וז"ל: ומשפט הלשון לומר שלשה עשר שלש עשרה ומצאנו עשרה וחמשה שקל (יחזקאל מ"ה, י"ב) ואין הטעם חמשה עשר רק זה מספר למשקלים שונים ואין פי' המנה (שם) מאה ואם זאת המלה ידועה ככה בלשון חז"ל כבר אמרו לשון תורה לחוד ולשון משנה לחוד*). ע"כ. פי' לדבריו כי משפט הלשון לחבר האחדים על עשרה בהקדים האחדים לעשרה ובלי עטוף הוי"ו ע"כ יאמרו שלשה עשר ולא עשר שלשה, גם לא שלשה ועשר ולא עשר ושלשה, אך מצאנו פסוק אחד כפי הנראה יש בו שתי זרות והוא כי נקדם העשרה על האחדים ונוסף וי"ו והוא הפסוק הנזכר ביחזקאל נמצא שם עשרה וחמשה שקל וכפי הנראה פירושו חמשה עשר, והראב"ע ימאן כפי' זה רק פי' כי שני מספרים מוכרתים הם ר"ל עשרה שקלים וחמשה שקלים כי הנביא מיעד שם איך יהיו המשקלים והמטבעות אחרי בנות הבית ואמר כי השקל יהיה עשרים גרה גם יהיו להם מטבעות גדולות על שקל אחד מטבע מעשרים שקלים מטבע מכ"ה שקלים מטבע מי' שקל מטבע מה' שקל כן יהיה המשקל וכסף הקדש וזה פי' המנה

---

*) בכ"י כמלת ככה: ומשפט וכו' עשר שלשה עשרה ומלאנו חמשה עשר שקל ואין פי' המלה מאה וכו' המלה ידוע בפה הלשון חז"ל וכו'!

החיג והמרחן והפרחון בדקתי ולא מצאתי כן (ע' רו"ה בשום שכל ובהוספות
לע"ה אך בחזוג ובפרחון לא מצאתי דבר עליו). — שם י"ח ס"ז: ותכחש
(בפנים הכ"ף קמוצה ונמסר בגליון) לפי רבי' משה קמץ אבל לא מצאתי כן
בכל ספרי אספמי'. ועוד שם: בחומש (ר"ל הטופס אשר העתיק ממנו)
פתח אבל רמ"ח קמץ (ע' רו"ה במפורש עם שום שכל) וצרף לזה שמות
י"ד כ"ז: וינער (הנון קמוצה ובגליון) רמ"ח (ר"ל בקמץ) שמשון (ר"ל בפתח),
גם במדבר י"ד י"א: ינאצני (הנו"ן קמוצה ומסר עליו) כן נקד ר' שלמה
ולא מצאתי כן, וכן שם כ"ג: מנאצי (ג"כ הנו"ן קמוצה) כן נקד ולא מצא'
כן, ועוד דברים כ"א ט': תבער (הבי"ת פתוחה) רמ"ח תבער (הבי"ת קמוצה
וע' רו"ה לע"ה), — בראשית כ"ט י"ג: ויהי כשמע (הכ"ף דגושה אך גם רפי
ע"ה להרו"ע כי יש מחלקת בין הסופרים) על פי ראיות ספרי הדייקנים כל
תלשא קטנה שאחריה כף מבטל חק הוא (וכבר המו רש"ד על הגליון הזה),
ודומה לו אסתר ה' ב': השמשוני כתב כל ויהי הבא בתלישא קטנה וכף
אחריה תדגש כי היא משרתת לפני כל האותיות זולתי לפני כל כף מולכת,
וכבר העיר רו"ה על הכלל הזה בהרבה מקומות מספריו מה שיש בו די. —
שמות כ"ה כ"ג: שלחן (החי"ת פתוחה) כן הוא ח (ר"ל בפתח) והנה לא
מצאתי איש אשר יאחז בידו רק כלם מנקדים החי"ת בקמ"ץ, ולכאורה טעמו
ונימוקו עם הנקדן לסמוך מלת שלחן אל עצי שטים כי כן מצאנו גם בפסוק
י' ועשית ארון עצי שטים מלת ארון סמוכה ואל"ף בח"פ כאשר כתב בפירוש
הראב"ע שם בשיטתו הקצרה, וכמו כן בפסוק ל"א מנורת זהב טהור גם פ'
י"ג בדי עצי שטים, מנורת ובדי סמוכים. וטעם המתנגדים נ"ל כי רק שם
יש לסמוך המלה ולעשותה צמודה גם בניקודה אם האותיות מעידות על רצון
הכותב כי דעתו לסמוך כמו מנורת ובדי, לא כן אם אין בידנו עד מעיד
מפי הכתב אז הוא נפרד כי כן מצאנו גם המלה עם ה"א הידיעה והיא
נפרדת בלי ספק כמו ועשית את הבדים עצי שטים פסוק כ"ח, ועשית את
המזבח עצי שטים כ"ז א', ע"כ נקדוהו גם כן בלי ה"א הידיעה בל' נפרד
וכתבו שלחן בקמץ. ואם תשאלני א"כ למה נקדו ארון בח"פ לסמכו אל
עצי שטים ולא נקדוהו בקמץ, דע כי באמת נראה דעת בעלי הנקוד כי מלת
ארן גם בנפרד היא חטופה ונקמצה רק עם ה"א הדעת והוא מדרך אות
אל"ף התכופה עם אות ר"ש לחזק הברתה ולקמצה אם תבוא על המלה
ה"א הידיעה הקמוצה גם היא כמו מלת ארץ השבורה תהפך אל הארץ
הנקמצה וכן ארון החטוף ישוב הארון קמוץ, ואם כן מה שנמצא ב' פעמים
(מ"ב י"ב י' גם דה"ב כ"ד ח') ארון אחד חטף האל"ף איננו זר ויוצא מן
הכלל (וכבר העיר עליו ר' יונה בס' הרקמה דף 133) כי גם בנפרד כן
הברתו אם איננו נודע ואין אנו צריכין לדוחק הראב"ע (בפי' לשמות בשטה
הקצרה) והרד"ק בשרשיו ובפירושיו למלכים ו' ד"ה לפרשו ארון איש אחד.
והנה סרה גם זרות מלת ארץ ויצא לנו מן גליון הנקדן כלל נכבד בדקדוק
הלשון. — שם כ"ח א': נדב ואביהו (נדגש הוי"ו בראש מלת ואביהו) אין

מלאכה היו ואם גם בתוכם אנשים אשר באמונה מלאכתם הם עושים אך לא מחכמת הדקדוק שאלו על זה רק היו בידם כללי מסורת ונקוד חדש בדגש ובמפיק בנגינות וטעמים במתג ובגעיא באותיות גדולות ומשונות וכדומה וכללו דרשות ואגדות בתוך טעמי המסורות, כתבו כאשר קבלו איש מפי איש חפשו בתוך הנוסחאות המונחים לפניהם ובהערות הגליונות היוצאות מהנקדנים אשר היו לפניהם. גם רמזתי על שלשה נקדנים אשר ספריהם וכללי הנקוד אשר בידם עלו למעלה על חיבורי האחרים הלא המה ר' משה החזן מלונדריש (ובשנת תר"ז הוציא הר"ר זלמן פרענסדארף את ספרו עוד הפעם עם הערות מושכלות) והב' הנקדן אשר הערותיו לתורה ולאסתר בשם עין הקורא הרפים רו"ה ז"ל בחומש מאור עינים והוסיף עליהן כפי חכמתו הרחבה גם רמז כפעם בפעם על ספרו דרכי הנקוד אשר היה גם הוא בידו בכתובים, והשלישי הוא השמשוני הוא שמשון הנקדן וספרו הנקרא חבור הקונים עד הנה לא יצא לאור אך נזכר הרבה בספרי המחברים אשר היו אחריו וגם חכמי זמננו השתמשו בו כה וכה. גם הר"ר יש"ל צונץ ערך מערכת הנקדנים והודיע את שמותם ומספרם לצבאותם אך לא הביא אותנו החרדה לשמור על מלאכתם לדעת את משפט מעשיהם. והר"ר י"ל דוקעס הפיץ אור על מלאכת ר' משה בן יצחק הידוע הנשיאה אשר ממדינת אינגלטרא במכתב אנגלי Iewish Chronicle לשנת 1849, אך זה משה האיש לא ידענו אם היה מולדתו ארץ אנגלטירא וכפי הנראה היה מאנשי פרובינצא כי ידע את ספרי ר' יוסף ור' משה קמחי גם נשא על שפתיו את שם הר"ר אברהם בן חיים (אשר לדעתי היה אבי ר' לוי הידוע) וגלה אח"כ לאנגליטירה והוא לא דרך דרך הנקדנים כ"א ערך מחברתו על סדר נכון נשען על חכמת הדקדוק והמדקדקים הספרדים.

והנה הנקדנים האחרונים העשירו מפסולתן של הראשונים ובתוך התבן ימצא גם בר ועלינו מוטל להוציא הסולת מתוך הפסולת. וכבר רמזתי ג"כ כי בתנ"ך כתוב יד משנת רמ"ח ורמ"ט אשר בידי נמצאו כמו כן הערות על גליון התורה ואסתר אשר השתמש בהן כבר רש"ד בעל תיקון סופרים, והנקדן הזה אם גם מזמן מאוחר היה לא נופל הוא מכמה ראשונים והיו לפניו ספרי הראשונים אשר תמך בהם והוא מביא לרוב דברי נקדן משה (ובתוך דבריו גם ס' האשורי וס' כתובים אשר נקד וכתב עזרא כאשר קבלו) ע"ה (ר"ל עין הקורא) נקדן יוסף או יחיפא ואולי הוא רי"ו המובא ג"כ הרבה, רמ"ח ושתי אחיות וחומש יריחו וספר ר' אושעיא וס' ר' מאיר (ואולי היא מהר"ם הנזכר ג"כ ממנו) ועוד אחרים. ור' משה הנקדן אשר יצא בראשם (וכפי הנ' הוא ר' משה חזן מלונדריש ואולי הוא ג"כ רמ"ח) הוא עצמו כתב כפי ערות נקדן כ"י רמ"ט בראשית כ"ר י"א: נקדני אשכנז ונקדני צרפת אשר פועל השם לא הביטו בלא ידעו אשמו ונודעה החטאת ע"כ.

נפן נא אל קצה הערות כ"י רמ"ט. בראשית י"ד ו': בהררם (בפנים נקוד הה"א בפתח ובמתג והרי"ש בח"פ ובגליון נמסר) הה"א קמוצה לדברי

לחוקר המתון להעריך נוסח מול נוסח בבריתות ובירושלמי לעמוד על מקור הדברים.

VIII.

דברים אחדים על נקדני צרפת ואשכנזי.

(כרם חמר VIII 61).

כבר רמזתי במאמרי על שמשון בעל המחברת כי הנקדנים האלה בעלי

ונטלו אותו? ולמה לא יהיה ערך הסוסף לפחות כערך דברי אמוראים אשר ישאו ויתנו עליהם פעם יסכימו עמהם ופעם יבטלו אותם? כל חוקר בתהלוכות הזמן סלה יבין ויראה כי זה משפט מעוקל, אלא כך הדין נותן: אחרי אשר ברר רבי את המשנה והוא היה נשיא בישראל ותלמידים רבים שמשו אצלו היה השער סגור והלכה כסדרה על ידו גם בתי המדרש אשר בא"י הולכים ודלים והיתה מקובלת בכל עניניה וכל הכלל נה כקבלה אמתית לא יסור איש ממנה, אך עוד היו בעלי אספות ויש אשר הוסיפו על המשנה והיא התוספתא ויש אשר ערכו את מאמרי התנאים על הפסוקים והם המדרשים הקדמונים מכילתא וספרא וספרי והם כלל' גם דברי המשנה. גם המאמרים אשר עזב רבי אספו הם בתוך מדרשם איש איש על מקומו. אך בתוך בתי המדרש היתה רק המשנה שגורה והברייתות האלה לא השוו אליה גם לא ידעו כל עניניהן ופרטיהן כראוי, ואנשי א"י אשר בארצם נתחברו הברייתות האלה אם גם לא השוו ערכן אל המשנה לרוב נפיהם היו שומות והרגילו מהריקן ובלשונן. אך כשדע תכבש שם הלרות ובתי הועד מתמעטים ע"כ גם בתלמוד ירו' לא נמצאו כל הברייתות אולם אם נמצאו הובאו כתמונתם וכבלשונם כפי אשר נשנו בברייתות. לא כן באנשי בבל הם גלו מארץ לארץ ונכנסו אותם המאמרים דק רב נשתכח טעמם ולשונם וריחם לא עמד בהם, יש אשר שכחו לגמרי ויש אשר לא באו עליהם בסדר המכוון כ"א מפוזר ומפורד ולזה נמצאו בתלמוד בבלי ברייתות הרבה שלא כפי דעת אומרן כ"א לקו בחסר ויתיר ושינויים כדרך השמועות אשר יעברו מפה אל פה זה מוסיף וזה גורע זה מבין בכה וזה בכה, ע' תוס' בכורות כו ב ד"ה וכי האמר וז"ל: וכן דרך הש"ס להאריך ולקצר בשמביא משניות מטהרות וזרעים ומשנה בלשון כפי הצורך ע"כ. על כן יש לחוקר האמתי לעמוד על מקור הדברים ולא יקבל תמיד המאמרים כפי אשר נכתבו בתלמוד רק יערוך נוסחא למול נוסחה ויחקור איך נאמרו הדברים מפי בעליהם ואיזה שינויים נפלו בו פעם בספרי הברייתות אשר לפנינו (כי מועטים הם למאד) ופעם בפי האמוראים הבבליים אשר בכל עקירותם ונדידותם לא נפלטו משגיאות. והאחרונים לא שמו לב כ"א על התלמוד הבבלי וזה לא יכון לזמננו זמן חקירה כוללת ע"כ תשוטט עינינו גם על הספרים אשר מקורם נחלב, וירא אלהים יבא את כולם. —

הבריתות והגמרות גברה עליהם יד הדרשות והדיוקים ונתחלפו בדעותם עד
כי שמו האחרונים אל ההלכה הראשונה אך לא מידיעת הלשון גם בעלי
השרשים בחוק עמנו לא באו עד תבונת המלה ואחריהם יסעו בעלי השרשים
בחוק העמים עד כי גיזניוס כלל בזוכה גם כל זכר בבהמה. (ב': כי לא
נמצאה מלת זכור במקרא כ"א עם כינוי ולהיפך לא נמצאה מלת זכר
במקרא נסמכה או עם כינוי אך בעלי המשנה השתמשו כדרכם במלת זכור
גם בלי כינוי גם סמכו מלת זכר, וגם על זה לא שמו לב בעלי השרשים
והמדקדקים עד כי ר' משה הכהן והרד"ק פי' מלת זכרנו מל' זכר.
(ג': הוראת מלת זכור במשנה (ואחריה בבריתות ובגמרא) הוא איש
מיוחד למשכב אנשים וההוראה הראשונה לא זזה ממקומה כי הוא
איש אשר הגיע לעונת הזכרות, אבל גם פה יש דעות אשר סרו מההוראה
הנבונה הזאת וחייבו גם על קטן אשר לא הגיע לעת הזאת וההלכה נוסדה
על מכונה הראשון, וגם פה לא שמו האחרונים לב כראוי על הנבונה הפרטית
הזאת בלשון המשנה. (ד': כי מכח הדיוקים והדרשות נבדלו בעלי משנה
הראשונים והאחרונים הבריתות והירושלמי והבבלי זה מזה הרבה, והבריתות
לא היו לפני אמוראים הבבליים שלמות והרבה פעמים הקשו עליהן רק
מאשר לא ראו אותן בשלמותן. *) (ה': כי ספרינו ובפרט התלמוד הבבלי
נשתבש הרבה מאוד מיד האחרונים בחשבם לתקן והם קלקלו יותר ויש

---

*) גם לזאת לא שת לבו החכם הנז' בהערה הקודמת במאמרו על המכילתא
וכ' שם דברים הם כפלאים בעיני וז"ל מועתק: המכילתא היא אחת מן הברייתות
אשר לא נתקבלו (apokryphisch) וערכה כערך התוספתא, יש מאמרים מהמכילתא
אשר קבלו אותם (als echt erkannt) והביאו אותן הברייתות בגמרא ויש אחרים
אשר לא העיד איש עליהם (für deren Echtheit Niemand einstand) ועליהם לא
השגיחו כאשר העיד כבר הרא"ש חולין ל' על התוספתא, אך לפעמים הזכירו ענין
א' מן המאמרים האלה והשיבו עליו ולפעמים קבלו ג"כ אותו הענין. אולם לא
כל המאמרים אשר אינם מובאים בתלמוד שוים ולא יבטלו כולם (unecht) מכח
שתיקת התלמוד כי הרבה פעמים יש עדות על מאמרים כאלה מתוך ענין המאמר
כי הם דברי התנאים (innere Beweise der Authenticität), ואם התלמוד
לא הזכירם לא היה זה רק על כי לא היה לו מקום להזכירם ואין להחליט זיופם
(Unechtheit) רק אם יש הוכחה גמורה על זה מן התלמוד או אם לא יוכל התלמוד
להמלט מהזכירו אם היה המאמר כבר נשנה לפניו (ächt), גם יש לשאול את פי
התלמוד הירושלמי כמו שנינו בבבלי קדושין כ"א ב' אין רוצעין אלא במילת והכ"א
אין עבד כהן נרצע וכו' ובמכילתא משפטים פ"ב כמלא ר"א אומר בסמום וכן הוא
בירו' קדושין פ"א פ"ב וכן הוא נכון לפי הענין עכ"ל. ואני נער ולא אבין מלות
אספקריף ואמתי (ächt) וזויף (unächt), האם יחשוב כי יש מאמרים במכילתא (וכן
בשאר ברייתות) אשר הם מאוחרים ונוספים ובעלי התלמוד בחנו וחקרו את אשר הוא
באמת מן התנאים הראשונים ואותו קבלו עליהם ויש אשר ראו את מקורו החדש

באוב ונדורש אל המתים והם לשון המעלה בזכורו או המעביר שבעה מיני זכור על העין כפי אשר הביאון בגמרא דסנהדרין ס״ה ב׳ (ובאמת ל׳ המעביר ז׳ מיני זכור על העין איננו נמצא לא בתוס׳ גם לא בספרא וספרי שלנו רק נאמר סתם: המעביר על העין ובירושלמי לא נמצא כלל) ופ׳ רש״י במע״ה בזכורו ז״ל מעלה ומושיב את המת על זכרותו, ובשבעה מיני זכור פי׳ שכבת זרע משבע בריות ע״כ וכבר תמהו התוספות על פירושו במעלה בזכורו וכתבו ז״ל ולא יתכן בבעלת (כצ״ל) אוב דשאול (כי אשה העלתה את המת ולא יתכן לומר מזכרותה) אלא נראה דשם מכשפות כך הוא תרגומו (כצ״ל) דאוב וידעוני מתרגמינן כי דין וזכורו ע״כ. והנה באמת התרגום הבבלי הזה המכונה בשם אונקלוס לתורה ובשם יונתן לנביאים סותר פי׳ רש״י משני פנים הא׳ כי תרגם זכות בזי״ן ולא דכורו בדל״ת (ורק הת׳ הירושלמי המאוחר אשר לקח המלה כאשר מצאה ולא הבין משמעה חלף הזי״ן בדל״ת) ושרש זכר תמיד בל׳ תרגום דכר א״כ היה לו לתרגם דכורו אם ענינו ענין זכרות, והב׳ כי המלה איננה זכור כדעת רש״י והוי״ו בסוף כתוי כ״א המלה בעצמה היא זכורו והוי״ו נקראת בשורק לא בחולם. גם המתרגם הסורי תרגם כן זכורא בל׳ רבים (והוא תרגם כן אוב לא ידעוני כמתרגם הארמי, וסרה בזה תמיהת התוספות שכתבו ז״ל ומיהו יש לתמוה קצת דהוי ליה למנקט המעלה בידין שהוא תרגומו של אוב) ותרגם בעלה אוב דשאול אנתתא דססקא זכורא כל׳ הברייתא המעלה בזכורו ועוד יותר מסכים עם ל׳ הברייתא לשון בר עברי הסורי בדברי הימים שלו (דף קכ״ה שורה ג׳): וקרא הוא ליודיא דנסקון לה בזכורא, ועוד שם למזמור א׳: על שאול כד אזל דנסק מזכורא לשמואל ועוד שם (דף שמ״א שורה א׳): נשא חרשתא ומסקת בזכורא, גם ראה ס׳ סורי Reliquae 12, 5 וממלת מזכורא, גם החכם פרופיסור רידיגר בכריסטומתיא הסורית שלו הביא משלים גם מן מר אפרם ומן אוצר המלים הסוריות כ״י לחכם אדליר והביא גם הפעל זכר בשמו ורמז אל המלה היונית זאקורוס (ζάκορος) אשר הוראתה ספר, כהן, והוא בלי ספק הנכון כי המלה זכורו באוב איננה משרש ארץ קדם כ״א מגזע יון עלתה והשלה פארותיה אל אדמת קדם (והמאמר מעביר ז׳ מיני זכור על העין אצלי בספק כאשר רמזתי למעלה מאחר שלא מצאנוהו בברייתות כ״א בנוסחאות הגמרא). סוף דבר הנכון דעת התוס׳ שהמלה זכורו (ואולי גם זכור) הנמצאת בברייתות באוב (ודורש אל המתים) איננה כ״א שם מכשפות מה ואין ענין לו עם זכור הנמצא במקרא גם לא עם הנמצא במשנה ששניהם הם משרש זכרות ומלת זכורו (או זכור) הזאת באה לבעלי הברייתא ולארמית ממקום אחר.

יצא לנו מדברינו (א׳: כי כוונת זכור במקרא היא איש באדם שהגיע לעונת הזכרות (ein erwachsener Mann), ובעלי המשנה הראשונים ידעו עוד היטב את הכונה הזאת ועל פיה יסדו ההלכה, אך בקרב הימים נשכחה הכונה המיוחדת הזאת ובעלי המשנה האחרונים בעלי

גדר הוא והוא להפך מפשט הברייתא דלא עשו בו קטן כגדול האומרת כי אין חייבין על קטן כלל והיה לו לר' לעזר לומר אעפ"כ מחה"ב אם או כדומה, וכבר ראינו מזה כי תיקון המפרש קלקול הוא) וקא"רא לאו דוקא קטן ממש אלא בעינן שיהא בן ג' שנים ויום א' וכו' וכ"ה בבבלי כסוגיין ע"כ, וגם זה אינו אמת כי רק לפי דעת שמואל כן הוא אבל לפי דעת רב צריך שיהא הנשכב בן ט' שנים ויום א', ע"כ נעמיד הגרסא במקומה ודעת הירושלמי בזכור כפשט הברייתא דלא עשו בו קטן כגדול ואותה הביא לבדה והוא לחייב עליו רק מבן ט' שנים ויום א' והלאה, ובבהמה מצאנו סברא חדשה בתוכו אשר לא הזכירה הבבלי ושום פוסק לפטור עליה אם היא פחותה מבת ג' שנים ויום א'. — ולענין לשון המשנה הרודף אחר הזכר (סנהדרין ח' ז') דע כי בספרינו הגירסא זכר בטעות אך נכון זכור בספרי ירושלמי וכן בתוספתא פי"א וכמוהו ברי"ף וברמב"ם.

והנה לא ראיתי מי שהעיר על שינוי הלשון במשנתנו לאמר הבא על הזכור רק רש"י הזכירו אגב גררא ובדרכו הלך הרב יעב"ץ, כי בגמ' סנהדרין שם (ובכריתות ג' א') נשאו ונתנו בענין אם בא על הזכור והביא זכור עליו אם חייב שתים או אינו חייב רק אחת, והנה כן היא גרסת כל הראשונים גם גרסת הירושלמי: נשכב מן הזכור (וע' ירושלמי קידושין פ"א ה"א) וכן היא גרסת ספרינו בכריתות כלו' והביא זכור עליו, אך בנוסחאות הבבלי בסנהדרין שינו הגרסא וכתבו זכר במקום זכור ואחזו בדברי רש"י שכ' וז"ל בסנהדרין שם: והביא זכר עליו גרסינן ולא גרסי' זכור דלא מיקרי זכור (כצ"ל) אלא נקב המשכב ע"כ והוא תמוה כי לשון הבא על הזכור משמע השכב עם איש אשר יש לו זכרות לא עם נקב האבר, וכפי פירושנו האמתי בל' המשנה הזכור הוא האיש המיוחד לשכיבת אנשים, ואיך תסכים ההוראה אשר נתן רש"י אל המלה הזאת עם לשונות המקרא יראה כל זכורך והכית את כל זכורה. ולפי דרכנו גירסתנו והביא זכור עליו או הנשכב מן הזכור (כלשון הירושלמי) היא נכונה, כי פירושו איש המיוחד לשכיבת אנשים, ואם גם פשוטו כדרך המנאפים האלה כי יהעוללו בו וישכבו אותו משכבי אשה, גם הדרך האחרת הורה יותר היא בכלל כי יביאו אותו עליהם למען ישכב אותם. והרב יעב"ץ בספרו לחם שמים בסנהדרין שם אחז בדברי רש"י אך הרגיש מעט בההוראה הנכונה בל' המשנה באמרו וז"ל דנקב המשכב קרוי זכור, לא תני זכר כדכתיב וכו' משום דבקרא מפרש משכבי אשה אבל לשון חכמים לחוד ומשום דנסיב לשון קצר וכו' להכי נקיט לישנא דזכור דמשתמע שפיר האיש שיש לו זכרות, ומשמש משכבי נקבה ע"כ קרא בשמו תואר זכר משקל פעול כלומר שהם כדמות זכר אבל הוא פעול לא פועל כזכר ואינו אלא עשוי זכר בתואר לא במעשה ע"כ. וכבר בארנו למעלה כי הפעול הוא שנהיה כבר לזכר ממש.

ודע כי כנראה הביא לרש"י לפרש מלת זכור במשנה בדרך זר כזה מפני אשר ערבב עמו לשון הברייתות (תוספתא וספרא וספרי) שנאמרו

רק לשכב את זכר אשר כמעט הגיע לזכרותו הוא תועבה אסרה הכתוב ולא
קטן פחות מזה וכן אמרה בפירוש התוספתא (פ"י דסנהדרין) הבא על הזכור
בן תשע שנים ויום א' והוא הגבול הראשון לזכרות הגבילו אותו בעלי
המשנה בהרבה מקומות, ובספרא דקדושים אמרו: איש (השוכב) להוציא
את הקטן, אשר ישכב את זכר אף הקטן (הנשכב) במשמע כי גם עליו חייב
הגדול השוכב אותו ולא נזכרה שם באמת מלת זכור והובאו דבריו בגמרא
סנהדרין נ"ד א' במעט שנוי לשון: אשר ישכב את זכר בין גדול בין קטן.
והנה פשט הלשון נראה כי חייבין על הנשכב אף אם יהיה פחות מבן תשע,
אבל רש"י פי' שם ז"ל ואשמעינן דלא בעינן תרוייהו בני עונשין ע"כ אבל
לעולם בעינן שיהא הנשכב בן תשע והוא כאידך ברייתא שהביאו שם וכדברי
תנ מריה דספרא, כי כן הביאו עוד שם (ע"ב) ברייתא האומרת להיפך:
זכור לא עשו בו קטן כגדול ונחלקו בה רב ושמואל מתי תתחיל גדלות הנשכב
חד אמר כי השוכב אינו חייב עד כי יהיה הנשכב בן ט' שנים ויום א' וחד
אמר כי חייב כבר אם הוא בן ג' שנים ויום א' והביאו סעד לדברי רב
מברייתא אחרת (והיא התוספתא שהבאנו): תניא כותיה דרב זכור (ובספרי
הדפוס בגמרא בטעות זכר בלי וי"ו וברש"י נכון: זכור) בן תשע שנים ויום
א' ופסקו כל הפוסקים כרב והוא מסכים עם המשנה והתוספתא. גם
בירושלמי לא הביאו דברי הספרא כלל רק הברייתא האומרת זכור לא עשו
בו קטן כגדול בהמה עשו בו קטנה כגדולה ואמר ר' לעזר שם לעולם אינו
מתחייב עליה עד שתהי' בת ג' שנים ויום א' ע"כ הפשוט מינה דזכור שלא
עשו בו קטן כגדול לפחות יהיה בן תשע שנים ויום א'. והנה בגמרא בבלית
לא הבדילו בבהמה בין בת ג' שנים ויום א' ובין קטנה ממנה ואחריה פסק
הרמב"ם כי חייבין על בהמה אפי' בשעת לדתה וברור הוא כי זה נגד
הירושלמי. והמפרש לפי דרכו להשוות הירושלמי עם הבבלי שת גם פה
עשות להתאימם ובתחלה פי' ז"ל: הזכור לא עשו בו קטן כגדול בנשכב מיירי
וה"ק לחייב שוכבו דתניא ואיש אשר ישכב את זכר בין קטן בין גדל (א"א
כבר אמרתי כי הירו' לא הביא ההיא ברייתא כלל) בא תנא דהך ברייתא
לפרושי לאו בכל קטנים אמרית לך אלא דלא בעינן בר עונשין (א"א הוא
מדברי רש"י המובאים למעלה) לחייב שוכבו אבל גדול קצת בעינן והיינו שיהא
בן ט' שנים; עד שתהא בת ג' שנים ויום א', דומיא דנקבה קטנה שאין
ביאתה ביאה עד שתהא בת ג' שנים ויום א' ע"כ אך בתוספותיו שם רחוק
בעיניו לחלק בבהמה בין פחותה מג' שנים ליתרה· על כן ולכן שינה הגרסא
וגרס בדברי ר' לעזר לעולם אינו מתחייב עליו עד שיהא בן ג' שנים ויום
א' וכתב ח"ל וקאי אזכר דאמרי' בין קטן בין גדול (א"א כבר אמרתי כי לא
נמצאת הברייתא הזאת בירו' והמפרש לפי גרסתו הוצרך להסמיך מימרא דר'
לעזר על ההיא בריתא ולא על ברייתא דלא עשו בו קטן כגדול כי לשון
לעולם אינו מתחייב עד וכו' משמע כי פשטא דברייתא הוא כי תמיד חייבין
עליו ע"כ הוצרך ר' לעזר לאמר כי עכ"פ אינן חייבין על פחות מהנדר אשר

רק הקטן שהגיע לחנוך מדרבנן והוא גם כנגד דברי ב"ש וב"ה כי קטן שהגיע לחנוך הוא נתגדל יותר מקטן שיכול לרכוב על כתיפו של אביו או לאחוז בידו של אביו ולעלות וכו' כי הוא נחשב עוד בעיני בעלי הירושלמי לאינו שומע ואינו מדבר, ובעלי הגמרא הבבלית לא חשו כלל לבקש עזר מן הכתוב להוציא את הקטנים *) ואחריהם הרמב"ם (ה' חגיגה פ"ב ה"א) בהביאו סעד להוציא את כל שאר הפטורים הביא עמם קטן סתם ולא פירש למה. — ואנכי על משמרתי אעמוד ובידי חכמי הקבלה הראשונים אתמוך אשר ידעו עוד פי' מלת זכורך כנסן. — לפי דרכנו אנו למדים כי גם הר"ר יש"ר לא דק כראוי באמרו כי הכהנים בברכם את עולי הרגל מברכים כל קהל ישראל עם הטף שהביאו עמהם כי אין ספק כי מעולם לא עלו קטנים לראות את פני ה' בשלשת המועדים בכל שנה רק מקץ השנה השביעית בחג הסכות.

עתה לך נא אתי אל המקום האחר אשר שם ביארה התורה בפירוש מליצת כל זכורה ותמצא שם הספרי (מטות ד' הכ"ל סי' ר') עודנו מחזיק בשטתו ולא ירפה ממנה וז"ל שם: והכית את כל זכורה שומע אני אף הקטנים שבתוכה ת"ל רק הנשים והטף והבהמה או אינו אלא טף של נקבות, אמרת ומה מדין שהמית את הנקבות הגדולות החיה את הקטנות כאן שהחיה את הגדולות אינו דין שיחיה את הקטנות הא אינו אומר כאן טף אלא טף של זכרים ע"כ הנה גם פה אשר פירשה התורה דבריה ולא נתנה מקום לטעות לא שקט הספרי ממבוכתו עד כי הביא ק"ו ממקום אחר.

נשוב לענין הבא על הזכור והרודף אחר הזכור במשנה. הנה מאשר שינתה המשנה לשונה המורגל גם לישנא דקרא דאמר ואת זכר לא תשכב משכבי אשה (ויקרא י"ח, כ"ב) ואיש אשר ישכב את זכר משכבי אשה (שם כ' י"ג) והשתמשה בלשון זר בודאי בכונה בחרה אותו להודיע כי

---

*) גם פה לא זכרה הגמרא את דברי המכילתא ולא הוספה אותם אל ביתה ויש להוסיף זה על המאמרים המסייעים במכתב הבא מדי חדש בחדשו להר"ר זכריה פראנקל חדש אוקטובר דף 396. והכותב שם נעלמו ממנו דברי ידידי הר"ר יה"ש אשר כתב זה עשר שנים ויותר במכתבי העתי חלק חמשי דף 439 הערה 3 כי הוא העיר כבר שם כי סברת הר"ר י"ט ליפמן טובן כי היתה המכילתא לפני בעל הל"ג יותר שלמה מאשר לפנינו אין לו סעד להשען עליו, ועוד בירר שם כי גם להיפך עמדתו מתוך דברי הערוך ערך פטר כי המכילתא אשר לפני רבינו נסים כאשר הוא לפנינו נשארה מעל כי רק הערוך בעצמו מסמן ריש מכילתא ואיננו מביא בשם ר"נ רק הפירוש, והכותב הזה נשען על דבר הר"ר י"ט טובן האלה (דף 391 הערה 9) ונשברה בידו משענתו. עוד העלים הכותב עינו מן הסימן אשר בסוף המכילתא והוא כבר מעשה ידי סופר ישן וכבר דבר על הס' הזה מוציא לאור המכילתא בוילנא כל צרכו בהקדמתו ע"ש.

בראית קרבן (להביא קרבן לעזרה הוא דפטור) אבל בראייה פנים (לבוא אל התורה ולהראות לפני המקום) אפי' קטן חייב מן הדא הקהל את העם האנשים והנשים והטף ואין קטן גדול מטף (בתמי' וכיון דטף חייבין בהקהל כ"ש קטן וה"ה בראייה חייבין) ע"כ, ועוד אמרו שם: תנינן איזהו קטן וכו' וקטן שומע וקטן מדבר (בתמי' וכיון שאינו שומע ואינו מדבר אע"ג שיכול לרכב על כתפיו של אביו יש לנו למעטו כמו דממעטינן חרש) חורון ואמרין מ' זכורך לרבות את הקטן (כדברי הספרי שהבאנו) והאריכו שם בקושיות ותירוצים למה יתמעט החרש ויתרבה הקטן וסוף דבר אמרו כי גזרת הכתוב הא כל זכורך הוא לרבות את הקטן ומרבים את הקטן שהוא ראוי לבוא לאחר זמן ומוציאים את החרש שאינו ראוי לבוא לאחר זמן, א"כ היה להם פשט הכתוב כי נכלל הקטן בחובת ראייה. (ע' סוכה כ"ח ותוס' ד"ה כאן נקטן) גם בגמרא בבלית שם (דף ד' א') אמרו: ת"ר זכור להוציא את הנשים זכורך להוציא טומטום ואנדרוגינוס (הוספת דרש על ברייתות שלנו כי שם לא חלקו מלת זכור לשנים לדרוש מן זכור לבד ומן כינויו לבד) כל זכורך לרבות את הקטנים, אבל אחרוני האמוראים הפכו את השיטה כי הוסיפו שם לאמר: אמר מר כל זכורך לרבות את הקטנים והתנן חוץ מחרש שוטה וקטן (ומכח הקושיא הזאת נדע כי לא היו לפניהם דברי הספרי השלמים כ שם נאמר מיכן אמרו וכו' כדברי ב"ש וב"ה במשנה א"כ אין כאן קושיא כי המשנה ראשונה פוטרת לפני הזמן שהגבילו ורבוי הקרא בספרי הוא לחייב קטן שהגיע לשנים אלו אשר שמו ב"ש וב"ה לעשותו בן חיוב ראייה והוא כמעט כמו תירוץ אביי) אמר אביי לא קשיא כאן בקטן שהגיע לחנוך (הוא פירוש מלת כל) כאן בקטן שלא הגיע לחינוך (אותו פטרה המשנה מראיה, והקשו) קטן שהגיע לחינוך דרבנן הוא (כלו' בבל מקום שהבדילו בקטן בין הגיע לחינוך ללא הגיע אין החיוב על קטן שהגיע לחינוך מן התורה רק החכמים אמרו כי נכון הוא להרגילו במצות למען יהיה רגיל בהן כשיגדיל אבל התורה לא הפרישה בין קטן לקטן א"כ היכי רימזו כי רבוי הכתוב קא על קטן שהגיע לחינוך, ותירצו) אין הכי נמי וקרא אסמכתא בעלמא. הנה מכח שקלא וטריא לבד בטלו את רבוי הכתוב לקטנים אבל לא עלתה במחשבתם לאמר כי מלת זכורך מוציאה הקטנים כמו הנשים. ועתה ראה השינוי הרב אשר בין בעלי המשנה הראשונים ואחרונים והברייתות והגמרות בענין זה. משנה ראשונה פוטרת הקטן מן הראייה לגמרי, החכמים בסוף ימי בית שני שמו חוק וגבול לקטן ומחייבים אותו בזמן שנתגדל מעט, המכילתא בקשה עזר ודיוק לפטור את הקטן ותביא ממרחק לחמה ולא הביאה עזרה מקרוב במלת זכורך, הספרי רחק עוד מזה ומחייב את הקטן וימצא גם הוא עזר כנגדו באחד הדיוקים, בדרכו אחז הירושלמי והוסיף בדיוקים והדבר פשוט בעיניו כי קטן חייב בראייה, אך באחרונה נהפך הדבר בעיני אחרוני אמוראי הבבלי אשר לא ידעו את הברייתות כתמונתם וכצלמם ולא חזו שנורות פניהם כ"א קבלו חלק חלק מהם ופטרו את הקטן מן התורה לגמרי וחייבו

אמנם כבר ידעת כי מדרך המשנה להרחיב המצוה ולהרבות החייבים בה אם יש לרמוז על ההרחבה הזאת ממקום אחר, והנה במצות הקהל מקץ שבע שנים כתוב מפורש (דברים ל"א י"ב): הקהל את העם האנשים והנשים והטף, וא"כ גם הנשים והטף נכללו במצות הקהל וקרוב היה בעיניהם ללמוד הסתום מן המפורש ולכלול גם במצות הראיה הזכרים הקטנים ולהוציא רק הנשים (כאשר היא באמת שיטת הירושלמי ויבור לקמן) אם לא כי היה מקובל אצלם ענין מלת זכור כי תקיף רק הזכרים הגדולים. וראוי לדעת, כי רק הראשונים מבעלי הקבלה בימי בית שני אשר היו עוד קרובים אל חיי הלשון ידעו את פי' המלה על מכונו ויסדו ההלכה כי קטן פטור מראיה, אך כל עוד אשר רחקו מעת הזאת ורבו הדיוקים וגברו המחלוקות והדרשות שכחו כמעט ההוראות המבדילות. בא וראה כי באותה משנה דחגיגה נחלקו כבר ב"ש וב"ה אלה אומרים איזהו קטן כל שאינו יכול לרכוב על כתפו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית ואלה אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות וכו', וכודאי גם שניהם השינו את הגבול אשר גבלו הראשונים בעלי הלשון כי גם לקטן אשר יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות וכו' קטן יקרא ואינו נכלל בכל זכורך ופטור הוא מראיה. ועוד יותר נשכחה הוראת המלה בברייתות. אמרו במכילתא דמשפטים (פרשה כ'): זכורך להוציא הנשים כל זכורך להוציא הגר (?) טומטום ואנדרוגינוס וכו' ושמחת להוציא חולה וקטן, ראה איך דחקו את עצמם למצוא דיוק להוציא את הקטן מראיה ולא ראו כי כמעט בפירוש איתמר במלת זכורך (וכר' וויילנא בהגהות איפת צדק מחקו ותקנו מחוקת היד ולא מחקירה נכונה). ועוד הרחיקו מהוראת הלשון בספרי דראה (ד' ראדזיול עם פי' זרע אברהם ח"ב סי' קמ"ג) אמרו שם: זכורך להוציא את הנשים כל זכורך להביא את הקטנים מיכן אמרו איזהו קטן וכו' והביאו מחלקת ב"ש וב"ה הנזכרת במשנה וא"כ לא לבד שלא הוציאו קטנים מתוך מלת זכורך נהפוך הוא כי הביאום מכח מלת כל הנוספת על זכורך ושמו הגבול אשר גבלו ב"ש וב"ה למצוה מן התורה כי קטן כזה אשר בא לכלל שנים מעט כבר הוא חייב בראייה. ואם תטען ותאמר מאחר שהספרי הוצרך לרבות הקטנים מכח דרשה דכל הנה היה פשוט בעיניו להוציא הקטנים אי לאו ההיא דרשה, וכודאי רק מאשר הבין מלת כורך כמשמעה האיש נתגדל כבר וע"כ הוצרך לדרשה לרבות את הקטנים, אין זה הוכחה ברורה רק הדבר פשוט כי קטנים פטורים מדרך אחרת מאחר שנשים פטורות גם חרש ושוטה ולהם הושוו תמיד הקטנים לענין חיוב ופטור מן המצות ובאה לו הדרשה לרבותם והוא נגד הבנת מלת זכורך. הראיתיך בעינך כי יד הדיוקים והמדרשים הרבוים והמעוטים גברה כל כך על החכמים האלה עד כי השכיחה את לשונם אשר בלי ספק היתה עוד שגורה מאד בפיהם וידעו את טיבה אם גם לא היתה שפת עם רק לשון חכמים אשר השתמשו בה בבתי מדרשם. — ובדרך הזה הלכו גם בעלי הגמרא הירושלמית (ראש חגיגה) באמרם על המשנה שם: מתניתן (דפטרה קטן מראייה)

מסה הבנת הלשון כי קטן פטור מראייה (חגיגה א׳ א׳ וכלבר עוד מזה להלאה) כי חכמי המשנה הראשונים ידעו את כונת המלה היטב וגם הם השתמשו במלת זכר להורות על הזכר הגדול מלבד הטף ע״כ אמרו: הבא על הזכור (סנהדרין ז׳ ד׳ וכריתות א׳ א׳) והרודף אחר הזכור (סנהדרין ח׳ ז׳) ולא נמצאה מליצה זאת במשנה ובתלמוד כ״א במשכב זכור (וגם מזה נדבר עוד להלאה). אך באמת יש הבדל קצת בין ל׳ המקרא ללשון המשנה אם גם עמה על עצם ההוראה. והוא כי בל׳ הכתוב לא נמצא זכר עם כינוי, לא נאמר זכרך או זכריך (וע״כ טעו ר׳ משה הכהן והרד״ק המפרשים זכרנו מל׳ זכר עם כינוי), גם לא נמצא סמוך זְכַר זִכְרֵי כי אם זכר או זכרים בנפרד, ואם הענין הכריח לסמוך ישתמשו בבי״ת הענין כמו כל זכר באנשי בית אברהם (בראשית י״ז, כ״ג) כל זכר בבני אהרן (ויקרא ו׳, כ״ג) כל זכר בכהנים (שם כ״ב ח׳ ו׳) כל זכר באדם (ע״א י״א ט״ז וי״ז), לכל זכר בכהנים (דה״ב ל״א י״ט), ולהיפך מלת זכור לא נמצאה בלי כינוי ובכל הד׳ מקומות נאמר זכורך זכורה. לא כן חכמי המשנה הם השתמשו במלת זכר גם בל׳ סמיכות, ואמרו: זִכְרֵי כהונה (זבחים ה׳ ג׳ וה׳) ולהיפך הפרידו גם מלת זכור מן הכינוי כאשר הראיתיך כבר, ומי לא ידע כי כן דרך בעלי המשנה גם דרך כל האחרונים אשר יכתבו או ידברו בלשון אשר נכרתה מפי העם ואשר איננה שפה נרגלת באחת הארצות ואשר יאמרו עליה כי מתה כבר, חכם להרחיב ולפרוץ גדרותיה ולשוט חוץ מהגבול אשר גבלו אנשי הארץ אשר דברו בה מקדם ולהרוס את דיוקי הנחותיה כי מקור הלשון נרפש ורוח ונשמת חיה איננה מרחפת עוד על לב האחרונים האלה כאשר היה בימים הראשונים לעת אשר הלשון והדבור והרעיון הפנימי נקשרו והיו לאחדים בתוך לב המדבר והכותב. אולם על כל פנים אם גם שמוש הלשון נשתנה הוראת מלת זכור והפרדה מן זכר נשארה עוד אצל בעלי משנה והשתמשו במלת זכור (גם בלי כינוי) להורות על הזכר הגדול באדם אבל ביחוד על הנער שהגיע כמעט לזכרות אשר יתעוללו בו המנאפים לשכב אותו משכבי אשה, והנה גם הוראת המלה נהיתה מיוחדת לכונה פרטית אשר לא נמצאת במקרא, אך העיקר נשאר כי הזכר הוא הזכור באדם מעת שבא לעונת הזכרות כמאמרם הנזכר הבא על הזכור והרודף אחר הזכור.

ובעלי הקבלה הראשונים הבינו כנראה דיוק הכתוב באמרם כי רק כל זכר בבני ישראל יעלה לרגל ואמרו כי קטן פטור מראיה. ולא תאמר כי הם לא דיקו זה מענין המלה כ״א מענין המצוה כי אין דרך הקטנים לעזוב את ביתם ולחוג ג׳ פעמים בשנה דרך רב מעירם אל עיר הקדש, לא כן, כי אם נעיד באמת שזה הוא טעם יחוד החובה רק על הזכרים הגדולים,

---

לת כל זכורה הם הבוגרים וכן דברים כ י״ג את כל זכורה הבוגרים כמו ירלה על זכוך.

בפני עצמו והוא מיוסד על עולי רגלים שאז היו מברכים הכהנים כל קהל ישראל עם הטף שהביאו עמהם וזה השיר הוא כמו נוסח הברכה בפי הכהן ולכן הזכיר בו: הקטנים עם הגדולים וכו' ועל כן לא הזכיר הנשים כל עיקר לפי שאינן בכלל החיוב להראות לפני ה'. ולפי הענין נראה להחכם הנז' כי הפסוק הראשון איננו מנוקד כראוי והקריאה הנכונה היא זְכֻרֵנוּ (כ"ף שרוקה ורי"ש צרויה) והכונה בו כל הבנים הזכרים הנקראים בלשון הכתוב בשם הכללי זכור וכו'. — והנה קצת הפירוש הזה הזכירו כבר הראב"ע בשם האיש הגדול במדקדקים ובמפרשים הוא ר' משה הכהן גיקטליא באמרו וז"ל אמר ר' משה זכרנו הזכרים שלנו וכו' אך הראב"ע דחה פירושו ע"ש, גם הרד"ק בשרשיו ש' זכר הביא הפי' בשם י"מ והקריב את הענין עוד אל דברי הר"ד יש"ר באמרו וז"ל וי"מ מזה ה' זכרנו יברך כו' ופירשו יברך הזכרים שלנו וכו' ולפי דעתי כי לפיכך אמר הזכרים כי הם היו עולים לרגל ובאים לבית המקדש לפיכך זכר אותם בפרט ע"כ אך בפירושו לתהלים שם החריש הרד"ק ממנו. והר"ר יש"ר חדש בדבריו בהפרידו המזמור לשנים ובשנותו נקוד מלת זכרנו כי הנכון לפי דעתו זכורנו כאמור.

נפן נא עתה אל המלה הזאת, היא זָכוּר אשר לא דקדקו אחריה כראוי בפי דעתי בעלי הלשון. כולם פה אחד עונים כי הוא שם כללי לכל זכר, כן יאמר הרד"ק בשרשיו וכל בעלי השרשים לא סרו מנתיבו עד כי האחרון הוא גיזניוס בספרו הקטן על השרשים ובאוצרו הגדול יענה גם הוא אמן על דבריו ועוד הוסיף בספרו הקטן לאמר כי זכור יאמר על כל זכר באדם ובבהמה. ואני לא כן אדמה ולבי אומר לי והכתובים מעידים· על זה כי זכור לא יאמר על הזכרים והקטנים והטף בכללם כ"א בפרט על הזכרים באדם אשר הגיעו לעונת הזכרות מלבד הטף. וכבר נראית ההוראה הזאת מתוך בנין המלה כי הוא בינוני פעול וענינו נהיה ונעשה זכר והמלה הזאת נמצאת ד' פעמים בתורה ולא יותר, ג' פעמים בעולי רגל ושם נאמר יראה כל זכורך (שמות כ"ג, י"ז ושם ל"ד, כ"ג ודברים ט"ז, ט"ז) ולא נאמר כל זכר בכם כדרך הלשון בשאר מקומות הלא דבר הוא, ועוד פעם (דברים כ', י"ג) בדבר העיר הנצורה והיה בנבור עליה יד בני ישראל אמר הכתוב: והכית את כל זכורה לפי חרב, והוסיף (כפ' י"ד): רק הנשים והטף והבהמה . . תבז לך, וזה לך לאות כי במלת וכל זכורה אינם נכללים לא הנשים ולא הטף והבהמה הזכרים, ואחרי דברו בלשון קצרה מי יהיו המוכים וכל יודע הלשון יבין כי אלה רק הזכרים הגדולים באדם באר מה יעשו בכל הנשארים ואמר כי יהיו לבז ויד אל יגעו בהם, א"כ צא ולמד כי גם ל' יראה כל זכורך המשולש בעולי רגל בביוון ובדיוק השתמש בו הכתוב וענינו כל הזכרים הגדולים בישראל*) וע"כ אמרו חכמי המשנה

*) גם הקראי ר' אהרן בן יוסף בעל המבחר כ' שמות כ"ג י"ז וז"ל: והוסיף להזכיר כי אין החיוב רק לזכרים המגדים כי אין זכור כמו זכר ע"כ. וכ"כ ל"ד

מבאר שם ואין לנו לדעת מתוכו אם הוסיף שם הכותב כ״י פאריס מדעתו אם לא, ועל הפסוק בירא אשר מובא שם ר׳ יוסף קרא לא שמתי עין בהאחי במינכן, והאיש אשר יכבד בעיניו לדעת בברור אם נזכר הר״י קרא בתוך דברי הרד״ק ידע אנה יפנה לצאת מידי ספק.

מעתה לא נשאר לי רק להעיר את מכבדי ומוקירי הרשב״ם כי כפי הנשמע פירושו על מס׳ אבות (אשר גם אותו גם המחברים המשתמשים בו הזכיר ריט״ל צונץ במאמרו הנ׳) מונח בתוך כ״י אשר בלונדון בבריטיש מוזיאום ומי יתן וימצא איש גואל אשר יעתיקהו ויוציאהו מכבלי החשך אל אור השמש כי כפי המובא ממנו נכיר גם ממנו את תבונת הרשב״ם המושכלת ואת טבעו לרדת אל תוך המאמרים וכוונת אומרם ולקשר המאמרים עם מדות תולדות וקורות בעלידם והוא לא ידע עוד מהמצאת לאפידארשטיל! לדוגמא ראה פי׳ על פ״א מ״ח (מובא במדרש שמואל) וז״ל: שמעון בן שטח או׳ הוי מרבה לחקור את העדים מפני מעשה הבא לידו היה רגיל לומר כן מפני שתלה פ׳ נשים באשקלון ונהרג בנו בבית דינו ע״י עדות שקר עכ״ל, עוד שם על משנה י״א (מובא ג״כ שם) וז״ל: הוי מתלמידיו של אהרן וכו׳ ולפי מדתו של הלל היה רגיל לומר לבריות שהיה ענותן כמו ששנינו בבמה מדליקין שמגייר העכו״ם ומקרבן לתורה וכן שמעון בן שטח ומאלו השנים אנו למדים בכולם שכל א׳ לפי מדותיו ומעשיו היה מזהיר ואומר עכ״ל.

סוף דבר יקרו לי דברי רשב״ם מאד ובכל מקום אשר אמצאם אקריבם אלי ונם נפשך גם נפש קוראי מחברתך תברכני על כי גליתי מסתוריו ופתחתי את מאסוריו, ואולי ברצות ה׳ דרכי אוסיף להניף ידי גם על שאר חכמינו הצרפתים הטמונים ומכוסים בעפר גנזי הספרים וירחק מנחם מן ר׳ מנחם בן חלבו והחדשים לא ידעו לא את יוסף קרא ולא את יוסף בכור שור, אך מה אעשה כעת והנה פרשנדתא עם אביו וט׳ אחיו דופקים על פתחי ויאמרו כלה מעשיך ושמע את אשר קרה אותנו, מה לך אל פרשנדתא האחרון פנה אלינו כי לנו משפט הבכורה ואומר אליהם כן דברתם אטה אזן לקריאת המגילה, אתם ראשונים ואת אחרונים אתם כי בני המן לא מתו וזכרם לא סף מזרענו ובכל דור ודור את שמעם שמענו וידם תכבד עלינו.

VII.

הוראת מלת זכר׳

(כרם חמד 9, 19.)

החכם ישי״ר נ״ו גלה את דעתו בתוך א׳ ממכתביו (כ״ח ח׳) כי החלק השני מן מזמור קט״ו והוא מן פ׳ י״ב ה׳ זכרנו יברך וגו׳ והלאה הוא מזמור

ושמו שערי צדק גם הוא מדבר על שרשי הלשון ואיש לא בא עד הנה שעריו, אבל באמת הר"ר יונה הנזכר פה איננו ר' יונה בן גנאח המדקדק כ"א ר' יונה בן אברהם התלמודי תלמיד ר' שלמה בן אברהם מן ההר מחבר פירושים ועליות לתלמוד ומחבר ספרי מוסר ובתוכם הס' שערי תשובה אשר נקרא שמו גם בפי סופרים ומחברים שערי צדק כמו בכ"י די רוסי סי' 1351 ובאור ה' לר' חסדאי קרשקש מאמר ג' ח"ב כלל ב' פ"א בסופו וכמה פעמים בפי' ר' יוסף יעבץ על תהלים בפירושי למזמור נ"א ועוד אחרים, ועתה קח נא הספר הזה הוא שערי תשובה או צדק לרבינו יונה ותמצא באמת קרוב לראשיתו והוא שער א' סי' ד': רגזו ואל תחטאו ביאורו רגזו והצטערו על אשר חטאתם ואל תחטאו עוד כי הזכיר הטאם למעלה באמרו תבקשו כזב סלה ויעיד על זה הפירוש אמרו רגזו מל' אל תרגזו בדרך, ותחתי ארגז, וענינם הצער על הדבר שעבר ועל ההוה ולא אמר ידאו או גורו ע"כ הנה אין שום ספק כי ר' יונה המובא שם ברד"ק הוא בן אברהם ולא אחר, ואח"כ תמה על עצמך האיש דוד אשר בהיותו זקן לימים התאזר כגבור ללחום מלחמה עצומה נגד ר' שלמה בן אברהם על דבר ספר המדע וס' מ"נ ונגד תלמידיו יונה*) ודוד וישפוך לעג ובוז על הרב ועל תלמידיו אשר היו אז צעירים לימים בערך אל הזקן רד"ק הוא יביא בספרו את היונה הזה וישים את דבריו אשר דבר רק בהעברה בעלמא למשען ולצור חוק, ואין ספק עוד כי אז לא חבר עוד הר"ר יונה את ספרו שערי תשובה או צדק ואיך ידע רד"ק פי' התלמיד הזה? אין זאת כ"א הוספת מעתיק עם היותה כבר גם לפני ר"ש ן' מלך בעל ספר מכלל יופי גם דברי כמור גם דברי ר' יונה ודברי הרד"ק מתחילים: אל תתקוטטו וכו' והוא איננו ככל הפירושים אשר הוסיף המעתיק. ומעתה מה שנמצא בראשית י"ט ל"א בפירוש הרד"ק: וטוב הוא מה ששמעתי בשם יוסף קרא וכו' (והוא איננו במכלל יופי) גם הוא מסופק אלי מאד ושערתי בנפשי כי גם זה הוספת מעתיק הוא. ודע כי פי' הרד"ק על בראשית גם הוא מונח כתוב יד במינכן ונרשם בסי' 28 אך שם מחברו לא נכתב עליו על כן לא ידעו ליליענטהאל, ואני ראיתי גוף הספר בשנת תר"ט ובהשקפה ראשונה הכרתי כי הוא פי' רד"ק ושם לא חסר בראשיתו מאומה (ובדפוס חסר בראשו על כי נאבד מתחלה העלה הראשונה מכ"י פארים והשלימו הר"ר רפאל ליב קירכהיים מתוך מכלל יופי ודרך השערה בעלמא, אך אחרי כלות הדפוס נמצא העלה הזו גם בפארים (ונדפס ע"י ר"ק בס' התחיה ח"ב של החכם המפואר שניאור זקש) ויש תחת ידי העתק ממנו וגם כ"י מינכן שלם (בראשו), אך איננו מגיע כ"א עד סוף פרשה ויצא, על כן הפסוק אל תרגזו בדרך איננו

---

*) הערת הגאון שי"ר נ"י, כי ר' יונה החולק על הרמב"ם הוא ר' יונה גירונדי הזה כנתאמתה היום, ככתוב מפורש באגרת ר' הלל (בעל תגמול הנפש) אשר העתקתי לי מהעתק שנתן לי המשכיל פהיליפאווסקי מלונדון. ש"ז. המו"ל.

משלתו שאין ברייה מושלת והוא מן שם דבר של מושל וע"כ מ"ם מנוקדת בחטף קמץ ובעיני המורה נ' אשר טעות הוא בספרים ומשפטו להינקד במשלו במלאפום ופתר' שאין המושל שלו על הארץ ע"כ והנה גם סוף הפי' הזה חסר בדפוס וכנראה המורה הזה הוא רשי' אשר הרגילו לקרוא כן, וא"כ הדבר ברור כי פי' הרשב"ם הוא המדבר עלינו וכי דברי הכותב הזה אמת אין בהם נפתל ועקש. אמנם גם כ"י די רוסי מסכים לזה בתיקון טעות הדפוס אשר ברשימת די רוסי והוא כי במקום XI (יא) צ"ל XL והוא מ' טעות הדפוס הזאת מוכחת מתוך דברי המרשים כי הוא מחזיק את עדות הנ"ל באמרו כי נראים הדברים מתוך הפי' ונדפס בעצמו כי במקום אשר מ מסמן הכותב כי החל ר' שמואל לפרש שם נמצא פי' כפול כדרך מחבר אחר אשר רצה להשלים פי' איזה קדמון להתחיל עוד מעט קודם למען יבאו דבריו מסודרים כענין, והנה בקאפ' י"א לא נראה אף שמץ כפל דברים אך נכונה דבר אם דעתו על קאפ' מ' כי שם נמצאו הפסוקים תמשוך לחזן וגו' מפורשים פעמים. והנה החוט המשולש הזה, שני כ"י יקרים ובעל ס' הנצחון, לא במהרה ינתק, ונחזיר לרשב"ם את אשר לו ונחזיק לו טובה על חריצותו ושקידתו להשלים בכמה מקומות את אשר לא כלה אבי אמו על כי בא יומו וחשך אורו.

והנה כבר הקים לנו עדים נאמנים הר"ר י"ט ליפמן צונץ בספרו אשר הוכחתי כי הפי' לתורה אשר נדפס על שם רשב"ם בשנת תס"ה כבר היה ידוע לראשונים על שמו וחביבים דברי הרשב"ם בעיניהם והשתמשו בו כה וכה. ואני מלאתי את דבריו בספרי נטעי נעמנים והוספתי עדים על עדיו. גם כיום הנני מוסיף כי מלבד הכ"י הישן אשר בו מצאתי פעם אחת מובא פירושו לתורה כנ"ל, גם ר' יוסף בכור שור ור' יעקב מוינא אשר פירושיהם נמצאים במינכן כתובי יד את שם ופירושי הרשב"ם הרבה פעמים על שפתם ישאו ומקרבים את דבריו בשתי ידים. ובהיפך הנני פוסל היום עדות אחת ומבטלה, כי כבר כתבתי בספרי נ"נ כי לא הרשב"ם ולא שאר המפרשים הצרפתים זכו לשם טוב במדינות פרובינציא וספרד רק פעם א' נזכרו בדברי רד"ק ר' יוסף קרא ורשב"ם ור' יוסף בכור שור ושלשתם בפירוש רד"ק על בראשית והנה אם נאמר כי לא נודעו דברי הג' המבארים הגדולים האלה לרד"ק כי אם בסוף ימיו אחרי כלותו כבר את ספרי הדקדוק אשר לו ופירושיו על נ"ך ורק בקומו לפרש את התורה נגלו לו ושם מביאם, עוד יפלא כי לא מצא מקום להזכיר שמם לטובה רק פעם א' ואחריו לא זכרם איש מפרשים האלה, כל חוקר משכיל יגיד ויאמר אין זה כ"א בית מיחוש ויחשוב כלם אולי משנה הוא והוספה ממעתיק אחרון. ועתה בואה נא ונראה יחד את דברי הרד"ק בראשית מ"ה כ"ד (המובאים גם כדמותם כצלמם במכלל יפי שם) וז"ל: אל תרגזו, בכור שור פי' ל' פחד ורשב"ם פירש ל' דאגה יראה והר"ר יונה פי' צער כשערי צדק שלו קרוב לראשיתו, אל תתקוטטו וגו' וכו' ע"כ, וכבר השתמשו בזה המקום לייחס לר' יונה בן גנאח עוד ספר

שניתי ולא נסוגותי אחור מתבנית הכ"י ותכונתו. וכבר ידעת כי הכ"י הזה כולל פירש"י על תנ"ך ונוסף בתוכו כהנה וכהנה הן מפירוש ר' יוסף קרא הן מפירושי מחברים עתיקים אחרים ופה ארמוז רק על הנוגע אל הרשב"ם ואותו לא מצאתי כ"א פעם אחת בתורה מובא פירושו על והאיר אל עבר פניה (שמות כ"ה ז') כאשר הוא בדפוס ופעם א' באיוב על י"ט ב' וגו' ואלה דברי הכ"י שם: פנים אחרות צרופות וברורות בדיקדוק סדורות ובפנים נסברות. עד אנה תוגיון נפשי עד מתי תשימון תוגה לנפשי בדבריכם ותדכאוני במלק שאין בהם ממשות. זה עשר פעמים תכלימוני, לא דווקא עשר פעמים אלא עשרה מילוי דברים בעלמא הוא וכן וינסו אותי זה עשר פעמים וכן כי שבעתים יוקם קין לאו דווקא שבעתים אלא מילוי דבר בעלמא הוא וכן כי שבע יפול צדיק וקם לאו דווקא שבע אלא מילוי דבר בעלמא הוא לשון לעז אַינְפְּלִישֶׁר פַּרוֹלָא זהו עיקר פשוטו, כ"פ רבינו שמואל בן רבינו מאיר אחיו של רבינו יעקב מרמרו. אך על אחת אעיר עוד והוא כמו כן על פירושו לאיוב. כבר ידעת כי הכומר די רוסי ברשימת כ"י אשר לו הוא מהלל כ"י א' אשר בגנזו והוא סי' 181 ושם נמצא כתוב כי פי' איוב אשר לרש"י השלימו נכדו רשב"ם והוא כי מן איוב י"א כ"ז והלאה הוא מעשי ידי ר' שמואל, גם ליליענטהאל המרשים את כ"י ביבליותיקה מינכן כתב כי בכ"י 5 נמצאת הערה בקאַפּ' ל"ח כי מכאן ואילך פי' ר' שמואל ויקם ר' י"ט ליפמן נגד במאמרו על בעלי התוספות ויחליט כי שניהם תעו בדרך, ולא ראה כי ר' י"ט ליפמן בעל ס' הנצחון (סי' ש"ב) אשר הביאו הוא בעצמו שם הוא עומד לנגדו וכי הוא עד שלישי המכריע, כי בעל הנצחון מזכיר שם איזה פעמים פי' רש"י על איוב ורק פעם א' מביא פי' הרשב"ם על איוב מ"א כ"ה והם הדברים בעצמם אשר נמצא בפירש"י הנדפס, מוכח מזה כי גם לפניו היה סוף הפי' על איוב מיוחס לרשב"ם. וכד מעיינת שפיר תמצא באמת כי הדברים נכונים רק בשינוי מעט, והוא כי האיש ליליענטהאַל הלך לדרכו בלי דיוק ובאמת לא בקאַפּ' ל"ח נמצאת ההערה בכ"י מינכן כי אם מ' כ"ה ואלה דבְרֵי הכ"י: תמשוך לויתן בחכה וגו' כאשר תמשכנו ותשים אגמון באפו, הידבר אליך כלו' לא תוכל להקריב אליו בכלי מְצודה. ע"כ יסוד רבינו שלמה ז"ל מכאן זאילך יסד בן בתו רבינו שמואל אחיו של רבינו יעקב מרמרו בן הרב ר' מאיר זצו"ל תמשוך לויתן בחכה אם תמשכהו ממקומו בחכה באותו ענין שציידי דגים צודין את הדגים ושולין אותו בחכה מן המים, בחבל תשקיע לשונו להוציאו ממקומו, אגמון הוא כפוף כמו כיפה ואגמון ועשוי של ברזל לצוד בו דגים, התשים וכו' עכ"ל הצריך לעניננו ולא תאמר כי כותב הכ"י הישן הזה (טרם מלאת האלף החמישי) רק דברים בעלמא מספר אשר קבל לשמע אזן כי הלא תראה שם מ"א י"ז נמצא הפי' הנדפס ומסיים בדברים אלה אשר השמיטו בדפוס (ואולי גם רוב הסופרים): כ"פ זקיני רבינו שלמה ב"ר יצחק במלכים, עוד שם פסוק כ"ד: אין על עפר משלו אין שם על הארץ שיהא ממשלה עליו, משלו אם (כ"ל שם) בחטף קמץ ופתר'

בין האור ובין החשך, בין תחלת האור ובין תחלת החשך, הנץ החמה הא תחלת האור, צאת הכוכבים הוא תחלת החשך. (כ) יעופף על הארץ, אע"פ שיצירתו מן השמים גידולו יהיה בארץ. (כא) התנינים הגדולים, אע"פ שאמר הק' ישרצו שהם דגים יד) שאינם גדולים כ"כ אעפ"כ גם התנינים הנזכרים במקום אחר ברא עמהם לויתן נחש בריח לויתן נחש עקלתון האמורים בנביאים והאמור באיוב התמשך לויתן בחכה. (כב) ויברך אותם אלהים, בכל מיני חיים תמצא שבירכן בדגים ובעופות באדם ובהמה וחיה. ומלאו המים, ל' ציווי והוא משקל רפי כמו אמרו לאלהים, רדפו מהר אבל מלאו ל' צווי משקל דגש כמו דַברו אל כל עדת בני ישראל וחזקו ידים רפות. יֶרֶב, כמו יִרבה כמו יפנה וכן כל תבת פעל שסופם ה"י כמו פָּנָה קָנָה בָּנָה מָחָה יאמר וַיִּפֶן וַיִּקֶן וַיִּבֶן וַיִּמַח. (כד) וחיתו ארץ, כמו למעינו מים, בנו בעור יתר ו"ו. ויהי כן טו) כלומר כן היה לעולם. (כו) ויאמר למלאכיו נעשה אדם כמו שמצינו במיכיהו בן ימלא במלכים ובישעיה את מי אשלח ומי ילך לנו וגם באיוב. בצלמינו בצלם המלאכים. כדמותינו בעינין חכמתנו שהרי כשמתקלקל האדם כח' נמשל כבהמות נדמה טז). וירדו מן רָדָה עָשָׂה*) בָּכָה וַיִּבכו שָׁבָה וַיִּשְׁבּוּ. (כז) בצלמו של אדם הוא בצלם אלהים מלאכים, ואל תתמה אם לא נתפרש יצירת המלאכים כי לא כתב משה כאן לא מלאכים ולא גיהנם ולא מעשה מרכבה אלא דברים שאנו רואים בעולם הנזכרים בי' הדברים כי לכך נא' מעשה כל ששת הימים כמו שפירשתי למעלה. זכר ונקבה ברא אותם, כמו שמפרש לפנינו ויקח אחת מצלעותיו כלל ואח"כ פרט יז) וכן מצאתי בל"ב של ר"א בנו של ר"י הגלילי שלמד מפס' זה כלל ואח"כ פרט. (כח) וכבשוה רפי כמו ונכבשה הארץ לפניכם ולפי שהוא משקל רפי ול' צווי לכך הוא נרפה אבל וכבשוה דגש פירושו לשעבר כמו קבצו פארור. (כט) הנה נתתי לכם נותן אני לכם עתה דוְיינש וכן הרימותי ידי מרים אני, נתתי כסף השדה נותן אני. (ל) ולכל חית הארץ וגו' אבל בשר לא הותר לאה"ר עד שבא נח ואמר לו כירק עשב נתתי לכם את כל. (לא) ויהי ערב ויהי בקר או גמר יום הששי התחילה . . .

הא לך שארית הפלטה הנמצאה המוצלת משיני הזמן כאשר יציל הרועה מפי הארי שתי כרעים או בדל אזן, ולשנינו תהיה צדקה לי כי העתקתי את הנתח הזה זה פעמים ולך כי תקבעהו בדפוס אות באות כאשר גם אני לא

יד) בכ"י ססף: גמלים. — טו) שתי המלות האלה חסרות בכ"י. — טז) כן בכ"י ומסופקני אם הוא ט"ס (במקום: כדמו הכתוב פעמים תהלים מ"ט י"ג וכ"א) אם זכרונו הטעהו לספרש כי בכ' דמו להביא ראיה כי שרש דמה נאמר על העלם האחזי אשר בגן אדם ואם זכר כי שם כתוב כדמו כבר ידע כי הוא מוסב על הבהמות ועגים אשר אין להם קול הברה של דבור (כאשר הבינו גם רש"י שם) וחזק לאמר כי ראיתו מן כמשל. — *) חסר: ויעש, המ"ל. — יז) בכ"י: פירש.

היבשה לא נאמר כי טוב בשני אבל בשלישי נאמר ב' פעמים כי טוב
א' למלאכת המים וא' ליציאת האילנות והדשאים. בין מים למים, להיות
חציין למעלה וחציין למטה. (ח) ויקרא אלהים לרקיע שמים, כלומר
הוא שקרא שמים בכ"ל ו) מקום בתורה ושמים העליונים היו בכלל ושמי
השמים וכל צבאם וכן לה' אלהיך השמים ושמי השמים וגו'. ויהי ערב
ויהי בקר יום שני, שנטה היום לערוב ואח"כ ויהי בקר בקר של יום שני
הרי גמר יום שני מז' הימים שאמר הקב"ה ב' הדברות והתחיל עתה יום
שלישי בבקר. (ט) ויאמר אלהים יקוו, כמו שפי' למעלה ע"י הרוח כי
לכך נאמ' ורוח אלהים מרחפת כמו ז) בבקיעת ים סוף שכשם שחלק מים
העליונים והבדיל מן התחתונים ע"י מעשה של ריקוע כן מים שעל הארץ
הקוה ע"י מעשה של רוח. ותראה היבשה, כלומר הארץ שנבראת ח) עם
שמים העליונים מקודם שנברא האור כמו שפירשתי למעלה או זמן מרובה
או זמן מועט. (י) ליבשה ארץ, כמו שפירשתי למעלה היבשה היא שקרויה
ארץ בכ"מ בתורה. (יא) דשא, כל מיני דשאים ביחד קרויים דשא וכל
מין בפני עצמו קרוי עשב. עושה פרי למינו, לפי הפשט נאמר למינו
בדשאים שלמינו הכתוב בעץ עושה פרי מוסב גם על עשב מזריע זרע.
עושה פרי למינו, עץ התפוח עושה תפוח ולא תמרים. אשר זרעו בו,
בתוך התפוח יש בו גרעינים שיכול ליטע ממנו אילן בכל מיני פירות.
(יד) יהי מארת, דרך המקראות לומר ל' יחיד ט) אצל ל' רבים כמו ויהי
אנשים י) אשר היו טמאים וכן פירוש יהי מעשה ומהו מאורות. ברקיע
השמים, הנרקע ופרוש תחת השמים העליונים. ברקיע לפי שהוא דבוק
לתיבה שלאחריו כלו' רקיע של שמים לכך הוא נקוד חטף וכן קציר כשהוא
דבוק יאמר עד כלות קציר השעורים וקציר החטים. להבדיל בין היום
ובין הלילה, כבר אמרנו למעלה ויבדל אלהים בין האור ובין החשך אבל
עדיין גמר יא) הלילה ותחלת היום ממש אין ידוע כ"א בהנץ החמה וגם
גמר היום ותחלת הלילה ממש אין ידוע כי אם יב) בשקיעת החמה וצאת
הכוכבים להבדיל בין תחלת היום ובין תחלת הלילה. והיו לאותות
ולמועדים, כדכת' בחזקיהו זה לך האות מאת ה' וגו' הלך הצל עשר
מעלות וגו' הרי החמה היתה לו יג) אות וכת' ונתתי מופתים בשמים ובארץ
דם ואש וגו' וכת' מאותות השמים אל תחתו. ולמועדים מהילוך הלבנה
שמתחדש לכ"ט ימים וחצי נועדים מועדי השנה וזמני השטרות כדכת' עשה
ירח למועדים. ולימים שהרי מצאת הכוכבים עד צאת הכוכבים יום א'.
ולשנים, ד' תקופות השנה עושין שנה תמימה. (טו) והיו למאורות וגו'
ולהאיר לעולם יהיו. (טז) הקטן משני המאורות הגדולים. (יח) ולהבדיל

ו) בכ"י: ובכל. — ז) חסר בכ"י. — ח) בכ"י: כשנבראת. — ט) בכ"י:
חסר. — י) בכ"י: הגשם. — יא) בכ"י: נגמר. — יב) בכ"י נוסף: לא ידע
כ"א. — יג) בכ"י: לה.

הימים בני כמו שאתם רואים אותו עכשיו מלא כל טוב לא היה כן אלא בראשית ברא אלהים וגו׳ כלו׳ בתחילת בריאת שמים וארץ כלו׳ בעת שנבראו כבר השמים העליונים וארץ ב) הבנויה כבר היתה תוהו ובוהו שלא היתה בם שום דבר כדכת׳ בירמי׳ ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו ועל השמים ואין אורם ראיתי ואין אדם מעוף השמים ועד בהמה נדדו הלכו וזהו תהו ובהו חורבו מאין יושב והחשך על פני תהום זהו ואל השמים ואין אורם ורוח מנשבת על פני המים והוצרך הרוח למה שכת׳ לפנינו ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום א׳ גו׳ כי על ידי הרוח יקוו המים כמו בקיעת ים סוף שנתראית היבשה ע״י ויולך ה׳ את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישב את הים לחרבה ויבקעו המים. (ג) ויאמר אלהים יהי אור לתקן המאמר וחשך על פני תהום. (ד) וירא אלהים את האור נסתכל במראה כי יפה הוא וכן ותרא אותו כי טוב הוא נסתכלה במשה שנולד לששה חדשים כמו שמואל לתקופת הימים וראתהו כי טוב יפה הוא שנגמרו סימניו וצפרניו ושערו ותצפנהו שלשה ירחים כלו׳ עד סוף ט׳ חדשים שהרי ראתהו וידעה שהוא טוב ויפה בסימנים שאינו נפל: ויבדל אלהים בין האור ובין החשך שי״ב שעות היה היום ואח״כ הלילה י״ב האור תחלה ואח״כ החשך שהרי תחלת בריאת העולם היה במאמר יהי אור כי חשך שמקודם לכך דכת׳ וחשך על פני תהום לא זהו לילה. (ה) ויקרא אלהים לאור יום, תמה על עצמך לפי הפשט למה הוצרך הקב״ה לקרא לאור בשעת יצירתו יום אלא כך כתב משה רבינו כ״ם שאנו רואים בסדרי המקום יום ולילה כגון יום ולילה לא ישכותו הוא האור והחשך שנברא ביום ראשון קורא אותו הקב״ה בכ״ם יום ולילה וכן כל ויקרא אלהים הכתובים בפרשה זו, וכן ויקרא משה להושע בן נון יהושע האמור למעלה למטה אפרים הושע בן נון הוא אותו שקרא משה יהושע ג) בן נון שמינהו קודם לכן משרתו בביתו שכן דרך המלכים ד) הממנים אנשים על ביתם לחדש להם שם כמו שאמר ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח ויקרא לדניאל בלטשאצר וגו׳. ולחשך קרא לילה, לעולם אור תחלה ואח״כ חשך. ויהי ערב ויהי בקר, אין כתיב כאן ויהי לילה ויהי יום אלא ויהי ערב שהעריב יום ראשון ושקע האור ויהי בקר בוקרו של לילה שעלה עמוד השחר הרי השלים יום א׳ מן הו׳ ימים שאמר הק׳ בי׳ הדברות ואח״כ התחיל יום שני. (ו) ויאמר אלהים יהי רקיע, לאחר שגמר יום ראשון לבוקרו ויאמר אלהים. רקיע, פעול הוא כמו עשיר שפתחנו מעושר, חסיד מחוסד לפי שמן הארץ עד השמים ה) העליונים היו מים כדכת׳ מרחפת על פני המים עתה חלקם הקב״ה באמצע ועשה ריקוע פרוש ממזרח למערב מצפון לדרום להבדיל בין המים העליונים ולפי שלא עשה מלאכת המים עד שלישי שנראית

ב) נכ״י ססף: היתה. — ג) בכ״י: ליהושע. — ד) בכ״י: המלכים. — ה) נכ״י: שהמים. —

ואין גולה אזנינו לאמר כי נמצא בתוך איזה כ״י הפי׳ על הג׳ הסדרים האלה למלאות החסרון, רק זה שנים שמענו כי נמצא בסוף הכ״י המפואר אשר במינכן הוא נרשם בסי׳ 5 עלה א׳ מראשית הפי׳ הזה והנה אני ראיתיו והעתקתיו לי ואפיצהו בישראל ואדע כי יכירו המבינים את ערכו ואלה דבריו:

אלו פירושי ה׳ חומשי תורה יסוד רבנו שמואל בן הרב רבנו מאיר אחיו של רבינו יעקב מרמרו בני בתו של המאור הגדול רבנו שלמה בר יצחק יהי זכרם לנצח ועצמותיהם כדשא תפרחנה.

(א׳ א׳) **בראשית** ברא אלהים. יבינו המשכילים כי כל דברי רבותינו ודרשותיהם כנים ואמתיים וזהו האמור במס׳ שבת הוינא בר תמני סרי שנין ולא ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו ועיקר ההלכות והדרשות יוצאין מיתור המקראות או משינוי הלשון שנכתב פשוטו של מקרא בלשון שיכולין ללמוד הימנו עיקר הדרשה כמו אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ודרשו חכמים באברהם מאריכות הלשון שלא היה צריך לכתוב בהבראם. א) עתה אפרש פירושי הראשונים בפס׳ זה להודיע לבני אדם למה לא ראיתי לפרש כמותם, י״מ בראשונה ברא אלהים את השמים ואת הארץ א״א לומר כן שהרי המים קדמו כדכתי׳ ורוח אלהים מרחפת על פני המים ועוד שאין כתוב כאן בראשונה אלא בראשית דבוק הוא כמו ותהי ראשית ממלכתו בבל, והמפרש כמו תחלת דבר ה׳ בהושע כלומ׳ בתחלת ברא אלהים את השמים כלו׳ בטרם ברא שמים וארץ הארץ היתה תוהו ובהו ואעפ״כ תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים נמצא שהמים נבראו תחלה ג״ז הבל שכן לא היה לכתוב והארץ היתה תוהו ובהו שמאחר שעדיין לא נבראת לא היה לו לקרותה ארץ קודם יצירת המים מאחר שהמים קדמו. אך זה הוא עיקר פשוטו לפי דרך המקראות שרגיל להקדים ולפרש דבר שאין צריך בשביל דבר הנזכר לפניו במקום אחר כדכת׳ שם חם ויפת וכת׳ וחם הוא אבי כנען אלא מפני שכה׳ לפניו ארור כנען ואילו לא פורש תחלה מי כנען לא היינו יודעין למה קללו נח, וישכב את בלהה פלגש אביו וישמע ישראל למה נכתב כאן וישמע ישראל והלא לא נכתב כאן שדיבר יעקב מאומה על ראובן אלא לפי שבשעת פטירתו אמר פחז כמים אל תותר כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה לפיכך הקדים וישמע ישראל שלא תתמה בראותך שהוכיחו על כך בסוף ימיו וכן בכמה מקומות, גם כל הפרשה הזאת של מלאכת ששה ימים הקדימה משה רבינו לפרש לך מה שאמר הקב״ה בשעת מ״ת זכור את יום השבת לקדשו כי ששת ימים עשה יי׳ את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי וזהו שכת׳ ויהי ערב ויהי בקר יום הששי אותו ששי שהוא גמר ששה ימים שאמר הקב״ה במתן תורה לכך אמר להם משה לישראל להודיעם כי דבר הקב״ה אמת וכי אתם סבורים שהעוה״ז כל

א) כ״י: בהבריאם.

הימים בני כמו שאתם רואים אותו עכשיו מלא כל טוב לא היה כן אלא בראשית ברא אלהים וגו׳ כלו׳ בתחילה בריאת שמים וארץ כלו׳ בעת שנברא כבר השמים העליונים וארץ ג) הבנויה כבר היתה תוהו ובוהו שלא היה בם שום דבר כדכת׳ בירמי׳ ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו ועל השמים ואין אורם ראיתי ואין אדם מעוף השמים ועד בהמה נדדו הלכו זהו תהו ובהו חורבו מאין יושב וחשך על פני תהום זהו ואל השמים ואין אורם ורוח מנשבת על פני המים והוצרך הרוח למה שכת׳ לפנינו ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום א׳ גו׳ כי על ידי הרוח יקוו המים כמו בקיעת ים סוף שנתראית היבשה ע״י ויולך ה׳ את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישב את הים לחרבה ויבקעו המים. (ג) ויאמר אלהים יהי אור לתקן המאמר וחשך על פני תהום. (ד) וירא אלהים את האור נסתכל במראה כי יפה הוא וכן ותרא אותו כי טוב הוא נסתכלה במשה שנולד לששה חדשים כמו שמואל לתקופת הימים וראתהו כי טוב יפה הוא שנגמרו סימניו וצפרניו ושערו ותצפנהו שלשה ירחים כלו׳ עד סוף ט׳ חדשים שהרי ראתהו וידעה שהוא טוב ויפה בסימנים שאינו נפל: ויבדל אלהים בין האור ובין החשך שי״ב שעות היה היום ואח״כ הלילה י״ב האור תחלה ואח״כ החשך שהרי תחלת בריאת העולם היה במאמר יהי אור כל חשך שמקודם לכך דכת׳ וחשך על פני תהום לא זהו לילה. (ה) ויקרא אלהים לאור יום, תמה על עצמך לפי הפשט למה הוצרך הקב״ה לקרא לאור בשעת יצירתו יום אלא כך כתב משה רבינו כ״מ שאנו רואים מסדרי המקום יום ולילה כגון יום ולילה לא ישבותו הוא האור והחשך שנברא ביום ראשון קורא אותו הקב״ה בכ״מ יום ולילה וכן כל ויקרא אלהים הכתובים בפרשה זו, וכן ויקרא משה להושע בן נון יהושע האמור למעלה למטה אפרים הושע בן נון הוא אותו שקרא משה יהושע ג) בן נון שמינהו קודם לכן משרתו בביתו שכן דרך המלכים ד) הממנים אנשים על ביתם לחדש להם שם כמו שאמר ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח ויקרא לדניאל בלטשצר וגו׳. ולחשך קרא לילה, לעולם אור תחלה ואח״כ חשך. ויהי ערב ויהי בקר, אין כתיב כאן ויהי לילה ויהי יום אלא ויהי ערב שהעריב יום ראשון ושיקע האור ויהי בקר בוקרו של לילה שעלה עמוד השחר הרי השלים יום א׳ מן הו׳ ימים שאמר הק׳ בי׳ הדברות ואח״כ התחיל יום שני. (ו) ויאמר אלהים יהי רקיע, לאחר שגמר יום ראשון לבוקרו ויאמר אלהים. רקיע, פעול הוא כמו עשיר שפחתתו מעושר, חסיד מחוסד לפי שמן הארץ עד השמים ה) העליונים היו מים כדכת׳ מרחפת על פני המים עזה חלקם הקב״ה באמצע ועשה ריקוע פרוש ממזרח למערב מצפון לדרום להבדיל בין המים העליונים ולפי שלא עשה מלאכת המים עד שלישי שנראית

ב) נכ״י ססף: היתה. — ג) נכ״י: ליהושע. — ד) נכ״י: המלכים. —
ה) נכ״י: שהמים. —

ואין גולה אזנינו לאמר כי נמצא בתוך איזה כ״י הפי׳ על הג׳ הסדרים האלה למלאות החסרון, רק זה שנים שמענו כי נמצא בסוף הכ״י המפואר אשר במינכן הוא נרשם בסי׳ 5 עלה א׳ מראשית הפי׳ הזה והנה אני ראיתיו והעתקתיו לי ואפיצהו בישראל ואדע כי יקירו המבינים את ערכו ואלה דבריו:

אלו פירושי ה׳ חומשי תורה יסוד רבנו שמואל בן הרב רבנו מאיר אחיו של רבינו יעקב מרמרו בני בתו של המאור הגדול רבנו שלמה בר יצחק יהי זכרם לנצח ועצמותיהם כדשא תפרחנה.

(א׳ א׳) **בראשית** ברא אלהים. יבינו המשכילים כי כל דברי רבותינו ודרשותיהם כנים ואמתיים וזהו האמור במס׳ שבת הוינא בר תמני סרי שנין ולא ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו ועיקר ההלכות והדרשות יוצאין מיתור המקראות או משינוי הלשון שנכתב פשוטו של מקרא בלשון שיכולין ללמוד הימנו עיקר הדרשה כמו אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ודרשו חכמים באברהם מאריכות הלשון שלא היה צריך לכתוב בהבראם. א) עתה אפרש פירושי הראשונים בפס׳ זה להודיע לבני אדם למה לא ראיתי לפרש כמותם, י״מ בראשונה ברא אלהים את השמים ואת הארץ א״א לומר כן שהרי המים קדמו כדכתי׳ ורוח אלהים מרחפת על פני המים ועוד שאין כתוב כאן בראשונה אלא בראשית דמק הוא כמו ותהי ראשית ממלכתו בבל, והמפרש כמו תחלת דבר ה׳ בהושע כלומ׳ בתחלת ברא אלהים את השמים כלו׳ בטרם ברא שמים וארץ הארץ היתה תוהו ובהו ואעפ״כ תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים נמצא שהמים נבראו תחלה ג״ז הבל שכן לא היה לכתוב והארץ היתה תוהו ובהו שמאחר שעדיין לא נבראת לא היה לו לקרותה ארץ קודם יצירת המים מאחר שהמים קדמו. אך זה הוא עיקר פשוטו לפי דרך המקראות שרגיל להקדים ולפרש דבר שאין צריך בשביל דבר הנזכר לפניו במקום אחר כדכת׳ שם חם ויפת וכת׳ וחם הוא אבי כנען אלא מפני שכת׳ לפניו ארור כנען ואילו לא פורש תחלה מי כנען לא היינו יודעין למה קללו נח, וישכב את בלהה פלגש אביו וישמע ישראל למה נכתב כאן וישמע ישראל והלא לא נכתב כאן שדיבר יעקב מאומה על ראובן אלא לפי שבשעת פטירתו אמר פחז כמים אל תותר כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה לפיכך הקדים וישמע ישראל שלא תתמה בראובן שהוכיחו על כך בסוף ימיו וכן בכמה מקומות, גם כל הפרשה הזאת של מלאכת ששה ימים הקדימה משה רבינו לפרש לך מה שאמר הקב״ה בשעת מ״ת זכור את יום השבת לקדשו כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי וזהו שכת׳ ויהי ערב ויהי בקר יום הששי אותו ששי שהוא גמר ששה ימים שאמר הקב״ה במתן תורה לכך אמר להם משה לישראל להודיעם כי דבר הקב״ה אמת וכי אתם סבורים שהעוה״ז כל

א) כ״י: בהבריהם.

זקניו נחשבו אך זר, וכי תאמרו דורם חשך ושמם, על כן באופל יכוסה שמם,
אל נא יצא עתק מפיכם, ונגד השמש יְגָלה קלונכם, דעו כי הצמח, יעשה
קמח, והוקר העתות, כדורך גתות, ישליך הקליפה ויעלימה מן העין, אך
נפשו תשמח ביין, ידע כי הזמנים, משתנים, יסיר החולף, אשר דברי צדיקים
יסלף, אך רוח ה' אשר נוססה בם, קנאתם לה' ודבר אמת אשר בניבם,
וזאת אל אשר בקרבם כאש בוערת, האמונה ומעלות המדות אשר שמו
להם למשמרת, כבוד חכמים ומאוס בתענוגי תבל אשר ענדו להם לעטרת,
מהם ילמד ותהי לו לתפארת. הראשון אדם תולד ואינך יודע, כי מנהרות
קדם נחל התבונה נובע, ואיש אשר לא יחקור, אחרי המקור, ינשש באפלה
יפסח הנה והנה בלי דעת, ותכמתו אשר יתהלל בה תהיה מגרעת. ותשאני
הרוח ואנוד ממקום מושבי, ואומר בלבי, לך נא לקראת מינכן הבירה, שם
תמצא חיל, שם תמצא יקר טמון בחשכת ליל, וה' היה בעזרי, ואלקט שם
מעט דבש מעט צרי, ואשימהו באמתחתי לא להחביאו, כי אם לחלקהו ביעקב
ולהורשו להמציאו. ובעת הרימותי עוד הפעם, את אשר כתבו גדולי צרפת
טוב טעם, בני חוד רבנו שלמה, יהי השלום עמו, ואת אשר עשו תלמידיו,
ונכדיו, מפרשי תורת אל כפי דעת ברורה, ולא חבקו חיק נכריה וזרה. לרבנו
שלמה חובר נכוחות, קראו פרשנדתא בעלי צחות, על כי פרש כדה,
אם דת, לכן אל תתפלאו אם תמצאו זכר בן המן, על ראש ספר כולל
דברי דוד נאמן, הולכים בדרכי שלמה ומקימים דבר יצחקי, ולא סרו אחרי
תועבות העמלקי. ועתה בואו נא יקרים אל השלחן אשר ערכתי, ואל הטבח
אשר טבחתי, קחו נחת טוב וטעמו את חלבו, בדברי ר' מנחם בן חלבו,
גם מדברי ר' יוסף בן שמעון עד הנה נעלמים, הוספתי להשמיעך דברים
טובים ונחומים, הכי קרא, שמו נקרא, יען קרא בתורה אל שום שכל
ומפורש, ולא הואיל הלוך אחרי דרש, רבנו שמואל בר מאיר בארוה
חפר, ויסתמם הזמן האכזר וימלאם עפר, וישב אברהם ויחפור את הבארות,
ויציאן מתעלומה לאורות, ואם רק מעט השיגה ידי והעליתי על שלחני, הלא
תעלה לרצון לפניכם גם מנחת עני. ר' יוסף בכור שור הדר לו, בביאוריו
יתבר כי זך וישר פעלו, אך דור אחרון לא ראו את ספרו ולא הבירוהו,
ויחשבו כי בעל חלומות הוא ויבוזוהו, ויאמרו „מי זה בא מאדום, ישב בדד
ודום, בקש חשבונות, חסר תבונות“, ויאמר אברהם אסורה נא ואראה,
היא נבזה שנו ברזאה, המעתיקים הוסיפו על דבריו, וישחיתו את יפי מאמריו,
מה לתבן את הבר, על כן אמר לבי עם נבר התחבר, אחזיר העטרה ליושנה,
כאשר החזה את יוסף באמנה, ואניף דבריו בנפה, ואברר מהם מנה יפה“. —
כל הדברים היקרים האלה אשר טרחתי ועמלתי בעבורם מונחים בקרן זוית
ומי יודע אם ומתי יקום להם גואל, ורק אחת ארים כיום מתוכם הלא מעער
הוא ותהיה לה מקום בתוך ספרך, כי האיש שמואל נאמן לה' והוא בקוראי
שמו וידוה כל לב משכיל אם יפול דבר מדבריו ארצה.

הלא תדע כי כפי' רשב"ם על התורה הנדפס חסר ראשו עד פ' וירא

בספרי הגמרא איננה נכונה, והנה בספרי הגמרא מ"ד כ' הגירסא מאושכן בב"ת וכן ברש"י, ובברייתות הובאו שם נמצא משוכן בלי אל"ף והוי"ו היא אחרי השי"ן וברש"י שם ד"ה הקיץ משעכן עוד בעי"ן באמצע. אין לך אלא להחליף עוד הנו"ן הפשוטה בזי"ן יעלה בידך משועבז והיא הגירסא הנכונה הנמצאה בערוך אשר הביא גם ח' איוב מ' י"ב נידי פחדיו ישרגו תרגומו גברי שעבוזהי (כצ"ל) משבשין (וכן במתורגמן) ולא נמצא כן בתרגום שלפנינו אך בכ"י תתקצ"ח הנ"ל נמצא ככה בל"א (כטעות שעבדוהי בדל"ת), וגם החכם יוהנן בוקסטארף הלך בעקבות בעל הערוך ולא זכר את אשר כתב בשרש אשך, והוא מביא עוד לעד ת' יונתן הוא ירושלמי בראשית ל"ט א' ויבישו שעבזוי. א"כ אין זכר למלת מאושכן ואין שרש לו גם לא למשקל מפועלן בכללו כל משנה. תראה גם מזה בלבול הנוסחאות ושבושי הסופרים עד כי ילאו חכמי הלשון לבוא אל מקור הדברים, ורק השקידה על דלתי שערי הערוך יוציאנו כה וכה ממבוכה.

VI.

הקדמה לפרשנדתא ופי' הרשב"ם על בראשית.

(כרם חמד VIII 41).

בשנת תר"ז קבצתי מתוך כ"י שונים פירושי חכמי צרפת ואחברם אחד לאחד והנה נדפסו עם הערות על ההכמים האלה בתוך ספרי קראו המוציא לאור נטעי נעמנים ובשנת תר"ט נסעתי למינכן לדרוש בתוך כ"י הנכבדים אשר טמונים וגנוזים שם, ואמצא מתוכם נוספות הרבה גם על הדרוש הזה ואועץ עם לבי לשוב עוד הפעם אל המחקר הזה ולגלות אזני דורשי קדמוניותנו את אשר מצאתי מחדש בתוך ספר אשר יעדתי שמו „פרשנדתא", ועוד לא בצעתי את אשר זממתי. וזה המבוא אשר כתבתי אז לספרי אשר גמרתי אומר להוציאו: „אמר המלקט, על דברי קדמונינו כיין על שמריו שקט, הנה נא הואלתי מלא חפנים קטרת סמים לקחת, מלא כף נחת, גם קבצתי דברי ויכוחים, יעלו ריח למאמינים כנחוחים, אף נטעתי נטעי נעמנים, יטעם פרים להיך מבינים, ועוד קול מדבר ולא יסף, ועוד לכבי נכסף, לארות מפרי עשתנות בני עמי, אשר היו לפני ואשר ילכון עמי, ואשמע קול קורא: „בן אדם, מה לך נרדם, הלא טמונים כתבי יד יקרים, בתוך בתי גנזי הספרים, הגם אתה תפנה כהם עדי יעלה רקב בעצמותם, ועש יאכל אותם?" ותעגם נפשי לקדושי עליון, גדולים חקרי לב בעלי חכמה ותבונה, הניחו לזרעם יתרם, ואיש לא זכרם, דה לדור לא ישא פני זקן, כעוף נודד מקן, לא הכיר את דור אבותיו, ולא יחקר אחרי תהלוכותיו, עמי כאכזר,

אולי התחיל שם העמוד האחרון מן המגלה והמעתיק רשם את החי"ת הראשה (או השני) מן מלת ותכתב גדולה והשאר הניח, והחי"ת הגדולה הזאת נמנית גם היא במס"ג ריש בראשית (אך לא כד"ה) גם במס"ק וע' מ"ש. כה עשו גם אחרים בסוף משלי מן פ' צופיה הליכות ביתה (ל"א כ"ז) וע"כ נרשם הצד"י באיזה כ"י לגדולה, ע' מ"ש שם ובישעי' נ"ז י'. כה עשה גם ספר בסוף בראשית מן וירא יוסף לאפרים בני שלשים (נ' כ"ג) והמס"ק מסרה על שלשים מ"ם רבתי וע' מ"ש. הנה זה טעם הוי"ן הגדולה של זכרו תורת משה עבדי בסוף מלאכי. — נשארה לנו עוד אחרת והיא לא נמנית מאלף בי"ת של אותיות גדולות רק המס"ק מסרה עליה במקומה וכן מצא מעל מ"ש באיזה כ"י והוא במלת הכזונה יעשה את אחותנו (בראשית ל"ד, ל"א), אין מקום פה לכל הסבות אשר מצאנו עד כה לשנוי אות. אך אחרי החקירה התבונה נמצא טעם אחר והוא כי הפי' הנכון בפסוק הזה הוא היעשה שכם לאחותנו כאשר יעשו לאשה מוקדשת לזנות וכן תרגמו המעתיקים וכן פירשו המפרשים. אך לפי הפי' הזה מלת את איננה נקשרת היטב והיה נכון לאחותנו בלמ"ד וכנ' המתרגם הארמי הרגיש בזה ופי' את כמו עם היעשה שכם עם אחותנו כאשר יעשו עם הזונה וע"כ תרגם יתעבד בל' נפעל. והשמרוני דרך דרך אחרת וחלק את מלת הכזונה לשתים: הך זונה ופי' הך איך והיך וכנ' פי' הפסוק איך יעשה שכם את אחותנו זונה או לזונה וכן תרגמו מעתיקיו. והנה כאשר אחשוב הלך סופר אחד בדרכי השמרוני וחלק גם הוא את המלה לשתים, אך בראותו כי נטה מקבלת אבותיו תקן פי המסרה מחק את הכ"ף הפשוטה ויעש אותה כפופה והרחיב את הזי"ן למלאות את הריוח אשר נשאר בין הדבקים. והנה כמוה מצאנו גם אות גדולה אחרת נולדה מהמקור הזה בעצמו והיא בשפרפרא (דניאל ו', כ') נמנית הפ"א השנית בין האותיות הגדולות ותמצא סבתו אם תשים לבך אל החלופין אשר בין מערבאי למדינחאי, כי בני בבל חלקו את המלה לשתים משפר פרא (כאשר עשו גם במלת להפרפרות (ישעיה ב', כ') ועוד) ובני א"י עשו מלה אחת, והנה שנה סופר וכתב כמשפט בני בבל ואח"כ תקנו על פי משפט בני מערב וכדי למלאות את הריוח הרחיב את הפ"א. הוא הדבר אשר הערתי כי לאותיות המשונות האלה אין מקור אחד לכולן. וכבר יצאתי חוץ לענין אשר עליו תסוב החקירה בראשונה, ורק למען לא יקום איש נגדי לאמר, איך עשית ג' נוני"ן פשוטות קטנות וזי"ן אחת גדולה לחלופין ושגיאות סופרים בין זי"ן לנו"ן פשוטה והעלמת עין ממקומות אחרים אשר לא יתכן להם סבה כזאת, יצאתי מן הענין לגלות גם את מקור האותיות המשונות האלה.

עתה אשוב אל הענין אשר אנחנו בו, והוא השגיאות אשר נולדו מן שני אות זי"ן לנו"ן פשוטה. שנינו במשנה בכורות ז' ה' במומי הכהן: הסאושכן ובעל גבר, כך היא הנוסחא בספרי המשנה וכן הביאו החכם יונתן מקסטארף באוצרו והוציאו משרש אשך והוסיף לאמר כי הגירסא

קדש ובספרי היונים בזי"ן בסוף. ועוד שלישיה והוא משלי י"ו כ"ח ונרגן מפריד אלוף, והמלה הזאת הנמצאת עוד שלש פעמים במשלי (י"ח ח' וכ"ו כ' וכ"ב) והיא מובנת מחוך הענין קרה אותה מקרה זה. יש מחכמי הלשון בימינו יוציאו אותה משרש אשר בדאו מלבם, ויש מסופרים הראשונים אשר שנו אותה במקום אחד. והנה שרש המלה הוא בלי ספק רגן ונמצא בקל (ישעיה כ"ט כ"ד) גם בנפעל (דברים א', כ"ז ותהלים ק"ו, כ"ה) וענינה המתלונן ומעורר מדנים בהלשינו, וע"כ נמצא הענין הזה במשלי גם במלות אחרות י"ז ט': ושונה בדבר מפריד אלוף, גם כל המפרשים ובעלי השרשים הראשונים לא סרו מן הדרך הסלולה הזאת להוציאה מן שרש רגן, ובכל זאת קם גיזניוס ויאמר כי שרש המלה נרג דבר אשר הוא רחוק מן הדעת ואחריו יסעו הדבקים בו. גם סופרים ראשונים טעו במלה הזאת אולם רק במקום אחד והוא י"ו כ"ח בחשבם כי הפסוק מוסב על הנוח לכעוס ע"כ כתבו ונרגז אם גם לא נמצא עוד נפעל משרש רגז, והתרגום הארמי כנ' היה גם לפניו הנוסח הזה כי הוא מתרגם פה חרתנא והוא המתקצף ובשאר מקומות מתרגם שנושא פי' המבלבל ומחרחר ריב ולא אכחד תחת לשני כי בבי"ת תתקצ"ח הנמצא פה בבית מרים מגדלא מתורגם י"ח ח': דהבינא ונ' כי הוא משובש וצ"ל דהבננא כמו שמתרגם הסורי. גם בג' נדה י"ו ב' הביאו בשם בן סירא שר הנרגל בבית המשתאות ואמרי לה שר הנרגן ואמרי לה שר הנרגז, ובערוך לא נמצא הא אמרי לה בתרא ורש"י גרים לה. הן אלה השלש הנוני"ן הפשוטות הקטנות ונמסרו במס"ג ריש ויקרא גם בתחלת המסרה רבתי. ולהיפך נמצא האליל נבחז (מ"ב י"ז ל"א) ומסור עליו בסמ"ק: ז"ן רבתי והיא לא נמנה בתוך אותיות הגדולות במס"ג ריש בראשית וריש ד"ה, אך הרד"ק ובעל מ"ש מעידים גם הם כי נמצא כן בספרים וראו גם הם כי חלוף זי"ן ונו"ן פשוטה הוא מקור הזרות הזאת. והנה גם אני ידעתי כי יש עוד שתי זיני"ן גדולות, אך אין טעם כל האותיות הקטנות והגדולות שוה ומקודם שנה זה מזה. והנה בין האותיות הגדולות נמנה במס"ג (בב' המקומות) הזי"ן של זכרו תורת משה עבדי במלאכי ג' כ"ב, ושם הזי"ן בתחלת המלה ואין מקום לאמר כי החליפה סופר בנו"ן פשוטה, אבל ידוע תדע כי לפעמים היה מנהג ביד הסופרים לכתוב בסוף הספר איזה פסוקים או פסוק אחד או מלה או אות באופן נאה ומוסגל יותר לקבל שכר על הפרישה, וגם בזה החזיקו המעתיקים וכתבו לפחות אות אחת גדולה. כן עשו בפסוק השני אשר לפני האחרון במלאכי אשר בו סיום מלאכי ותרי עשר בכללו, ואולי עוד על כי חזרו אחר הפסוק האחרון המסיים בפורענות אל הפסוק אשר לפניו רשם סופר כי גם את הפסוק אשר לפני פניו יש לכפלו כי חותם הנביאים מעיד פה על ראשיתם, כה עשו גם בסוף קהלת, גם שם הגדילו האות הראשונה של הפסוק אשר לפני האחרון והוא סוף דבר הכל נשמע וגם פה כופלין את הפסוק אחרי הפסוק האחרון. כמוהו עשו גם איזה סופרים בסוף אסתר מן פסוק ותכתב אסתר (ט' כ"ב)

עצם השגיאות אשר לא ימלטו מהן הסופרים אף כי המדפיסים, הנולדות
משוי האותיות ב׳ וכ׳ ד׳ ור׳ מ״ם פשוטה וסמ״ך וכדומה הן במקרא הן
בספרי התלמוד והמדרשים. ראה לדוגמא על מ״ם וסמ״ך יבמות קכ״א ב׳:
מעשה באושעיא ברבי שהתירם עם שמנים וחמשה זקנים וכו׳ ואין לו טובן
וצ״ל שהתירם כפי׳ הערוך (והעיר כבר ע״ז ר״ב ז״ל בהגהותיו), וכן שם
בירושלמי: בשלישי וכמה זקנים כל שהיו מתריסין כנגד רבי הושעי׳ ביד
למעבר סהרא דרשב״ל ופי׳ שם המפרש פני משה ח״ל: בב״ד של שלשה
ועוד כמה זקנים וכל כך הי׳ מתריסין כנגד ר׳ הושעיא ביד מיד כלום׳ לקבל
עליו מיד הא דר״ל וכו׳ ע״כ. ובלי ספק גם פה רבו השגיאות ומלות בשלישי
וכמה זקנים וכו׳ אולי יש לתקן בשלשים וכמה זקני בבל או כדומה,
ובודאי מלת ביד הוא ט״ס ואין לדמותה אל מיד או מן בידו (בירושלמי
יבמות פ״ו ה״ג) אשר פירושו כמו מיד, וכל הרואה בעין פקוחה את נוסח
הבבלי ויודע טיב לשון הירושלמי יבין כי צ״ל ביר׳ ר״ל בירבי. — אך על
אחת אעיר על חילוף שהי׳ אותיות דומות אשר לא דברו עוד עליו, גם לא
נמצא החלוף כאשר אחשוב כי אם לפעמים, והוא חלוף הז״ן והנו״ן הפשוטה.
ולבי אומר לי כי מ־רוז אשר היא ויושביה יאורו במארה שופטים ה׳ כ״ג ולא
נמצא עוד זכר העיר ההיא צ״ל מרון, (וכ״כ שי״ר באגרתו לר׳ שלום כהן
תרפסה בראש ס׳ קורא הדורות) כי המלחמה היתה בתענך על מי מגדו
כאמר פ׳ י״ט ונזכרים שלשה המלכים מלך שמרון מראון מלך תענך ומלך
מגדו בתוך הל״א מלכים כקרובים זה לזה (יהושע י״ב כ׳ וכ״א). דבר ידוע
לכל הוא כי גם לפני הסופרים הראשונים היו נסחאות מוטעות ושונות כאלה
והם מיראתם להכריע בין החלופים האלה פעם העמידו נקודות על המלות
או האותיות היתרות להודיע כי חסרות הן בספרים אחרים פעם תלו אות
על המלה או כתבוה קטנה פעם כתבו נוסח אחד מבפנים והאחר על הגליון
(כתיב וקרי) פעם כתבו רק הנוסח האחד ונקדו המלה כדין הנוסח האחר
וכדומה. ובחלוף המדובר בו רצוני בין אות ז״ן לנו״ן פשוטה בחרו דרכם
לכתוב הנוסח האחד ולרשום בצדו כי האות פה קטנה או גדולה מן השיעור,
והוא אם מצאו ז״ן והדין להיות נו״ן פשוטה כתבו את הז״ן אך מסרו כי
הוא נו״ן רק קטנה (זעירא) ואם מצאו נו״ן פשוטה ודינו להיות ז״ן כתבו נו״ן
פשוטה ומסרו כי היא ז״ן גדולה (רבתי), והאחרונים כתבו כאשר מצאו
בלי חקור אחרי מוצא הדברים. ומצאנו כזה שלש נו״ן פשוטות קטנות
מעבר שגיאות סופרים אשר החליפו אותה בז״ן. הראשונה בישעיה מ״ד י״ד
נטע ארן וגשם יגדל, וכצדק החזיקו הסופרים במלת ארן ונמצא גם הרבה
אותים במשנה פרה ג׳ ח׳, אך איזה סופרים לא ידעו את המלה אשר לא
נמצאת עוד במקרא וכתבו תחתיה המלה הידועה יותר היא ארז. (ע׳ ליקוטי
קדמוניות דף קע״א למטה). השניה בירמיה ל״ט י״ג ונבושזבן רב סרים,
וחכמי הלשון הראו את מקור המלה בלשון פרסי, אך גם פה חשבו סופרים
כי דינה להיות נבושזבז וכבר נמצאו שמות אנשים בבליים ופרסים בכתבי

כבר שם לפני רש״י ודמה את המלה קודר הנכונה עם הגירסא קודר המוטעית במקום קודד, ויותר נכון פי׳ הרי״ף משער כאומד דעתו וכ״כ הרמב״ם ה׳ י״ט ד׳ כ״ב משער והוא ממש ל׳ ערבי קדר. וכבר עמד על זה הרשב״ש בתשובותיו סי׳ רנ״ג וז״ל: ואם הוא נקדרה ברי״ש או נקדדה בדל״ת אנו גורסין ברי״ש ובעל הערוך ז״ל גורס בדל״ת בערך קד ומה שאמרו בפ׳ אין צריך אבל קודר הוא קב או קבים פי׳ הריא״ף ז״ל והרמב״ם ז״ל מלשון שיעור קרוב ללשון ערבי ואינו ענין לזה עכ״ל (וכן נמצא בספרינו פת הדראה בבר׳ דשבת קי״ז ב׳ ובבר׳ דפסחים ל״ז ב׳ וכן היה לפני רש״י שפי׳ שנטל כל הדרה והנכון כגי׳ הערוך שהביאו בערך רד ו׳ ודמהו לל׳ לעז אורדו והוא מל׳ רומי: Panis Hordeius S. Hordeaceus: פי׳ פת שעורים (Gerstenbrod) וצ״ל הרדאה ובעל הערוך לא חשב הה״א לשורש כי אנשי איטליא יסירו בלשונם בראש המלות הה״א ואיננו נשמע במבטאם וע״כ הביאו בערך רד ולא בערך הרד. וכן נמצא בספרינו ביומא פ״ה משנה ח׳ (ס״ח נ׳): דירכאות היו עושין וכן במכילתא דבשלח [י״ד ה׳ וממנה בילקוט] דורכיות היו לו, והרי״ט ביומא רצה לגרוס: דרכיות והנכון כגי׳ ירושלמי שם וכגי׳ הערוך: דרכיות או דידכיות והוא ממש ל׳ יוני (*διαδοχοι*) משמרות משמרות (שילדוואַכען) וכן נמצא בתוס׳ דברכות פ״ה ומובא בירו׳ פ״ז ה״ג ובבבלי נ׳ א׳: והנקדנין (בירו׳ והנוק׳) תופסין אותו על כך וכך היה לפני רש״י ופי׳ הדווקנין והוא פי׳ לפי שפת ארצו וזמנו והיו שם בעלי הנקוד העוסקים בדיוקי ובדקדוקי המקרא והיו קוראים אותו נקרנים גם דייקנים אבל בימי בעלי הברייתא והגמרות לא היה עוד הניקוד ולא בעלי הנקוד ולא מלת נקדן והנוסחא הנכונה הנקרנין ברי״ש או נוקר׳ כפי מבטא הירושלמים (כי משקל פועלן לבעלי א״י כמשקל פעלן לבעלי בבל) כאשר היא גרסת הערוך והביא עוד ב׳ מקומות במדרש ילמדנו גם העיר בצדק כי הוא מן נקר והוא חפש בעוז ועצמה וכי ימצא גם בערבי מלת מנאקר והוא כמו קנתרן, ושינוי הגירסא הזה נכבד הוא יען כי לפי׳ גי׳ רש״י היה מקום לבעל דין לאמר: ראו נא כי היה גם בימי הברייתא מלת נקדן ובלי ספק מקורה מן נקוד הכתובים והיו להם אז כבר הנקודות והושאל רק מן דיוקם אל הדיוק במטבע הברכות, וכל זה איננו כי אם שגיאה נולדה משגיאות הסופרים. ובאמת מצאנו גם במקום אחר רש״י מפרש כאלו היה חושב כי כבר לבעלי הגמרא היו ידועות הנקודות עם שמותיהן וכהיפך הערוך בהשענו על הפירושים המקובלים מן הגאונים ממאן בזה, כי כן רש״י מפרש דברי הברייתא המובאת בירושלמי דברכות סוף פ״ח ובבבלי נ״ז א׳: אמן חטופה וז״ל שקורין, את האל״ף בחט״ף ולא בפת״ח ע״כ והערוך ע׳ אמן פי׳ שחטף ואמר אמן קודם שתכלה הברכה מפי המברך ע״כ וכמוהו שם כ״ג ב׳ חטיף ובריך. ודי בזה למשל.

(אוצר נחמד II 86). בחרתי באלה המשלים רק מפני דבר חדש התלוי
בהם, אולם בכלל רק המתעקש ועוצם עיניו מראות האמת ימאן להודות כי

כי התרגום מעיד על קריאת אגדע אשר תרגומו לרוב במלת קטף [ע' תרגום ישעי' ל"ג. כ"ב כ"ה. ירמי' מ"ח כ"ה. נ' כ"ג. יחזקאל ו' ו'. עמוס ג' י"ד]. גם בכ"י הישן משנת תרע"ז אשר הזכרתי וגם הוא מחזיק תמיד בנוסח הבבלי. (יסודר גם זה במקום אחר) מצאנו הנוסח אגדע כפי עדות הרר"א פינער ת"ל. ולהיפך מצאנו כי הי' לפני המתרגם נוסח נגרע תחת נגדע בדל"ת כאשר בספרינו שופטים כ"א ו': נגדע היום שבט אחד מישראל ותרגם אתמנע והוא תרגום נגרע, ולבי אומר לי כי גם זה כקריאת הבבלים אם גם לא נמצא דבר מזה בחילופין שלנו וידוע הוא כי חסר שם הרבה, גם אין מידנו נביאים ראשונים מן הכ"י הישן אשר הוא לעד על קריאת הבבליים. אך בשופטים גם הסורי והרומי העתיקו קריאת נגרע ורק השני מסכים עם ספרינו. ובשני המקומות ביחזקאל ובשופטים נ' כי הדין עם יונתן והבבלים, ונוסח ספרינו מוטעה:

ובספרי התלמוד ימצאו חלופי טעות בין ד' לר' הרבה כנודע וכבר דברו החוקרים על כמה מהם ומאחרים העלימו עין. למשל תמצא בכל ספרינו פרי א' בשם עוזרדין (דמאי א' א' וכלאים א' ד' ומעשרות א' ג' וברייתא שבת קמ"ד ב' ועוד בגמרא) והנכון עוזררין בשני רשי"ן וכמוהו בל' סורי: עזרורא עזררתא עזרתא, ובערבי בחלוף אותיות הראשונות זערור (וכן צ"ל ברמב"ם בפי' למשנה דמאי ובערוך) וכן היה באמת הנוסחא עוד לפני הערוך ובערוך אשר הוא לפנינו הוא שלא כדין כנוסח ספרינו אך בערוך כ"י אשר בידי הוא כנכון, ואם תשיבני איך יעלה על דעתך לאמר כי הערוך הביא המלה בערך עזרר והוא סדרו לפני ערך עזרד ועזרה והיה לו לסדרו אחריהם? דע כי כן מדרך הערוך (וכן עשו גם שאר מחברים ראשונים) במלות המרובעות אשר שתי אותיותיהן האחרונות דומות לסדרן ראשונה ואחריהן תסענה המרובעות האמתיות ד"מ סדר ערך שרטט לפני ערך שרטון ועך גבנון לפני גביני וכדומה הרבה. וכן נתבלבלו השרשים גרר וגרד וגדד בספרינו ובעל הערוך הביא המימרות על נכון בשרשם הראוי להם, וכן שבשו בספרינו תמיד מלת קדר ובערוך על נכון וכן בערבי קד והוא מל' נקב ובקע וע"כ הנוסחא הנכונה מקדרין בהרים (ערובין ה' ד') לא מקדרין כאשר לפנינו וכן וקדוד כמין ארובה [ע"ז ל"ב א'] לא קדור, וקודד בקופיץ (פסחים ז' י"ב) לא קודר וקודד והולך עד שמגיע אצל דלת [קדושין כ"ב ב'] ובספרינו דוקר ובילקוט דברים ט"ו י"ז קודר, קודד אוכרותיהן [תוס' שבת פי"ד מובאה בבבלי קי"ז א' ובירושלמי שם וע' ספרי נשא ה' כ"ג] לא קודר כבספרינו. כל אלה הביא בעל הערוך וכן הדין על שאר מקומות לא הביאם בעל הערוך כמו עוקצין ב' ד': שלמה מצטרפת וקדורה אינה מצטרפת וצ"ל וקדודה וכן בתו' נדה פ"ז מובאה בגמ' נ"ז ב' שזה מקדיר וצ"ל מקדיד ולא כן בגמ' דביצה כ"ט א': אבל קודר הוא קבאו קבים שם הנוסח הנכון בר"ש בסוף ובטעות פירשו רש"י ל' נקב ומזה תראה כי הנוסחא המוטעית אשר לפנינו בשאר המקומות היתה

כי הנה הנהת צרו צעריגו תחת צרו צעריגו היתה נראית קרובה בהבטה ראשונה והיא לא תכון בדרישה מעולה, וגם להיפך הנהת לא יצר צער נראית עתה קרובה תחת יצר וגם היא לא תקום, וכן ראינו ג"כ כי אמוראי בבל שמרו את המלה כאשר באה אליהם מא"י אם גם לא היתה שגורה בפיהם ועל כן החוקר האמתי אל ימהר להוציא דבר נגד הגרסאות הישנות אם אין לו עדים נאמנים, ואפריין נמטייה לרש"י ולבעל הערוך אשר השאירו לנו ברכה בגרסאותיהן הנכונות לולי כי גם ספריהם נתקלקלו בדפוס.

(158 III החלוץ) ב' מדי דברי בחלוף דל"ת ורי"ש הנמצא בספרי הדפוס זכור אזכר את אשר קרה עוד מן הבלבולים מתוך חלופים כאלה. הנה בכמה ספרי הדפוס מצאנו כרוב בישעי' ט"ו ב': כל זקן גדועה בדל"ת וכן הדפיסו גם במפרשים הראב"ע ורד"ק ואחרים, ובהם החזיק גיזעניוס ודמה בנפשו כי ירמי' (מ"ח ל"ז) הקל את לשונו בכתבו גרעה ברי"ש כי כן דרכו להמיר את המלות קשות ההבנה בקלות וכל זה טעות וכבר הכה הר"ר ידידיה שלמה מנורצי על קדקד הסופרים האלה והוכיח מתוך המסרה כי גם בישעי' כתוב גרועה ברי"ש כי המסרה תמנה את החלופים בין ישעי' לירמי' ולא מנתה בתוכם כ"א כי בישעי' כל זקן בלא וי"ו ובירמי' וכל בוי"ו וההפרש בין גרועה לגרעה לא חשבה ובפי' מסרה המסרה הקטנה בירמי': גרעה ב' חד מלא (והוא דישעי') חד חסר (והוא דירמי'). והנני מוסיף כי המסרת רבתא תחלת ערך דל"ת מנתה את מספר א"ב חד ד' וחד ר' וגדועה גרועה לא כללה במספרם, גם כל הראשונים לא ידעו דבר מזה לא הרד"ק בשרשיו שרש גרע ולא הפרחון, וכל המפרשים לא ביארו את זרות המלה גדע אצל זקן כי לא נמצא שרש גרע כ"א בדברים קשים אשר יכו ויחתכו אותם בכלי ברזל ולא בשערות הראש או הזקן ושרש גרע הוא אשר נשתמשה בו המשנה גם הסורי, ואיך החרש יחרישו כולם על זרות כזאת? אין זה כ"א מאשר לא ידעו מגריעת הזקן מאומה. גם בכ"י הישן משנת תרע"ז [הכ"י הנכבד אשר גלה לנו מסתורי הנקוד הישן הנמצא היום באדיסא] סיפר לנו סודתיו הר"ר אפרים פינגר ברשימתו נמצא כמו כן גרועה בישעיה וגם בכ"י חשס"ח הנמצא שם. גם המעתיקים הראשונים כולם תרגמו ל' גילוח מלבד היוני אשר תרגם כל זרוע נשברה, ומה לנו ולשבושיו? ולא היה ראוי להרבות דברים על הענין הקל הזה אם לא נכבד בעיני דורשי הלשון דבר האדון גיזניוס ואחריו יסעו —

ובמקרה הזה להחליף את הב' השרשים האלה רצוני גדע וגרע קרה גם במקום אחר והוא יחזקאל ה' י"א ושם הוא כבר החילוף בין מערבאי למדנחאי ובספרינו הנוסח תמיד כפי קריאת הירושלמיים וכן גם פה: וגם אני אגרע אך התרגום הארמי על נביאים נוסחו נוסח הבבליים הם מדינחאי [מבורר זה במקום אחר] הוא תרגם אקטוף כקריאת מדנחאי אגדע ובספרינו בחילופין שבין מערבאי ומדינחאי מצאנו: למד' אגרע כתי' אגדע קרי וכ' כי הקרי הזה הוא תיקון תקנוהו הסופרים האחרונים כפי קריאת הירו'

ובשנת תרי"א שב הד"ר רפאל קירכהיים והדפיס את השירים האלה בתוך כרמי שמרון אשר הוציא לאור והעלים עין מכל אשר כתבתי כבר והגיה (דף 101) בצרה במקום בצרה ופי' צדין ל' צדה וצדיה, גם החכם המעיר אהובנו הנכבד הר"ר שד"ל לא שת לבו לזה (דף 115) ועתה הנני מוסיף כי אין ספק אצלי כי גם בל' סורי נמצאת המלה אם גם איננה רגילה הרבה, כי בספר: הנקרא אקטא זאנקטורום מארטירום חלק ב' דף 282 שורה ד' מלמטה נדפס שבק אנון מכטדין בנפשהון וכ' על זה החכם בירנשטיין במאמרו על ספרים סוריים*) כי פה כמו בהרבה מקומות נחלף לסופר צד"י וסמ"ך וצ"ל מצטדין ואך גם הוא לא הבין כונת המלה על בוריה והפי' הנכון הוא: ויניח אותם (האויבים אשר נצח) יראים על נפשותם.

והנה לאיש האוהב הגהות בתנ"ך יש מקום לשער כי שרש צדה היה כתוב ג"כ בשני הכתובים במשלי ובאיוב ובמקום נוסחתנו: בלכתך לא יצר צעדך היה כתוב יִצַּד ובמקום יצרו צעדי אונו דאיוב יְצָדוּ והסופרים החליפוהו בלשון מורגל יותר ויש בידו להביא ראיה כי לפני איזה מעתיקים ראשונים היה כתוב כן כי כן היוני הנקרא בשם השבעים תרגם באיוב: יצודו הקטנים כמו כאלו היה כתוב לפניו: יצדו (ופירשו מל' ציד כאשר עשה באיכה) צעירים (פי' צעירים וכן קרא באיכה צעריגו במקום צעדינו) והסורי [אשר הלך באיכה בעקבות היוני] תרגם הפסוק באיוב לא מפי היונים אך במלה אשר אנחנו דנים עליה כפי נוסחו והעתיק: נצדין השבחה ופי' יצדו צעדיו ולא ידענו אם הוא פי' המלה כפי דעתנו בשרש הזה או אם הטה אותה לענין שממה, גם במשלי אשר שם תרגם היוני כפי הנוסח אשר לפנינו נראה קרוב כי הסורי קרא: יצד בהעתיקו: לא נזוע הלכתן. אולם יען כי לא כריתנו דבר לשנות הנוסח בפרט כי מצאנו גם ההיפך מלשון צרות צעד במליצת הרחבה צעד לא נמלא את לבבנו לקום נגד המסורה, גם חקי הלשון עומדים נגד ההגהה הזאת במשלי והוא כי יצד בלא ה"א בסוף היא עתיד בנוסח צווי ופה איננו צווי כ"א הבטחה והיה צריך להיות: לא יצדה בה"א. על כן עינינו הכתובים כאשר הם והמעתיקים הנזכרים רבו שגיאותם עד למאוד באותיות דומות עד כי נתבטלה עדותן.

סוף דבר ההערה הזאת היא בד מסתעף לכמה ענפים הא') הרותנו פי' מלת צדה במקרא במשנה בתלמוד ירושלמי במדרשי א"י ופעם בתלמוד בבלי במאמר הסובא מא"י, בל' שמרוני ובל' סורי אשר כמעט היה נעלם עד הנה ב') העמדנו על נכון כמה גרסאות בתלמוד ירושלמי ובמדרשים ג') הראינו איך נשתנו הגרסאות גם בתלמוד בבלי ואיך יצאה ההלכה מסעית מתוך רוע הגרסאות ההן, ד') ראינו כי מאשר לא שמו עין על התלמוד הירושלמי נעלם ממפרשי התלמוד גם תוכן דברי הבבלי ה') גם מצאנו אזהרה לכל נקרב לשנות נוסחאות בתנ"ך טרם נחקור ונדרוש היטב

*) ניטשריפט דער דייטש מארגענלענדישען געזעלשאפט VI 351.

אם לא בעינן רובא דמינכר ורוב ששה כנגד ארבעה אינו ניכר כל כך כערך שבעה אל שלשה, והגירסא הנכונה הזאת היתה לפני רש"י ופירשה כענין. ובאמת רק בפי ר' זירא אשר הי' עולה לא"י ושם אמר המימרא ס' מהירושלמי היתה המלה הזאת והבבליים אמרוה כאשר שמעוה ולא נמצאת יותר בבבלי ע"כ גם בימים הקדמונים כבר לא הבינוה ושנו הגירסא וע"כ פסק הרי"ף סתם: אבל ששה לא דבעינן רובא דמינכר כשיטת ר' זירא לפי גירסת ספרינו נגד ר' ירמיה, ואחריו ילכו כל הפוסקים רמב"ם פ"ה מה' ברכות ה"ח וסמ"ג עשין כ"ז והטוא"ח סי' קצ"ז וכ' שם הב"י אחרי הביאו ל' הגמרא ורש"י וז"ל: והפוסקים כולם פסקי דרובא דמינכר בעינן ואם כדברי רש"י כיון דר' ירמי' פשיטא ליה ור' זירא מספקא ליה לא הוה להו למשבק פשיטותי' דר' ירמי' משום ספקי' דר' זירא לפיכך נ"ל שהם מפרשים דכי אמרינן ואיהו סבר רובא דמינכר בעינן לא בתורת ספק אמר כן כדפי' רש"י אלא קושטא דמילתא דהכי סבירא ליה ומ"ה לא איבעיא ליה, ומצאתי לאגור שכ' בשם אור זרוע ששה אוכלים וד' מצטרפים בירק ע"כ ת' שהוא מפרש כפירש"י ופוסק כפשיטותיה דר' ירמיה ולענין הלכה פשיטא דלא חיישינן לדברי אור זרוע דיחידאה הוא עכ"ל הב"י וכן פסק גם הוא בשלחנו הערוך סעיף כ'. ובלי ספק הדין עם רש"י ואור זרוע וההלכה בספרי הפוסקים מוטעית ובפרט כי בירושלמי ובמדרשים האיבעיא רק על מחצה למחצה ובכל רוב פשוט בעיניהם כי מצטרפים אוכלי ירק עמהם לזימון. ראה עד כמה הגיעה כח בלבול הלשון וטעות הגרסאות עם הסרת לב מן הירושלמי לשחת גם את ההלכות. *)

נשובה נא אל שרש צדה אשר מצאנוהו במקרא בירושלמי במדרשי ארץ ישראל [ונמצא שם עוד כמו מדרש איכה א' י"ו: וצדין יהודאין פי' נחיראו [וכמ' שמואל פכ"ד] והנה צדי לי מינך וגם פעם א' בתלמוד בבלי כפי אשר שמעו מאנשי א"י, ונבקשהו גם בשאר לשונות הארמיים אשר מבטאם קרוב למבטא הירושלמיים. והנה נמצאת המלה בלי הכותיים הם השמרונים כאשר הודעתי כבר בספרי הגו' כי המעתיק השמרוני תרגם ויצר לו (בראשית ל"ב ח') וצדה לה, ואל תערצון (דברים ל"א ו') ואל תצטדון, וכן בשירי השמרונים אשר הוציאם לאור החכם גיזיניוס נמצא בשיר החמישי אות צד"י: צרוכי רתותך קעמין בצדה צדין מן סנין לו ברגז אנגדו ופי' הצריכים אל רחמיך חיים בבהלה יראים משונאים המרים אותם ברוגז.

*) העירני איש חכם ורבי יתקרי אשר ספרתי לו הדברים כי ר' ישעי' ברלין בהגהותיו לש"ס (והן אינן בידי) הרגיש כי נסחתנו הבבלית הוא מוטעית וכ' ח"ל תיבת ודאי הוא ר"ת וד' אוכלי ירק (כ"מ) ויש גורסין וי דא וכן הוא בילקוט ובזה א"ש דברי רש"י ד"ה ואיהו ע"כ. ודאי האיש הגדול הזה ראה כי יש פה שבר אך לא היה בידו לרפא אותו ודרך דרך בעלי הלכה וסר מדרכו דרך החוקר ובילקוט הירושלמי איננה וי דא כ"א ולהו לי עינך כאשר כתבתי לעיל:

וארבעה ירק (מהו א"ל) מזמנין וכן נראה כי הספק רק במחצה למחצה,
ובדברי ר' זעירא שם בב"ר. ומיצרי לי מינה דלא שאלתיו וגי' רש"י שם:
ומדצרי לי מינך לא שאלתא ובעל מ"כ כ' בירושלמי גרס ומי צרה לי מינה
לא שאלתיה וכן מצאתי נקוד (!) ומי צרה הצר"י בפתח וכו' ובעל ידי משה
הגה לגרוס ומצרי לי מינך לא שאלתיך ובילקוט שם הגירסא: וצרו לי מינך
לא שאלתינה, וכולם נקשו במלת צרה ולפי דרכנו נלך בטח כי גם פה
הגירסא צדה בדלת וצ"ל או כאשר הוא לפנינו בירושלמי ומצדי לי מיניה
לא שאלתיה פי' נתיראתי ממנו לשאלו. או צ"ל ומדצדי לי מיניה לא שאלתיה
פי' ומאשר נתיראתי ממנו לא שאלתיהו. ועתה ראה הגמרא הבבלית ברכות
מ"ח א' ותשתומם וז"ל הגמרא א"ר יהודה בריה דרב שמואל בר שילת
משמיה דרב תשעה אוכלו דגן וא' אכל ירק מצטרפין א"ר זירא בעית מיניה
מרב יהודה שמונה מהו שבעה מהו אמר לי לא שנא ששה ודאי לא
מיבעיא לי א"ל ר' ירמיה שפיר עבדית דלא איבעיא לך התם טעמא מאי
משום דאיכא רובא הכא נמי איכא רובא ואיהו סבר רובא דמינכר בעינן
ע"כ. והענין תמוה איך היה כל כך פשוט בעיני ר' זירא כי ששה שאכלו
דגן וד' ירק אינם מזמנין עד כי לא היה בלבו שום ספק לשאול עליו
והסברא דרובא דמינכר אשר חשבו עליו אחרוני בעלי התלמוד האם היתה
מאז לו יתד תקוע במקום נאמן עד כי אמר ודאי לא מיבעי' לי ור' ירמיה
החולק עמו והשוה ששה וארבעה לשבעה ושלשה וחשב כל רוב אוכלי דגן
למחייבי זמון איך השיבו בלשון שפיר עבדית דלא איבעיא לך בהיפך היה לו
לומר טעמא מאי לא איבעיא לך הא הכא נמי איכא רובא. גם המאמר
בתלמודנו הוא משונה מכל וכל מענין המאמר כפי אשר נשנה בירושלמי
ובמדרשים כי מלבד כי כל בעלי המאמרים משונים הם ומלבד כי הדבר
אשר לא נשאל עליו שם הוא מחצה למחצה ובתלמודנו הוא ששה וארבעה
עוד שינוי אחר כי בתלמוד ירושלמי ר' זירא לא שאל מפני היראה ובתלמודנו
לא שאל יען לא הוצרך לשאול על כי לא היה לו ספק על הדבר. והנה
רש"י בגמרא נטה בפירושי מפשט הדברים ופירושו נוטה למאמר הירושלמי
והמדרשים כי הוא מפרש על מאמר הגמ' ואיהו סבר וז"ל: ר' זירא שהיה
קובל ומתחרט על שלא שאל על הששה סבר דילמא רובא דמינכר
שפיר בעינן דליכול דגן ואי בעי מיניה ששה לא היה מתיר ע"כ. והנה לפי
גרסתנו לא מצאנו כי ר' זירא נצטער על שלא שאל ושהיה עוד ספק בלבו
אם בעינן רובא דמינכר ונהפוך הוא הלא הוא אמר כי ששה וארבעה ודאי
לא מיבעיא ליה על כי היה ברור בעינו (לפי סברת התלמודיים האחרונים)
כי בעינן רובא דאוכלי דגן דמינכר לחייב זמון. על כן לבי אומר לי כי
גרסתנו מוטעית וצ"ל צדאי במקום ודאי והסופרים אשר לא הבינו את
המלה שינו אותה, ופירושו גם פה יראתי לשאלו וע"כ השיבו ר' ירמיה כטוב
עשית שלא שאלת כי הדבר פשוט כי ששה וארבעה כמו שבעה ושלשה
והגמרא הוסיפה כי בעיני ר' זירא לא היה פשוט כל כך יען כי היה בספק

הכתובים (וגם הוא לא פי' צדו צערינו כאשר פירשנוהו למעלה) והשוה לה בצרק מלות משתאה וגרב. וכאשר נמצאת המלה במשנה כן נמצאת גם בתלמוד ירושלמי ובמדרשים אשר מקורם גם הוא בארץ ישראל, וכבר הבאתי במקום הנזכר ירושלמי ריש ברכות וז"ל שם: אילין כופרניא דקמקמא דאורחיהון מסתלקא עד דהוא יממא וצדי לון מקמי חיותא ע"כ והמפרש ר' אליהו פולדא הבין כוונת המאמר באמרו: שהיו מתיראים מחיות רעות ואך מאשר הוראת המלה נעלמה ממנו הוסיף לאמר וז"ל שאורבים עליהם ארב תרגומו צדא ע"כ והשחית את דבריו הראשונים כי איך יתכן לאמר כפי פירושו: ואורב להם מלפני חיות? גם שקר ענה בתרגום כי לא נמצא בשום מקום בכל התרגומים צדא במקום ארב כ"א כמעט בכל המקומות כמן תרגום ארב, וצדא בל' ירושלמי כמו צדה בל' מקרא ומשנה ופירושו: נתירא וצר לו. עוד הבאתי ל' ויקרא רבה פ' שמיני פי"ב דהיא חשוכא וצדי לי מן נטוריא, כך גירסת הערוך הנכונה ופירושו מסאר צר לי ויראתי, ובספרינו צרי בר"ש והוא טעות שגה הסופר בחשבו לתקן כאשר דמה גם בנפשו מפרש באיכה אשר הבאנו דבריו:

ועתה הנני מוסיף עוד מאמרים אשר שם נשחתה המלה וקלקלו בתקונם המזויף ואנחנו לפי דרכנו נוציא לאור הגירסא הנכונה אם גם לא נמצא עזר לדברינו בראשונים כאשר מצאנוהו בערוך למאמר המדובר בו, ראה נא בב"ר פ' צ"א במעשה דשמעון בן שטח אשר נס מפני ינאי המלך נמצא הספור בזה הלשון: שמע דהוא כעים עליה. צרח ליה וערק וכו' מן דאתא וכו' אמר ליה למה ערקת (השיב שמעון בן שטח) שמעית דמרי מלכא כעים עלי וצרח לי מינך דלא תקטלני וכו' והכונה גלויה וכן פי' בעל מתנות כהונה מתיירא ממנו, והייתי מתיירא מסך, אך מה שהוסיף בעל מ"כ שכן פי' בערוך בודאי זכרונו הטעהו ולא נמצא כן בערוך וכל יודע בטיב לשון המדרשים ישתומם על המלה צרח אשר אין כמוה, ובמדרש קהלת ז' י"א נמצא כמו כן המעשה הזה ושם כתוב צרה לי מינך בה"א ושניהם כאחד מוטעים והנכון צדה. והנה בירושלמי דברכות פ"ז ה"א. (וממנו בילקוט בראשית סי' קמ"ח) אשר שם ג"כ ספור המעשה נכתב במקומו דחל והוא נכון לפי הענין וגם שם נ' תקון סופרים אשר לא הבינו מלה צדה ובבבלי ברכות מ"ח א' נמצא כמו כן המעשה הזה אך בסגנון ובלשון אחר. והנה במעשה הזה לא נשחתה הכונה אם גם טעו בלשון, אך בהלכה העוברת לפני המעשה שחתו גם הכונה עד כי גם פסק הדין אשר הוציאו ממנה הפוסקים הוא נגד דברי התלמוד בעבור שלא שמו על לב ההוראה הנכונה והוא פלא. וז"ל בירושלמי שם (וממנו בב"ר שם ובילקוט שם): שמואל בר שילת בעי קומי רב ואית דאמרין בעון קומי רב שמואל בר' שילת תשעה פת וא' ירק א"ל מזמנין שמנה פת ושנים ירק א"ל מזמנין שבעה פת וג' ירק א"ל מזמנין ר' אבינא בעי מחצה למחצה מאי אמר רבי זירא עד דאנא תמן מצרכית לי ומצרי לי מנה לאשלתיה וכב"ר וילקוט שם נוסף עוד! ששה פת

ואם תאמר מי גלה לך הסוד הזה הכמוס עד עתה ומי ומי העדים אשר יעידו על ההוראה הזאת? נשוט נא בשדה הלשונות הקרובות ותמצא ההוראה הזאת וראיה בלי פקפוק אם גם שם לא הבינוה בעלי הלשון כל צרכה. נשאלה ראשונה את פי המשנה והתלמוד והמדרשים וישיבו אמריהם כי שגורה היתה המלה הזאת בפיהם ורק מפרשי דבריהם גם הם נטו מני ארח. אמרה המשנה (ר"ה א' ט') בדברה על עדי החדש (וכבר דברתי על זה זה שמנה שנים בספרי על לשון המשנה*): ואם צודה להם לוקחין בידם מקלות ושם איננה הכונה אם יארוב איש להם כדברי המפרשים, כ"א אם יצר להם ותירא נפשם ובאה המלה כדרך פעלים עומדים אשר יבואו רק בלשון נסתר (Impersonalia) כאשר יאמר גם העברי צר לי ויצר לי כאשר יאמר גם האשכנזי es ist mir bange: ור' יצחק בירושלמי שם הבין עוד הכונה הזאת על בוריה כי עוד היתה שומה בפי אנשי ארץ ישראל (כאשר נראה למטה) וזה ענין מאמרו: דיברה התורה בכל לשון והאיש משתאה לה כל גרב שהוא מחזיק סאתים ואם צודה להן לוקחין בידם מקלות ע"כ והמפרש שם לא בדעת ידבר ולא הבין כוונת המאמר, ובוא וראה איך הראשונים השכילו דבריהם יותר מן האחרונים כי כבר הרשב"א אשר נשאל על המאמר הזה פירשו בתשובותיו סי' תקכ"ג כראוי אך ענין מלת צודה נעלם גם ממנו וזה תורף דבריו שם: לפי שאמרה המשנה לשון זר ושהוא בא בכל מקום בענין אחר אמר ר' יצחק כן כי לשון צודה ברוב המקומות לשון ציד והיה משמעו במורגל אם היה צד מענין כי ציד בפיו שהתורה ג"כ דיברה בכל לשון ואינה נמנעת מלומר דבר בלשון שמשמעו ענין אחר כמו האיש משתאה לה (בראשית כ"ד, כ"א) שבכל מקום אותו לשון מלשון שואה ושאה ועכשיו דברה תורה באותו לשון בענין עכוב והמתנה כתרגומו וגברא שהי בה מסתכל וכו' וממנו למדו חכמים שלא להמנע מלומר בלשון זר שעל הרוב אינו נאמר על הצד הזה כמו שאמרו (משנה תרומות י' ח') כל גרב שהוא מחזיק סאתים ולשונו המורגל מאו גרב או ילפת והיה להם כאן לומר כל חבית או כל כלי וכו' וכן כאן שאמרו אם היה צודה להם לומר אם היה להם אורב או כענין זה או לשון אחר מענין זה ואפילו הכי לא נמנעו להוציא הענין בלשון זה עכ"ד, ונאים הדברים למי שאמרם, אך בהבנת מלת צודה ומאמר ר' יצחק עליה לא יצא כל צרכו כי אלו כונת מלת צודה במשנה היא כמו אורב כאשר היא לפי דעת הרשב"א, א"כ היא היא ההוראה בעצמה אשר ייחסו לה גם במקרא כי שורש צוד לחוד ושורש צדה לחוד ומה זה לשון זרה אשר השתמשה בה המשנה עד כי העריכו ר' יצחק עם משתאה וגרב? אין זה כי אם ר' יצחק ידע היטב כונת ואם צודה להם שהוא אם נפלה עליהם בהלה מחמת לסטים או חיות רעות ע"כ אמר כי המשנה דברה פה בלשון אחרת והוראת המלה איננה כאשר השתמשו בה

*) לעהרבוך צור שפראכע דער משנה ברעסלוי 1845.

במכתב ע״כ (נתחלפו ובא זה במקום זה כמו) הודנים רודנים רעואל רעואל ולפי דעתי שהם שני שמות לאדם אחד כמשפט (הנהוג הרבה) ע״כ טעה האומר כי צדו צעדינו הוא צרו צעדינו וראייתו ברחבתינו וכתיב לא יצר צעדך, והלא (פי׳ ולמה לא) פקח עיניו וראה אחריו קלים היו רודפינו ונלכד בשחיתותם והנה צדו כמשמעו ואין צורך לדבר זה המהביל ע״כ. ובמחילת כבוד השני הגדולים האלה, כלל ר׳ יהודה הלוי צריך לפרטים רבים כי אין ספק כי ימצאו טעיות בספרים כהנה וכהנה אם גם חובה עלינו להכיר את ערך בעלי המסורה ואת שמירתם המעולה ואת העבודה הגדולה אשר עשו בעד ספרי קדשנו, גם הראב״ע הרבה לחרף בכמה מקומות כל הנוגע במשמרת הזאת והבנים עצמו ברחקים ולא הועיל לו וגם פה עוזו אשר בקש לו הוא משענת קנה רצוץ, כי הלא ידע כי פסוק איכה כל אחד ואחד יש לו ענין בפני עצמו וא״כ מה ראיה אם נמצא אח״כ בפסוקים אחרים מלת רודפינו או נלכד, והלא מלת צדו איננה זרה בעצמה ולא ימאן איש להוציאה משרש צוד רק על כי היא נקשרת עם מלת צעדינו ומה יענה על זה? אולם אם גם טענות הר״י הלוי והראב״ע לא תכבדנה עלינו, עכ״ז רוחנו לא תנוח בתקון ובפירוש הזה לקרוא צרו במקום צדו. ובכוונה אמרתי „בתקון" הזה כי בברור לא יעלה כיום על דעת איש לאמר כי נוסח צדו יעמוד במקומו ורק נפרשהו כאלו כתוב צרו; כך עשו הקדמונים אשר לא העזו פניהם לאמר כי נפלו שגיאות בספרים ויעשו פשרה באמרם נגיח המלה כמו שהיא ונפרשה באופן אחר ואין זה דרכנו היום לאמר בעבור שוי התמונה יכתוב המחבר בעצמו מלה במקום מלה, רק נאמר כי יתכן כי סופר אחרון שגה בהעתיקו. אך אם גם נענה אמן אחרי הכלל הזה לא נודה לו במקום הזה, כי כבר אמרתי כי כל המעתיקים הראשונים תרגמו מלת צדו ולזר יחשב כי לא נמצא לפני אחד מהם רושם הנוסחא הנכונה. גם ענין צדו צעדינו יהיה משל כאלו הרגלים אסורות ולא יוכלו להרחיק את הרגל האחת מן האחרת על כן יכשלו ולא ישיגו את מטרתם ובהיפך אם ירחבו צעדיהם אז ירוצו חיש וישיגו את מבוקשם וא״כ מה ענין פה להוסיף מליצת מלכת ברחובותינו? מה לי אם ברחוב אם בבית? האיש אשר תגליו לנחשתים הונשו, גם בחדרו לא יוכל ללכת מהר ובטח ויכשל. לכן נפן מן המסלה הזאת דרך בה מפרש אשר ראה הקושי בכל הפירושים אשר לפניו וברצותו להסירו לא שמר גם הוא את רגלו מהכשל, נבחרה נא דרך אחרת ואומר: שרש צ ד ה בכל שאר המקומות פירושו עשה בכונה וחשב מחשבות על רעהו (וקרוב ענין המלה יותר אל ענין ז ו ד מאל ענין צ ו ד), אך פה כוונת המלה: מלא מחשבות בהלה, ובהסבה אל הצעד הוא כי יראה רגלו מלכת תודדו אשוריו אנה ואנה בלי בטחון (ängstlich, unsicher sein) וזה פי׳ הפסוק: צעדינו יראים מלכת ברחובותינו כל כך בא מורך בלבנו ונסה רוח גבורה ממנו עד כי נחשוב כי בא קצנו וגו׳. וההוראה הזאת קרובה אל ענין שממה ותמהון המוסב על דרכים וערים אשר ישתמש בו הארמי וגם העברי בנפעל.

א על דבר שרש צדה במקרא במשנה בתלמוד ירושלמי במדרשים ובלשונות הקרובות.

רם השניאות אשר נולדו ממנים חדשים גם ישנים מחטאם כוונת המלה צָדָה אשר נמצאה לפי דעתי על הוראה פרטית באיכה ד׳ י״ח: צדו צעדינו מלכת ברחבותנו. כל המעתיקים והמפרשים פירשוהו על האויבים מל׳ צד Nachjagen Verfolgen Nachstellen. או מל׳ צדיה אשר כוונתם לפי דעתם כבוונת ארב. Auflauern והנה המפרשים אותו מל׳ ציד הוציאוהו משרש צוד לא צדה וכן הביאו הרד״ק בערך צוד, אך המפרשים אותו מל׳ צדיה נתנו את המלה משרש צדה וגם בעלי הטעמים הטעימו את המלה מלרע כאשר העיד הרד״ק במכלולו בדברו על הפעלים שעיניהם יו״ד או וי״ו נחה והורונו כי הטעם בקמו ושבו מלעיל ימנה (קל״ה ב׳ ד״ו קטן) את היוצאים מן הכלל ובתוכם צדו צעדינו. רק שנים מן המעתיקים הראשונים תרגמו באופן אחר, הראשון הוא המתרגם הרומי (Vulgata) בהעתיקו: Lubricaverunt וענינו האויבים פעלו כי כשלו צעדינו, והדבר בספק אם הוא הטה את המלה אל הוראה אחרת, או אם הוא רק פירוש מברר יותר את הכוונה לפי הענין, השני הוא המתרגם הארמי אשר דבריו בספרינו: הוין צדין שבילנא וכו׳ פי׳ המלה כפי ההוראה הארמית צדא פי׳ חרב ושמם ונמצא ממנו הנפעל בעברי נצדו עריה (צפניה ג׳, ו׳) א״כ פי׳ הקל: החריב ונראה כי כן פירשו הארמי, האויבים החריבו את דרכינו וכדומה לזה בירושלמי דתעניות ד׳ ה׳ ובמדרש איכה במקומו: אצדי אורחתה דהדוא ביתא או: צדיאה אורחא מלהלכא סאלין פלטיתא. וכל אשר עינים לו יראה את דוחק הפירושים האלה כי הצידה או הצדיה תסוב על הנפש ולא על הצעד גם השממה תאמר על הדרך ולא על הרגל העובר בה. וכבר הרגיש אחד מקדמוני מפרשי המקרא את הקושי הזה וחשב כי צדו במקום צרו כי כבר מצאנו משרש יצר בעתיד: בלכתך לא יצר צעדך (משלי ד׳ י״ב) יצרו צעדי אוני (איוב י״ח ז׳) גם להיפך: תרחיב צעדי תחתני או תחתי במזמור הכפול בש״ב כ״ב ובתהלים י״ח פסוק ל״ז, והנה צרו משרש צור או צרר הקרובים ליצר והוסב הטעם כצרו למטה שלא כמנהג. וכבר הזכירו הר״ר יהודה הלוי והראב״ע את הפי׳ הזה ודחו אותו בשתי ידים, וקרוב הוא בעיני כי ר׳ יונה אבן גנאח הוא אבי הפירוש הזה. הר״ר יהודה הלוי אמר בספרו הכוזרי (מאמר ג׳ סי׳ נ״ז) בשם החבר למלך אלכוזר: ומה תאמר בזאת שתמצא בספרים בחלוף ההקשה (כלו׳ שתמצאהו לא כפי מה שתחשבהו נאות לפי הענין) כמו צדו צעדינו התראה שהוא צרו, המלך הזה כתלמיד סר אל משמעת רבו מודה לו כי לעשות סגלה הוא השחתת התורה ופרוץ גדרה באמרו: אם תשלוט ההקשה על אלה והדומה להם תשנה הספרים כלם באותיות תחלה ואח״כ במלות ואח״כ בספרים ואח״כ בניקוד ואח״כ בטעמים וישתנו הענינים וכו׳ ע״כ והראב״ע בספרו צחות אות ר״ש אמר: וי״א כי בעבור היות הדל״ת והרי״ש דומים

משום יחס דוד המלך וכו' ובפי' לדה"א א' ל"ג כתב מפני כבודו של דוד
אמר ישראל ולא יעקב ע"כ, והשכיל לראות כי בכל ספר דה"י לא נמצא
יעקב כ"א ישראל, אך לא מטעם המפרש, והענין נקשר עם ענינים אחרים
אין פה מקומם, וע"ע פ' י' וי"ז וכ"א וג' ח' וד' כ"א וי"ב ב' וי"ט י"א וכ"א
ה' וכ"ח ה' וכ"ד הכל לכבוד דוד כי כל הספר נכתב לכבודו של דוד וביתו
וכן דה"ב ג' ח' וי' משום כבוד הבית ושם ח' ד' משום כבוד שלמה וט' י"ב
משום כבוד מלכי יהודה. ולא זה בלבד אף התאמץ לאמר כי נשמטו כה
וכה דברים בדה"י משום כבוד דוד וביתו, כה אמר לדה"א ט"ז כ"ט לפי
שספר דברי הימים בשביל כבוד דוד הוא ולפיכך אין כתיב כאן מה אמרה
מיכל לדוד כמו שכתוב בשמואל מה נכבד היום מלך ישראל אשר נגלה היום
לעיני אמהות עבדיו כהגלות נגלות אחד הריקים כי זילות של דוד היה שאמרה
לו אשה כך, ושם י"ז י"ג ומה שלא נכתב כאן אשר בהעותו וגו' משום כבודו
של דוד שאינו רוצה לדבר בזה הספר שום זילות לבית דוד, ועוד שם כ' ד'
מה שמחוסר כאן בזו הפרשה כתוב בשמואל ותהי עוד מלחמה וגו' ואף זה
משום כבודו של דוד לא נכתבה כאן שהרי כתיב לשם ויעף דוד וכו' ולולי
שעזרו אבישי בן צרויה היה נופל בידו של ישבי ולפי אותו גנאי לא כתבו
כאן. וע"כ נפלא בעיניו אם נמצא מעשה בדה"י אשר יחשיך זהר תפארת
בית דוד, תמצאהו אומר לדה"א כ' ד' תמיה אני היאך מזכיר גנות וקינתו
של דוד, ושם כ"א א' אע"פ שפרשה זו אינה לכבוד דוד, נכתבה כאן משום
שנאמר בסוף הפרשה שבנה מזבח ועניהו ה' מן השמים וזהו כבוד דוד.

אתה הראית לדעת איך הפליא המפרש עצה, וכחום לבב ראה וגלה
מה שאחרים המכנים את עצמם בשם חוקרים ומבקרים רוצים לכסות
המעמיקים עצה וכל דרכם במסתרים. זאת נחלת ישרי דרך וצדקתם מאת
ה' יהי זכרם לברכה, וגם אנחנו נלך בטח בדרכם ולא נשמע לקול מנאצים
המתעטפים בטלית של חסידות ודרכם כסל למו.

V.

הערות קטנות בחכמת הלשון.

(החלוץ 3, 74) חכמת הלשון היא היסוד ובלתה לא יוכל איש לעמוד
על עיקר הדברים ולרדת עד עומקם, ומה מאד רבו המכשולים על אשר לא
נסו החוקרים לשום לב מראש על דרכי חקירת הלשון ולדעת על מה אדניה
הטבעו. ובימינו עלתה החכמה ההיא שריגים ותשלח פארותיה למעלה למשכיל
גם רחבה ונסבה למאוד, ועוד יש מקום לכל חוקר אמתי לחפור ולהוציא
טמונות ואך לא ישלוט עליו כח הדמיון ולא יאמין לכל העולה על רוחו
בהשקפה ראשונה גם לא יעריך את מליו לחדודי בעלמא. והנה אערוך כיום
לפניך איזה שבלים כמלקט אחרי הקוצרים:

עשה גם הוא, וכפירוש הביא דברי ר' מנחם בן חלבו לדה"ב כ', ו' ודברי ר' יוסף (הוא הקרא) לדה"ב ג' ט"ז וה' ט' (ע' ספרי פרשנדתא דף 27) ולה כ"ד וכ"ז, ונראה מתוך הדברים במקום האחרון ר' יוסף כבר מת אז כי הוסיף על שמו ברכת המתים זצ"ל וראה בתוך פירושיו ולא שמע מפיו. עוד הביא דבריו בלי זכרון שמו, למשל השתמש בדברי ר"ק המובאים בפי' התוספות תקרא דעת זקנים לבראשית י' כ"ה בפי' לדה"א א', י"ט, וככה פי' סרזי ופלתי בדה"א י"ח י"ז כפי פי' ר"ק לש"ב ח' י"ח ומ"א א' ל"ח כאשר נמצאים דבריו בפי' נביאים כ"י וגם בכ"י מינכן והבאתים בספרי פרשנדתא דף 28. גם דברי הרשב"ם על שפתיו אם גם לא נזכר שמו עליהם, כפירוש הרשב"ם על עד כי יבא שילה (*בראשית מ"ט, י'*) פירש גם הוא לדה"ב י' ט"ז. וכבר הוריתי כי הוא מדרך הר"ק וההולכים בעקבותיו להעיר כי נכתב מתחלה פסוק או מאמר ולא ידענו למה ועל מה, והוא הקדמה למעשה אשר יבא אחריו בסמוך לו או ברחוק ממנו ונכתב פה „שלא תתמה" אם תקרא אח"כ הספור הנשען על המאמר הזה (ע' נטעי נעמנים חלק אשכנזי דף 27 הערה 3 ופרשנדתא דף 32), וכדמותי כצלמו עשה גם המבאר הזה לדה"י וגם הוא השתמש לענין זה במליצת „שלא תתמה." ועתה בא וראה כי גם הוא דבר דברים כמסיח לפי תומו על ספר דה"י אשר יאותו רק למעשה ידי חרש אנוש קצרה רוח בינתו ולא נחה עליו רוח ה', הכותב רק כפי דעתו אם שלמה אם חסרה. כה אמר בדרבה כקומות כי כותב הספר כתב כפי המונח לפניו ואת החסר לא יוכל למנות ואת המעוות לא יוכל לתקן, למשל דה"א ז' י"ב בני נפתלי יחציאל וגו', ומה שלא נתיחס יותר זהו הטעם כמפור' בשילהי מגלת ירושלמי (! והוא תענית פ"ד) ג' ספרים מצא עזרא וכל אחד ואחד מן היחס (טעות הוא בידו וע' ספרי הגדול דף 232 והסוים) ומה שמצא כת' ומה שלא מצא לא כתב ומן בני נפתלי לא מצא יותר וזה הטעם שכל היחס הזה מיוחס בדלוגי' כי דילג מספר זה אל ספר זה וחזרם וכו', וכמוהו שם ח' א' אמר שמות אחרים קוראם כאן וכל היחס למפרע והרוצה לדקדק רוב ערי הלוים ומגרשיהם האמורים כאן למפרע הן כיהושע כי עזרא ספרים מצא. עוד שם פ' כ"ח ובגבעון ישבו פרשה זו עד כל אלה בני אצל כתוב שני פעמים בספר זה וכן פרשת היושבים הראשונים אשר באחוזתם בעריהם ופרש' ומן הכהנים ידעיה בן יהוידע כמו כן בספר עזרא דכתיב ואלה שרי המדינה וזהו שמפרש בסוף מגילת ירושלמי ג' ספרים מצא עזרא ספר מעונים ספר זעטוטי ספר האחים (!), ובטלו דברי האחד וקימו דברי השנים וכן מצאו הרבה ספרי יחוסין כשמצאו ג' או ה' בטלו המעט וקימו המרובין וכשמצאו זוגות כמו ובגבעון ישבו וגו' הוצרך לכתוב שני פעמים שאין סדר יחוסן שוה וכן היושבים הראשונים מצא זוגות חלוקי' זה על זה כתבהו שני פעמים בכאן ובספרו, וע' עוד שם ט' א'. ותחלה כזו אמר כי כל הספר נכתב להיות לעטרה על ראש מלכי בית דוד, כה הקדים לפירושו הדברים האלה: עזרא כתב ספר היחס הזה וכו' והכל

מצאתי מובא כה וכה התרגום הירושלמי, למשל לעזרא ד' ט"ז די יבקר שיפשפש כמו לא יבקר הכהן מתרגם בתרגום ירושלמי לא יפשפש כהנא והוא לשון בקור ע"כ, גם מצאתי פירוש הוא רחוק מפי' כל המפרשים והוא בדרך התרגום הזה ובודאי לקחו מתוכו אם גם לא קרא שמו עליו, והוא לעזרא ו' כ': כי הטהרו מטמא מת ומקרי וזבים וזבות ככת' כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה טמא נפש זה טמא מת בדרך רחוקה בעלי קריין וזבין ומצורעין, נדה מתרג' מרחקא ע"כ, וע' מה שכתבתי על הענין הזה בספרי הגדול דף 183.

ברור אצלי כי הפי' הזה אשר יחסו בעליו אל ר' יוסף קרא לא יצא מתחת ידו לא כולו ולא מקצתו, ואפן אל הפירוש אשר בידינו הנדפס על שם רש"י וגם עליו עודני נבוך, ועלה במחשבתי לאמר כי איננו מעשה ידי רש"י, כי סגנון לשונו ודרך פירושו אינם כלשונו וכדרכו, ולבי נוטה יותר לתת את הפירוש הזה לנחלת ר"י קרא. כן הוא דרכו לסתור פירוש אחר ואם גם הוא פי' התלמוד, ומליצת „ואיני יכול לפתור" ונמצא זה בפי' לעזרא ב' ס"ג ונחמיה א' א' ח', עוד הוא מדרכו לאמר כי עד הנה לא הבין את הפסוק כראוי וכי נדדו מחשבותיו עליו הנה והנה, גם עזרא ז' י"ב אמר ספיקא היא בידי (בדפוס בטעות: בידו, ולנכון בכ"י רמ"ט), כן ראינו גם מדרך הרי"ק והרשב"ם להעיר על משפט המקרא להכפיל מלה אם המאמר ארוך או גם במאמרי שיר וככה דברי המבאר לנחמיה דף י"ג: ואעמיד וגו, ואעמיד וגו' מקרא זה דוגמת והיו וגו' והיו וגו' כי הנה אויבך ה' כי הנה אויביך יאבדו, עורי עורי דבורה עורי עורי וגו', לא לנו ה' לא לנו. גם אחשוב כי רחוק הוא ממשפט רש"י לעבור בקל על סתירה בין שני כתובים ולדחפה בקש והוא קרוב יותר אל משפט הר"י קרא, למשל דבריו לנחמי' ז' ד': חשבנות הללו פעמים הם מכוונים עם חשבונות של מעלה ופעמים יש שאינם מכוונים זה כנגד זה ולא דקדק המקרא בחשבונות כל כך, אבל הכלל שוה לכאן ולכאן שנא' כל הקהל העולה וגו' ועל זה הכלל סמך כותב הספר ולא דקדק בחשבון הפרטות כל כך ע"כ. ראה עד היכן הגיעה כחם של המפרשים האלה לאמר על כותב ספר שלא דקדק והרוח הוא רוח הקדש אין אתו.

הוא הדבר אשר רמזתי עליו למדי כי האנשים השלמים האלה ר' יוסף קרא ור' יוסף בכור שור לא יחתו מפני כל בחקירתם, ואם ימצאו דבר זר, לא יבושו כי ידברו בשער, ככה החליט הרי"ק כי ס' שמואל לא שמואל כתבו, וריב"ש אמר כי מעשה הצור אשר הוכה במטה ויצאו ממנו מים נכתב בשני מקומות ולא נעשה פעמים, וכדומה הרבה וכמסלה הזאת דרך גם המבאר לדברי הימים. דבר יד"ע הוא כי הפי' הנדפס לדה"י על שם רש"י איננו לו כ"א לאיש נרבוני ולא סר מדרשות ר' משה הדרשן והדבקים בו, אך לא ירדף אחריהן כי היה מתלמידי בית מדרשו של ר' יוסף קרא וההולכים בדרכיו, על כן על פי הרוב דברי הצרפתים האלה על פיו וכתבניתם

ראש דוד וכל חכמי הדורות הושיבוהו על כסאו ויאמרו יחי המלך דוד לעולם וחכמי העמים העתיקו רוב ספריו ולא הכחידו כי רוב חכמתם ממנו למדו, ובתוך מחנה העבריים באו במספר המנויים ר״ש ן׳ מלך אשר קצר דבריו ושת עליהם יסוד ספרו מכלל יופי והמדקדק הגדול ר׳ אליהו הלוי הבחור האשכנזי אשר כתב נימוקיו אל ס׳ המכלול והשרשים. וספרי הרד״ק עלו למעלה ראש עד כי כמעט נשכחו ספרי הראשונים ונשכחו גם כה וכה קרוח הלשון העבריה אם לא נמצאו בתוך ספריו, ורק בימינו התחילו לעורר ישנים ולהחיות שוכני עפר. אכן גם אנחנו נתקע כף עם כל מכבדי הרד״ק כי מלאכה גדולה עשה בכל ספריו וזכרו לא יסוף כל עוד ימצאו דורשי לשון עבר.

IV.

פירושים על עזרא המיוחסים לר״י קרא ולרש״י.

(אוצר נחמד IV 43).

בתוך מספר ספרי הקדש המבוארים מאת ר״י קרא בא גם ס׳ עזרא (עם נחמיה) על פי עדות המנוח הר״ר אורי חי סראואל ז״ל אשר הזכירו בשמו הר״ר יט״ל צונץ בספרו במאמר על בעלי צרפת דף 566 וכמוהו נמצא ברשימת המנוח הנדפסת דף 101. ובימים האלה נתתי את לבי לדרוש אחריו ואראה את הכ״י (המונח פה כפי הנודע) ואשתומם, לא ידעתי מי האיר את עיני ר׳ אורי לראות דבר אשר לא נמצא לו שרש. והנה הכ״י הזה סלל בתוך הכרך הב׳ פירושים על כתובים ואלה הם: פי׳ תלים בלי שם מחברו והוא פירש״י, פי׳ על איוב נרשם עליו לר׳ יוסף קרא, פי׳ על משלי בלי שם והוא כמעט מסכים עם הפי׳ הנדפס על שם רש״י (וכן רשם בעליו בתחלת הכרך וז״ל: כמעט כנדפס, וברשימה בטעות: המעט נדפס), פי׳ חמש מגלות, א׳ ביאורי רות בלי שם והם לרש״י, ובסופם נימוקי שפוט השופטים ולא מיסודו של ר׳ שלמה, והם ליקוטי מדרש (ומשניהם הורש בעליו בתחלת הכרך גם השמיטם בעל הרשימה), ב׳ פי׳ שה״ש בלי שם והוא לרש״י, ג׳ פי׳ קהלת לר׳ יוסף קרא ואחרי י״א א׳ כתב הסופר: ע״כ מצאתי מפירוש ר׳ יוסף קרא, והשאר בלי שם והוא לרש״י, ד׳ פי׳ איכה מתחלה איזה שורות עד „נלמוד מיושביה" והוא לרש״י, ואחריו פי׳ קינות לר׳ יוסף קרא, כפי אשר נדפס פעמים, ה׳ פי׳ מגלת אחשורוש בלי שם ויתכן כי הוא לר״י קרא, עוד פי׳ דניאל של ר׳ סעדיה הנדפס, פי׳ עזרא (ונחמיה) בלי שם ואין בו לא טעם ולא ריח של ר״י קרא, המפרש דורש השמות הזרים אשר יבואו הרבה בתוך הספר, וכל דבריו אינם על פי הפשט כדרך הקרא, לא ידעתי מה היה לבעל הספר ליחסו לקרא ולהעמיד הגהה הזאת כמוסכמת אשר אין לגמגם בה. — ודע כי בתוך הפי׳ הזה

דעת ממני נשגבה, על השערתך הטובה, ועל ענותך הגדולה והרחבה, לחרף גוי צדיק שומר אמונים, מוסדי הארץ האיתנים, ואם החכם הגדול ר' דוד קמחי י"א מעל במעלתך מעל, במבטא או במפעל, צדיק מה פעל, כי באנשים אשר עם החכם הגדול ר' שלמה נר"ו חולקים, ימצאו בקרבם אנשים צדיקים, אנשים חכמים ונבונים וידועים, וקראת להם ובני פריצי עמך מרעים, חלילה לך מעשות כדבר הזה, להיות תלמידי חכמים מבזה, להמית ברוח שפתך צדיק עם רשע, בלי עון ואשמה ורשע, ואם נטה לבכם אחרי ספר המורה, כאשר רוח ממרום יערה, את האלהים המה יראים ובתורתו יחזיקו, והרשיעו את הרשע ואת הצדיק יצדיקו, . . . ועל ענין החכם הגדול ר' דוד י"א באתי לחלות פניך, אם מצאתי חן בעיניך, להעביר אשמתו, ותחמול על שיבתו, ואל תחלל תורתו, והסר מעליו תלונתך, וכלה מדברותך, ותתנהג במדת ענותך, וקום מכסא דין אשר זה כמה ישבת, ומחנו נא מספרך אשר כתבת, למעני תעשה ולמען הדרך והודך, ולמען יחלצון ידידיך . . . והאל ית' וית' אשר לו נתכנו עלילות, ועד אין חקר עושה גדולות, יטה כנהר אליך שלום אל יקר ממשלתך, האל ישועתנו ועזרתנו סלה לכם יעמוס, כרצון פה תהלתך לשון גדולתך *) משלם ב"ר קלונימוס ב"ר טודרוס נב"ת. וישמע יהודה אל קול אוהבו ויבטיחהו כי לא יקל עוד בכבוד הרד"ק ובענוה יתרה השיב וכה אמר בתוך דבריו בחן מליצתו: חי נפשך מורי ורבי, אם אמור תאמר כחשבי, לעצור שמי מליצתי ושחת רביבי, אם יהיה השנים האלה טל העברי וגשם הערבי, כי אם לפי דבריך, ולא יכנף עוד מוריך, וגם על אנשיו לא אכביד אכפי, ולא אעשה חרון אפי, ואזכור לדוד את כל ענותו, ועניתיו ולא אענה עוד אותו, ואם אש קנאתי עלה עשנה, אכבה בגשמי רצון חרונה, ואשיב חרבי אל נדנה ע"כ.

ויעברו הימים וחמת הנלחמים שככה, ויהי דוד לנס העברים והעמים בחכמת הלשון, רק הפילוסופים כספי ואפודי עוררו ספקות כנגדו כאשר הזכרתי למעלה ויקומו נגד אביהם, ותחת אשר שם נפשו בכפו להגן בעד אנשי הפילוסופיאה הם הרימו דגלם עליו, ובשנת עז"ר קם ר' אלישע ב"ר אברהם ב"ר מתתיה ויהי למגן דוד וכנה כן את שם ספרו והוא יקר בדפוס ואני ראיתי העתק כ"י ממנו, וגם הוא לא ירד אל עומק הדברים אשר רמזתי עליהם למעלה. אך מעטים היו אשר רצו להסיר העטרה מעל

---

*) פי' אכי אהיה הפה והלשון אשר תמיד יהגו בתהלתך וגדולתך, וכן יאמר הרמ"ה בתשובתו הקלרה כ"י על תוכחת חכמי לוניל „תלמידכם לשון כבודכם והדרתכם". — ודע כי כל האגרות האלה כ"י של ר' אברהם ב"ר שמואל וכתב מהלל עליו ואגרת בני חסדאי ור' משלם ור"י אלפכאר ורמ"ה ראיתי באמתחת הר"ד לבי הירש חן טוב אשר העתיקם מתוך כ"י אוקספורד, ולו נאוה תהלה כי נתן לי רשיון להעתיק מתוכם הדברים אשר כתבתים הנה. ע' קבוצת מכתבים לשזח"ה.

נגם כמנו כשכם, קומו צאו עליהם וכבלי ריק הציגום, ורדפו מהר אחריהם כי השיגום, בערו אש במושבותם, לא תשום עד כלותם. כי הרבו להם מאד מתנות, והוסיפו לפזר ולשלוח מנות, לכלם נתנו חליפות ומגדנות, עד אשר עורו עיניהם, לכשתם ולבשת פניהם, ובעון הדור השלימו מנאצי ה' חן לכם וכחשם, והללו רשעים על תאות נפשם, היום ההוא קבעוהו עליהם, יום משתה ועל זרעם אחריהם, ויתר החלולים, ומספר הגלולים, אשר עשו בספרי הקדש, הלא המה כתובים בכמה ספרים שלוחים בכל קהל הקדש, בכל זאת לא שב אפם, ויטו עוד זעפם וקצפם, וחשבו מחשבות עול וחמס, עם נדיבי עם המאמינים בה' ובמשה עברו למרמס, ויזעקו עליהם, לפני שופטיהם ושוטריהם, על לא עול בפיהם, ולא מרמה בכפיהם, לב הותל הטם ויחו שקר נשאם, שנו באולתם וככלב שבו על קיאם, ויבואו אל הצעירים, גדולי הכמרים, בוכים ומבקשים, מאת הדורשים, עובדי האובות והאטים, לעשות בספרי הקדש הנשארים שפטים, ובמצותם הבעירו בערה, הגדילו התורה, ויקרעו את לשון הזהב והאדרת שני לוחות הברית לכבוד ולתפארת, ושנה שברון שברום לעיניהם, וישרפו כעת לפניהם, ויערכו עם נדיבי עם מערכה מול מערכה וכו' ע"כ. ויחר אף אוהבי החכמה ומכבדי הרמב"ם ויחרימו גם המה את האנשים אשר קול נאצות בפיהם עד אשר ישובו מדרכם הרעה, ויען כי ראו כי יד רבני צרפת היתה עם בעלי מחלוקתם וישלחו גם המה שלוחים לספרד בהשענם על אהבתם לחכמה וכי יהיו מגן ועזרה לתפארת ארצם יליד ביתם הוא הרמב"ם. וראש השלוחים היה הרד"ק, ומאהבתו אל הרמב"ם לא מנעוהו ימי הזקנה אשר הגיע עדיהם ולא ירא מפני כובד הדרך ויקל בעיניו העמל והטורח אשר יסובבהו. ויהי בבואו לספרד וילך מעיר אל עיר וראשי הקהלות החזיקו בידו ויחרימו גם המה את מאסי הדעת עד כי הטהרו, ויהי בהיותו בדרך ויחלה ולא יכול לקבל את פני הרופא ר' יהודה בן אלפכאר ויכתוב אליו אגרת מלאה חן וענוה למען יעזר גם הוא בידו וילוה אל המקנאים בעד כבוד הרמב"ם. אך תקותו נשא היתה כי ר' יהודה הזה החזיק עם לוחמיו אם גם לא מטעמם, ובגובה אפו לא נשא פני חכם וזקן הרד"ק ויכהו בשוט לשונו והחל יהתל בו באגרת מלאה לעג וקלס וישפוך עליו בוז ומרורות, אך בתוך אגרותיו התר גם בגנוי הרמב"ם ויגל בשכל נפלא את הסתירות אשר תצאנה מתוך דעותיו, ויהודה הראה כי גבר באחיו וכי עשיר הוא בדעת ע"כ ענה עזות, אך לדוד היתרון כי במקום גדולתו שם ענותו וכדברי חן השיב לקול רגז, ויהודה עוד לא שככה חמתו אם גם אש הכעס דממה מעט. ויחר גם לחכמים אחרים על כי התכבד יהודה בקלון הרד"ק וגם אוהבי אלפכאר העתירו בעדו ויאמרו כי לא נכון לעשות כן לחרף איש גדול ונכבד אם גם המה סרו מדעות הרד"ק. כה כתב הנשיא ר' משלם בן קלונימוס בן טודרוס והוא מבעלי ברית אלפכאר והולך בנתיבו ומנשאהו למעלה אך עם כל זה מוכיחו על תלונותיו על אשו הגדולה נגד אנשי פרובינצה ונגד הרד"ק, וז"ל באגרת כ"י: ופליאה

סוף ברכות*) ולשינו את ההוגים בספרי הרמב"ם אל כומרי הנוצרים עד כי דנו את הספרים לשרפה כאשר התמרמר על זה הרד"ק באגרתו לר' יהודה בן אלפכאר הידועה וכאשר העיד גם על זה ר' שמואל בר' אברהם הנזכר באמרו וז"ל: ומה נאמר עוד לאדונינו והנה אמת נעשתה התועבה הזאת משרתי ה', כסות דמעה את מזבח ה', כי נתחלל שם שמים בפרהסיא, ונתיקר שם ע"ז לפני הגוים ולפניהם עבודתנו נכריה, כהגלות נגלות יסודי הספרים האלה בחוצותיהם, אף כי בהשפטם לעיניהם בערכאות שלהם, ומי ראה לעשות ככה ובדברי שקר שעה, ומי מנה וטעה, לתת תהלת אלהינו אשר שם לפנינו לא לפני גוים לפסילים, ודיננו אשר ראוי אל המקום אשר בחר ה' בסנהדרי גדולה להיות בו אויבינו פלילים, העל זאת רבותינו תתאפק נפשכם וכו' ע"כ. גם ר' יהודה ור' אברהם הלוים בני חסדאי בכתבם כ"י אל קהלות קשטיליא וארגון נוארה וליאון התלוננו על זה באמרם וז"ל: ויתלקטו כל איש סורר ומורה, וימסרו ספר המדע והמורה, ביד הכומרים, וגדולי הגלחים והצעירים, וידברו באזניהם, אמור להם, למה זה תיגעו נפשכם, להרחיק עד קצוי ארץ ויום רחוקים נדודכם, ולרדוף את המופרים בתורתכם, ולבער הרע מקרבכם, הלא גם בנו ספרים, ספרי מינים וכופרים, בשם מדע ומורה יקראו, ידיהם דמים מלאו, ועליכם המצוה הזאת לשמרנו ממכשול

---

*) האגרת ההיא רחבה היא למאד מעשה ידי איש בחור כאשר יעיד על עצמו, ועניינה להגן בעד דעת הרמב"ם במדע על דבר המנע הגשמיות באל ועל דבר אמונתו בתה"מ, וגם על ס' המורה אשר יקראו „ספר החתום" ידבר ויפרש על טעמי המצות קרבנות וקטרת, ובכלל דבריו יאמר עוד: ומה שכתב עוד בספר הזה בהשחתת אבר תחת אבר ח"ו לא תהא כזאת בישראל שלא להכחיש ההלכה הוא מדבר שכבר כתב רבנו הגדול ז"ל בחבורו שמה שכתוב בתורה עין תחת עין וכאשר יתן מום באדם מפי השמועה למדו שהוא לתשלומין, וגם בס' הזה כ' מ"מ שכן אמר דכין אף כי אמר שיש לו בהלכה זו סברה נכונה, עם קיום הקבלה שהיא אמת ואמונה ע"כ וידבר על עשותו התאבקות יעקב עם המלאך למראה כמאיי ועל אתון בלעם ועל השדים וכה דבריו: וכן על דברי השדים ובטולם, לא דבר הספר הזה מעולם, והנה זאת חקרנוה כן היא רבותינו ואתם שמעו כי נמצא בס' מה"כ מוגה ומדוקדק מיד המעתיק אשר במקום בטול השדים הגיה בטול החלק, מפני שנמצא זה בספרים המוגהים אשר בלשון ערב בין ס"ן לזי"ן [א"א ר"ל גן הוא בל' ערבי שדים וגז הוא בלשון ערבי חלק] מפני שדומות זו לזו למראית העין ע"כ ומוסיף לדבר על נצחיות העולם ועל ההגדות דגלוסקאות וכלי מילת כי הן רק משלים ומה יזכיר המאורע אשר אירע רבני לרפת כל המפרש וכו' כאשר כתבתי למעלה, ואח"כ תבוא התל[illegible] אנשי פרובינציא המלשינים אוהבי הרמב"ם אשר נזכירנה עוד. — וראיתי
י' מהלל את הבחור ר' שמואל ב"ר אברהם אשר עדנו רק בשנים
'א נזכר עליו שם סתמו.

החולקים על משה ועל תורתו לא על דעה אחת נוסדה מחלוקתם כי אם גם הם נבדלו לשני מחנות, המחנה האחד הם גבורי התלמוד וחלשי הדעת ובראשם האיש המבעיר את הבערה בפרובינצה הוא הר"ר שלמה בן אברהם ממונפישליר ותלמידו ר' יונה בן אברהם איש גירונא ויהי אח"כ לראש בטולידולא הוא ר' יונה הנקרא בשם החסיד ונודע לתהלה בין הפוסקים, ועמו ר' דוד בן שאול. האנשים האלה לא סרו מנתיב ההרגל ויקחו כל דבר כפי פשוטו ויחשבו לכבד את ה' ולנשאו בהאמינם לכל הנמנע ובהעלות נס על נס ותם בתוך נם וייקר בעיניהם כל דבר ההגדה וכל מדרש עד כי יחשבו כל הממציא דבר אגדה מפשוטו וכל הממאן להאמין בנפלאות זרות ונוראות למין ואפיקורוס, וזה הדבר אשר רבו על הרמב"ם וימרוהו על כי בספרו המדע לא הלך אחרי הנחשים ולא הזכיר את כל גשמיות עה"ב והה"מ לא יין המשומר בענביו ולא כלי מילת וגלוסקאות הצומחות מן הארץ וכדומה, ועל כי שם ליסוד כי הקב"ה אינו גוף ולא כח בגוף, והם יאמרו כי ההגשמה איננה כפירה וכי גם לנביאים נראה מראה דמות גשמי. וספר המורה לא הבינו ונבזה היה בעיניהם כי לא ישימו לב על דברים דקים כאלה, רק טעמי המצות ובפרט על הקרבנות היו לזרא בעיניהם. אך לא כל החולקים על הרמב"ם היו בעלי המחנה הזה, והנה מחנה שני נצב גם הוא לקראת הר"ם והם מקצת אנשי ספרד בעלי מדע ורחוקים הם מהבלי המחנה הראשון אם גם תמכו בימינם, ובראשם ר' מאיר בן טודרוס הלוי ור' יהודה בן אלפכאר הרופא, והאיש האחרון הזה הבי נכבד הוא, האמנם כי דבריו בגובה ורעש הלפידים מפיו יהלוכו, אך דעותיו עמקו והוא ירד עד יסוד דעות הרמב"ם וע"כ הרחיק ממנו אף כי כבד יכבד את האיש הגדול אשר על שפתיו נמצאו. לא בהגשמה יחזיק ולא לכל ספורי הנשים הזקנות יאמין גם לא חבק אמונות זרות היוצאות מפי דרשות ואגדות, אך התמרמר על כי בחזקה יצמיד הרמב"ם דעת הפילוסופים עם אמונת התורה והתלמוד, כי שרשי הפילוסופיא היונית להרחיק כל אות ומופת ולהאמין רק בפעולות הטבע, והשכר הצפון הוא בעיני מגלה התאחדות הנפש עם השכל הפועל והדרך אשר תקנה בה השכר ההוא היא השלמת הנפש בחכמות ובלמודיות לא בעשיית המצות. ע"כ חרה אפו במחזיקי מגן וצנה בעד הרמב"ם, ואם למד זכות על המחבר, בחימה ובשטף קצף ידה את חיציו נגד הלומדים בספריו. ובעלי בריח הרמב"ם חצי אנשי פרובינצה במאסם בחלשי דעת בני ארצם, לא ידעו להשיב היטב דבר אל החכמים האלה אשר בספרד ולא ידעו להכריע בין שני ההפכים גם לא ירדו אל עמקי דברי הרמב"ם כאשר עשו המתנגדים אנשי ספרד. והנה כל איש לדרכו פנה. המקנאים בבני פרובינצה ורבני צרפת אשר נפתו אחריהם החרימו וקללו את המחזיקים בספרי רבנו משה גם החרימו „כל המפרש דברי רבותינו והגדותיהם שלא כדברי רש"י ז"ל" כאשר ראיתי באגרת כ"י ר' שמואל ב"ר אברהם אל רבני צרפת על דבר ס' המדע והמורה (היא אגרת ר' שמואל בר' אברהם אשר הביאה הר"ר יעקב חביב בעל עין יעקב

וכ"נ ט"ו. מ"א א' א' וכ' י"ט וי"ח ל"ו, מ"ב ג' י"ט. ירמי' א' י"ג. יחזקאל ד' ו'. דה"ב ה' ט' ועוד) ולא השגיח לתת טעם לכל מלא וחסר (בראשית כ"ד ל"ט וכ"ה א'), ופי' לדרכה כתיב וקרי כשני נוסחאות אשר מצאו לפניהם אנשי כה"ג וכתבו שניהם בלי הכריע (בראשית י' ד' והקדמה ליהושע וש"ב ט"ו כ"א ודה"א א' ו' ומ"ב ד' כ"ה). והנה קם בימי הרמ"בם וכל פרובינצה מלאה תהלתו ולא חדל גם הוא מלקרב את הנסים ואת כל אשר למעלה מן הטבע אל מנהג העולם, גם רמז כה וכה אל דעות פילוסופיות ויפרש את מעשה בראשית והמרכבה על דרך נסתר, פירושו על המרכבה הוא בידינו בסוף יחזקאל ופי' על מעשה בראשית אשר רמז עליו הרבה בפשטיו עודנו בכתובים, והוא שאוב ממקורות החכמים אשר לפניו הלא המה הרא"בע והרמ"בם כאשר העיד ר' חיים בן ישראל (הכותב סביב לשנת ל' לאלף השש') בספרו גן עדן כ"י פ"ט ז"ל: לשון החכם אבן עזרא בסוד הנהרות איננו נופל ממנו אפילו מלה אחת על המשל שזכר רד"ק ז"ל אע"פ שיראה שהלך בכל פירושי אותה הפרשה בעקבות רמזי החכם השכלי' הנז' ע"כ. ועל פקודת הרמב"ם עשה את מראה השם לאברהם למראה חלום וכן פי' מעשה העקדה על פיו והסולם שראה יעקב והתאבקותו עם המלאך, והשתמש במאמר בעלי התלמוד כי לא מלו במדבר על כי לא נשבה רוח צפונית לאמר: אע"פ שמשנה מנהג העולם בקצת נסים וכו' לא יעשה כן ברוב הנסים כי . . . היה עושה ע"י סבה כמנהג העולם וכו', ולמ"א י"ז י"ז אמר כי לא מת הנער כ"א נתעלף ושם כ"ב כ' על רוח השקר אשר פתתה את אחאב ע"י הנביאים, ומ"ב ב' א' על דעת המונו גם חכמינו כי אליהו הכניסו האל בג"ע בגופו והוא מאן ימאן בזה, וישעי' ו' ב' על השרפים ובהקדמה ליחזקאל כי מראות הנבואה הם בריאות נבראות לשעתן וכדומה הרבה.

הנה לא ידענו היטב את השנה אשר חבר בה ר' דוד ספר מספריו, אך זאת ידענו כי את פירושו לנביאים וגם לספר בראשית חבר אחרי שנת תתקס"ה כי היא השנה אשר העתיק בה ר' שמואל אבן תבון את ס' המורה לרמב"ם וע"י ההעתקה הזאת נתפשט הספר בערי פרובינצה וגם הרד"ק לא ידע ממנו זולתי ע"י העתקת אוהבו ר' שמואל והוא מביא את הספר לרוב בפירושים הנזכרים. וכבר בשנת התקצ"ב בהחל הרעש על ספרי הרמב"ם נתפשטו פירושי הרד"ק גם בספרד ויתקצף אלפכאר על פירושו הנסתר למרכבה.

ודוד זקן בא בימים וימת שמואל אוהבו, גם חכמי לוניל מחזיקי הרמב"ם הלכו אל בית עולמים ויקם דור אחר אשר לא ידעו את משה ויקומו בינידהם אנשים מחרחרי ריב ומדון נגוד ונגד ספריו. לא ארבה לספר את דבר המריבה הזאת אשר היתה בשנת התקצ"ב אשר אז יחלק העם, וחצי העם הלך אחרי המשטינים וחציו חגר חרב להלחם בעד רבינו משה וספריו. וגם

וזך הרב דוד קמחי אשר הניח לנו ברכה ומלא את אסמיו בכל הנמצא
בספרי המסרה וכנה בניני הפעלים ושקל משקלי השמות וספר ומנה כל
המלות והודיע כל הור והבריע על פי ספרים מדויקים וסופרים נאמנים סדר
את הכל זה אצל זה, אך לא טרח ויגע למצוא סוגים ומינים זה על ראש
זה. גם חבר כל ההוראות הנמצאות ובחפשו אחרי הענין הכולל אותן לא
מלם הוציא כי אם כתב כאשר מצא. ובימיו קם הרמב"ם ויכבש את הכל
תחת דגלי הפילוסופיאה וידבר על כל המלות כאלו ילדי חכמת הנפש ומה
שאחר הטבע הנה ויאמר כי שערי הפירוש לא ננעלו ובי יש לפרש כל
מאמר ומליצה על פי רוח הפלוסופיא הגוברת עליו, ויקומו גם אחריו בעלי
הלשון הולכים בעקבותיו וישימו את חכמת ההגיון למושלת על חכמת הלשון
על פיה תצא ועל פיה תבוא ולמשמעתה תסור, ויבז בעיניהם לדרוש אחרי
הפיטים ויבנו דיק וסוללה ויגדרו גדרים וכלשון גבוהה ידברו וידרשו על ענין
הבנינים ועל טעמם ועל ההוראות הפנימיות אשר למלות ויקטינו גם את
חכמת דוד ויאמרו אין לו חלק בהגיון ולא נחלה בחכמת הנפש. כה רמז
עליו הר"ר יוסף כספי בספרה שרשות כסף ור' יצחק בן משה הלוי הוא הר"ר
פרופיט דוראן בספרו מעשה אפוד ואחרים. ואנחנו בדרך המישור נלך
ונאמר כי באמת ר' דוד קמחי לא ברא חדשות עלי ארץ גם לא מצא
כללים בלתי נודעים עד ימיו ולא העמיק לרדת עד מוסדי הלשון ולא גלה
לנו תעלומות רוח העבריים הנוססת על פני הלשון והמולידה בקרבם, גם לא
סדר את הכללים וההוראות באופן כי נגלו לנו דרכיה ומלאכתה בקרב
העבריים, אך הרחיב לדבר על כל אשר מצא ויאסף ויקבץ מכל הספרים
הוציא את כל הכלא בספרי הקדמונים ובשכלו הפשוט ערך לפנינו שלחן
מלא מאכלים קלים וערבים, ויבאו כל הבאים אחריו מפתו אכלו מיינו שתו
וישימוהו למלך על כל חכמי הלשון, ועוד היום ימצא החוקר בספריו דברים
סגולים לא ימצאם בספר אחר כי כל דבריו בדיוק.

ובפירושיו נשען על הפשט והביא לרוב התרגומים והיו לפניו גם נוסחאות
שונות ונכונות (ראה למשל בראשית ד' כ"ו וה' כ"ד ול' ט"ו ול"ח ב' וכ"ו)
וחקר הרבה על טעם תרגום נביאים אם סר משפט הכתוב וידע היטב בדרכו
להרחיק הגשמיות (ראה למשל שופטים ט' י"ג ו' י"ו וש"ב ז' כ"ג וירמי' י"ד
ח' הושע י"א ח') ובתרגום כתובים לא השתמש כ"א מעט, גם נמצא בספריו
זה יפה התרגום הירושלמי על התורה ולפעמים משונה משני הנוסחאות אשר
בידינו. ולרוב הביא דעת התלמוד והמדרשים לאוהבי הדרש (כאשר יאמר
בהקדמתו לס' יהושע) אך לא חדל לאמר כי זה הדרש רחוק או כותב הדרש
מסה בפסוק ובעל הדרש שאמר וכו' לא דקדק, ואני תמה מזה הדרש מה
הצריכם לזה, אם גם הוסיף לדבר בעתה: והם שאמרו ידעו מה שאמרו
ודעתם רחבה מדעתנו (ע' יהושע ג' ט' וד' י"א וה' י"ד וח' ה'. שופטים י"ו
ל"א. ש"א א' ט' ג' ט' ו"ז כ"ג וכ"ה ל"ח. ש"ב ג' ה' וט"ו וי"ו וי"ב ל'

לפרש מן ההיראה הכללית הזאת בכל מקום ומקום כפי העולה על רוחם. ויש דעה שלישית אך לא נודעה לקדמונים והוא כי האמנם הנפש היא המולידה הלשון וכל מלה ומלה וכל מאמר וקשר ענץ ילדי הרעיון הם כדמותו וכצלמו, עם כל זה לכל עם ועם יש רוח פרטי והשגת עם שונה מהשגת עם אחר והיא המשנה גם את הרעיונות ותלבישן מלבושים שונים. יש עם אשר רוחו תלהב ויראה כל דבר מתנועע תמיד ויש אשר רוחו בהשקט ויראה הדברים נחים במקומם, יש אשר יגברו בו החושים הנראה לעין והנשמע לאזן תמיד על שפתם ואם יחפצו לדבר על דבר נשגב למעלה מן החושים אז יצטרכו לבחור במאמר אשר כונתו הראשונה דבר חושיי וישאילוהו אל כונה עמוקה ממנו, ויש עם אשר תגבר בו הנפש השכלית ויש לו מלות ומאמרים אשר מורים בכונתם הראשונה על דברים שכליים, יש עם אשר רוחו תקיף רעיונים הרבה ביחד ויקשרם עד כי יהיו לאחד וכל פרט ופרט יהיה לנתח הדבק אל הסדר הכללי, וכן יהיה סדור שפתם, מאמר גדול כולל הרבה מאמרים קטנים איש אחוז ברעהו עד כי ידבקו אחד אל אחד ויהיו תמים, ויש עם אשר רוחו תנתח הרעיונים וכל אחד ואחד עומד לבדו ואין הקשר ביניהם אמיץ, וכן לשונם בפיהם כל מאמר ומאמר נצב בפני עצמו. גם תנעם לאזן עם אחד הברה אשר ימאס בה עם אחר, ויש אותיות אשר יקל על עם אחד להוציאם מתוך שפתו ויכבד על שפת עם אחר, והרבה תכונות כאלה לא ישוו בהן העמים והארצות והן הנה יסודי הלשון הפרטית. על כן יש לחוקר האמתי לקבץ ולאסוף כל אשר נמצא מתכונת הלשון ויחבר יחד כל הפרטים הן הנכנסים תחת הכלל הן היוצאים מגדרו למען יבין את רוח הלשון ואת רוח העם אשר מדברת בה, ולא יצא ידי חובתו אם ידע את רוח האדם הכללית ומשפטיה וחקיה, כי לא נמצאה לשון לכל מין האדם כ״א לכל עם ועם לשון מיוחדת כי רוח הנפש החיה בעם באופני הלשונות השונות. גם יש הוראה ראשונה למלות אך פעם היא נחבאת ורק סעיפיה יצאו על פני חוץ גם מושאלת היא על דרכים שונים כפי מצב והבטת העם, כפי תכונתו ודרכו להשליב רעיוניו ולהוציאם, כפי קורותיו אשר עברו עליו וכדומה. על כן שתי הדרכים אשר דרכו בה חכמי הלשון הראשונים שתיהן אינן מספיקות, והחוקר האמתי ידרוך בשתיהן יחד ועמן יחבר החקירה על תהלוכות הלשון הפרטית ועל רוח העם המרחפת עליה. והנה המדקדקים הראשונים לא סרו מנתיב הראשון ודרשו באשר מצאו ואת היותר הניחו, ויהי כאשר רבתה חכמת הפלוסופיא בספרד במאה השמינית והתשיעית לאלף החמישי, גם חכמי הלשון שמו את עטרתה על ראשם, כן עשו חכמי ספרד מעת החל ר׳ יונה בן גנאח ליכנס בפרדס החכמה ההיא, אך לא סרו מלדרוש בכל אופני שמוש הלשון. ובני קמחי לא ממקור רוחם שאבו ולא חתרו אל עמקי פילוסופיא ולא הבהילו לגדור גדרים על פי חכמת ההגיון כ״א למדו מהבאים לפניהם וילכו במסלה הנבונה לחקור אל כל פרט ופרט ויקחו להם גם הכללים הפשוטים אשר באו עליהם עדים רבים ונאמנים. זה

ס' הצחון על שמו לקוחות הנה מפירושו לתהלים. — עוד הזכיר די רוסי פי' אבות לרד"ק הנדפס בתוך סדר תפלה דפוס טרין שנת רפ"ה, וזכור אני כי ראיתי את הסדור הזה היקר מאד, אך לא שמתי עיני עליו כראוי כי בין לילה היה אצלי.*) ואיננו לו כמ"ש רמש"ש בקאטאלאג ליידן 1495 נו' אבל נכר ממנו פי' פטום הקטורה ע' צופה למגיד ש' 1870 נו' 10.

עד הנה זכרתי את שמות הספרים אשר חבר הרד"ק, ועתה נבוא נא אל תוכם למען נדע מה משפטם. דע נא כי שתי דרכים יש לחכמי הלשן, הדרך האחת היא לדרוש אל כל פרט ופרט אל כל בנין ומשקל אל כל זר ויוצא מן הכלל אל דגש ורפי נח ונע מלא וחסר ואל כל אשר ימסרו בעלי המסרה, ובעלי הדרך ההוא יבדקו בתוך הנוסחאות השונות לדעת איזה יכשר ובו לסמוך עליו. ובטעמי המלות וכונתן ישאלו את פי ספרי הנבואה איך המשך הענין יורה עליהן גם ישאלו את פי הקדמונים בעלי התרגום והתלמוד והמפרשים הראשונים לדעת את פירושן וילכו בעקבותם. לא יבנו כללים ולא יסדו בנינים מרוחם ומלבם לא יוציאו סברות רק ישענו על המקובל אם גם ברוח בחינה יבררו אוכל מתוך הפסולת. זה דרך האנשים ההוגים והדורשים כל היום וכל הלילה לא ישקטו ללמוד מתוך ספרים ומפי סופרים ובעמל ובגיעה יביאו לחמם מכל פינה. והדרך השנית ידרכו בה אנשים אשר רוח כביר אמרי פיהם בעלי הגיון ופילוסופיא ומלבם יוציאו מלים יניחו יסודות כאשר יוציאום מכללי חכמת הנפש והדבור באמרם כי רוח האדם היא המדברת מתוך הלשן וחכמת הנפש מוטבעת היא בתוך כל הלשונות והותמה בהן, ומי אשר ירצה להבין הלשונות יגדור גדרים ויחוק חוקים כאשר יניחם בעל ההגיון יניח הוריות ואל יפנה אל היוצאים, וכל הדורש רק אל הפרטים הוא בעיניהם שוגה ופתי ויגיעתו יגיעת בשר ורוח אין בקרבו. ובהוראת המלות יאמרו כי יש לחקור אחרי הוראה כללית אשר ממנה יסתעפו כל ההוראות הפרטיות הנמצאות וגם אשר לא נמצאו בכתובים, גם ישתדלו

פ"א א', ופירושו על ברכו ה' מלאכיו (תהלים ק"ג כ') הוא מסכים עם פירושו שם, ועוד שם ח"ל: ואמר התשובות תמצאם בספר הברית ע"כ והוא ס' הברית לאביו ר' יוסף קמחי. ודע כי עוד הרד"ק ש' עלק הביא לעז המתרגם לערלים, וכ' כי היתה לפניו העתקה פרובינצאלית לתנ"ך כי לא נמצא כן לא בגירונימוס ולא בוולגאטא.

*) הספר אשר הזכרתיו למעלה כ' בזכרון הספרים כי רד"ק חבר גם ס' התנים או המכים, ואין לסמוך על הגליו, וכן כ' כי ר"י קמחי אביו חבר ספרים רבים בדקדוק הלשון ומכללם ספר המוכה, כל השומע יצחק לו. ורא"ח כרשלי כ' (אננאלען 1839 דף 156) בשם ר' אלכתן קלקים בספרו אבן ספיר כ"י כי רד"ק חבר ס' המעלות נגד הלוקים פי' הקראים, ואין אמון בדברים האלה, ואולי כונתו אל הויכוח נגד הנוצרים.

כתב הר"ר שלמה ן' מלך בסוף ספרו מכלל יופי וז"ל: בארבעה ספרי התורה וכן בחמש מגלות וכן בספרי משלי ואיוב ודניאל ועזרא לא מצאתי פירושי הרד"ק . . . וכבר שמעתי באיזה מקום אמצא פירוש הספרים ההם להרד"ק ודעתי עליהם ואני עתיד להעיר על כל מה שבא שם ע"כ, ולא ידענו אם שמע שוא הגיע אל אזני הר"ש ן' מלך אם דבר אמת הגידו לו, ולא נשמע עוד דבר ממנו אם ראה פירושים אחרים לרד"ק אחרי כן. אך כשלשים שנה אחריו קם הר"ר יצחק בן שלמה יעבץ ויואל לפרש את הכתובים וקרא את הפי' ההוא הכולל בשם תורת חסד והפי' לאיוב בשם יראת שדי, ובהקדמתו הכוללת כ' כי בפירושו לאיוב היו לפניו גם פירושי הר"ר משה והר"ר דוד קמחי „אשר עדיין אינם בדפוס" והוא מביא בתוך פירושו לרוב את פי' הרד"ק על שמו וכנ' רוח הרד"ק דבר בו ומלתו על לשונו, גם רושמי הספרים העידו כי נמצא הפי' ההוא על איוב לרד"ק בתוך כתבי יד פארים. וראוי היה הפי' ההוא להעלותו על מזבח הדפוס. — וכבר פי' הר"ר דוד יחייא ס' משלי בספרו קב ונקי ובפירושו לא זכר בשם שום מפרש אך בהקדמתו כתב כי יסוד מוסד לפירושו ג"כ „אדוני הדקדוק ומפרשי המקרא החכם ר' יוסף ור' דוד בנו אשר עלידם יאמר ע"ד מליצת השיר אם אין קמח אין תורה" ונ' מדבריו כי הביא בהקדמתו הזאת רק מחברים אשר כתבו פי' מיוחד למשלי. הן הביא גם הראב"ע בתוכם ולא ידענו לו פי' למשלי, אך אולי כבר נפל הר"ר דוד יחייא ברשת הטעות ליחס פי' ר' משה קמחי (אשר לא זכר אותו) אל הראב"ע כאשר בירנו כבר הטעות הישנה הזאת במאמרנו על רמ"ק. א"כ כפי הנ' היה פי' רד"ק למשלי לעיני ר"ד יחייא, בכל זאת אין להחליט הדברים ואולי השתמש רק בשרשיו ובספריו האחרים ועליהם רמז ולא על פי' מיוחד למשלי. אך בכ"י די רוסי (נא 1248) נמצא ס' משלי עם פי' ראב"ע (בלי ספק גם הוא פי' רמ"ק) ורל"בג ועוד פי' על ה' הפסוקים הראשונים על שם הרד"ק והוא כתוב בשנת רל"ה. — ויוחנן מירצירום הנוצרי הוציא לאור בשנת שכ"ג מגלת רות עם פי' קצר אשר ייחסו לפי דבריו בכ"י לרד"ק ואני לא ראיתיו. ומלבד אלה הספרים חבר הרד"ק עוד ס' עט סופר והוא כשמו ספר כולל הכללים הצריכים לסופר בכתיבת ס"ת ולא נדפס עד הנה ורל"ד הדפיס את ההקדמה מתוך כ"י במכתב אָריענט לשנת 1847 (לבל. 28 דף 442 והבא), (וכעת נדפס ע"י מקיצי נרדמים) וכס' מלחמת חובה נמצא ויכוח לרד"ק (מן דף י"ג א' עד י"ח ב'), אך הליקוטים האלה אשר בלי סדרים אין מעיד עלידם כי מעשה ידי הרד"ק המה*) וידוע הוא כי התשובות לנוצרים אשר נמצאו בסוף

*) אולי ראשית המאמר הוא לרד"ק עד י"ד ע"א, ושם מתחלת הוספת המעתיק שכ' אני הצעיר והדל באלפי וכו' וכפל הדברים שם ע"ב וז"ל ראיתי אני הצעיר לכתוב קצת וכו' ודף ט"ז סוף ע"א מביא כדברים הכתובים למעלה י"ג ב' (והם לדעתי לרד"ק) אל מצרים ושם לעד וכו'. ואולי גם סוף המאמר מן תשובת למינים האומרים כי לוליפיר וכו' (י"ח א') עד סופו הוא לרד"ק וכבר נחקר העניין ההוא לפני דף

מלך בעל ס' מכלל יופי, *) והדבר ברור כי הוא לרד"ק והביא את מכלולו
ואת אביו ר' יוסף כדרכו. והשגיאות רבו בדפוס פי' ס' בראשית הזה אם
מפאת המדפיס אם מפאת המעתיק האחרון אם מפאת סופר כ"י פארים
וכבר הודעתי במקום אחר כי גם במינכן מצאתי כ"י כולל פי' ס' בראשית
הזה ומגיע רק עד סוף פ' ויצא וכבר רמזתי עליו למעלה בהערה ראשונה.
והנה מלבד מכלולו לא הביא הרד"ק בס' בראשית פירוש מפירושיו גם להיפך
לא זכר בפירושו לספרים אחרים את הפי' ההוא לתורה או לס' בראשית
ע"כ לא ידענו מי קדם למי, אך נראים הדברים כי ביאור ס' בראשית בסוף
ימיו אחרי כלותו שאר פירושיו והוא משני טעמים, האחד כי דרכו היתה
לעלות בקדש והחל בכתובים ועלה אח"כ לנביאים ואחריהם נגש אל ס'
תורת משה, והב' כי כנ' לא כלה בפירושו הזה את אשר יזם לעשות כי רק
את שמע ס' בראשית שמענו ומן הפי' אשר לארבעה ספרי התורה האחרונים
אין איש הזכר אלינו, והדבר רחוק כי אחרי אשר כלה לפרש את ס'
בראשית קפץ את ידו משאר ספרי התורה וידלג אל ספרי הנבואה, ואם
תאמר אין זה כי אם הוא פירש כל התורה והפי' ההוא על ד' ספרים נאבד
ורק הפי' על ס' בראשית נשאר, גם לזה לא יודה המשכיל כי הלא ספרי
הרד"ק חביבים היו בעיני הסופרים ואם היה בפניהם הפי' על כל התורה
הכל היו רצים אחריו להעתיקו ולא היו מספיקים בס' בראשית והניחו השאר,
אין זה רק כי לא מצאו יותר והיה בעיניהם גם החלק ההוא כשבר כלי ולא
השגיחו גם עליו וימעטו המעתיקים, והרד"ק היה בסוף ימיו כאשר הגיש אל פירושו
הזה ויבאו ימי הרגז והבהלה ימי המחלקת וימרו את חייו ותשבת המלאכה. **)

---

*) כפי עדות רל"ד (אָריענט 1849 לבל. 52 קף 825) מונח פי' הרד"ק
לבראשית א' כ"י גם מאת ר' כסים ב"ר משה ממרסיליא בפירושו על התורה הנקרא
בשם ס' הנסים, אך בלי ספק נתחלף למחבר או למעתיק שם האב בשם הבן, כי הפי'
הנמצא שם הוא לר' יוסף קמחי, ור' כסים שלחו בתוך ספרי הרמב"ן בפירושו ובדרשתו.

**) In Juchasin ed. London S. 225. heißt es ור' דוד בנו (Sc. des Jos. Kimchi)
היה חכם יותר מאביו . . . ועשה פי' לתורה למשלי ואיוב מעולה כ"כ
(scheint Zusatz des Her.) אבל בפי' הזמירות שלו וכו' ויותר כ"א פירש בטוב עד
אמרו עליו אם אין קמח אין תורה וקראו בן פורתא על שם יוסף אביו.

Aus der Erklärung K's zu 1 M. 15, 9. daß משלשת dreifach bedeute und nicht dreijährig, der zwar mit Wb. עגל übereinstimmt, nicht aber mit das. שלש, ist nicht zu schließen, daß K. im Verfolge seiner Arbeit am Wb. von seiner früheren Ansicht zurückgekommen sei und da im Comm. zu Gen. die frühere Ansicht festgestellt ist, dieser auch einer frühern Periode angehöre, wie nach Beer (Leben Abraham S. 121, No. 162.) zu vermuthen wäre. Denn jedenfalls ist der Comm. zum Gen. nach Michlal (d. h. Gr. u. Wb.) geschrieben welcher darin angeführt ist; überhaupt ergiebt sich wie vielfach K's Schwanken an, das ihn an verschiedenen Stellen zu abweisenden Erklärungen veranlaßte. —

בשם כל החושב כי סוד חכמה נעור למען „יסור לראות" וכל „איש משכיל" יתאמר עז, לעמת אמרו כי „לא יקרב איש זר" שם הוא כפי האל המאמר כי „על כסאו לא ישב זר". כל איש דעת יודה כי לא בסקרה נפל זה רק הוא כמשחק לקח את דבריו ועוד הוסיף עליהם ואינם כ"א דברי לעג וקלס במעשה כבוד, וכבר אמרו כל המוסיף גורע. יהי מה! ברור הדבר אצלי כי ר' יעקב בן אלעזר המדקדק מחבר ס' השלם הוא משורר המשלים אשר נמצאו בכ"י מינכן הוא אשר זכרו רמב"ע בשיריו הוא חי סביב לשנת תת"צנ*).

והנה אחרי אשר ראינו את תוקף כל הספרים אשר הגה בהם ר' דוד וימצא בהם כל תאותו נפן גם אליו וראה את מעשי ידיו. ותהי ראשית מלאכתו ספרו המכלול אשר חלקו הראשון הוא חלק הדקדוק תקרא כפי כל בפרט בשם מכלול, וחלקו השני הוא חלק הענין והוא ספרו השרשים. ויהי אחרי כלותו הספרים האלה וישאל ממנו משכיל אחד מגידתנא מתלמידי אביו לפרש את ס' דברי הימים ולא ראה לא' מן המפרשים אשר השתדל בפירושו רק מצא פירושים הולכים דרך הדרש ברוב ולא ידע שם מחבריהם (וכפי הנ' הוא הפי' המיוחס לרש"י והוא כפי השערת החוקרים הקרובה לתלמידי רב סעדיה הצרפתי) ויואל דוד לפרש את הס' וזה החלו בפי' הכתובים. אחריו פי' ס' תהלים (ראה שם ע"ח ט') ואחריו (ע' פי' לירמי' י"ז י"ג) פי' כל הנביאים הראשונים והאחרונים אחד מהם לא נעדר. וכבר נדפסו כל הפירושים האלה הרבה פעמים. וממנו בשנת תר"ב נדפס בפרעסבורג פירושו על ס' בראשית וחסר שם הביאור על הי"א פסוקים הראשונים כי לא נמצא או העלה הראשון מכ"י פארים אשר הדפיסוהו מתוכו והר"ר רפאל קירכהיים רצה להשלימו מתוך ס' מכלל יופי ולא עלה בידו, ואחרי כלות הדפוס נמצא העלה הזה והר"ר שניאור זקש במכתבו התחיה חלק ב' קבעו בדפוס ע"י ר"ק הנ"ל. אך גם בסופו חסר מעט כי לא נמצא עוד דבר בפירושו מן מ"ט כ"ח והלאה, וכן כתבו בשנת ת"ר בעלים המבשרים (אַנגאַלען דף 112 ואָריענט לכל. דף 173) כי חסר גם העלה האחרון והמוציא לאור לא הודיענו כזאת, גם לא שמענו עד כה כי נמצא אחרי כן. והפי' הזה היה כמו כן לפני ר"ש ן'

---

*) כ' סופר כ"י ספרי הדקדוק אשר לר"י חיוג והוא חי בקוסטנטינא ש' ר"ם (והוא ר' חזקיה רומאן) בזכרון הספרים אשר חברו המדקדקים בדקדוק הל' העברי וכו' (ע' וואלף ח"א דף 337 וח"ב דף 595) וז"ל: ר' יעקב בן אלעזר חבר ספרי דקדוק רבים ומהם ספר השלם ע"כ ואולי לא ראה את שמו כ"א בספרי הרד"ק ונכח מלת החכם: אל תוסף על דבריו פן יוכיח בך ונכזבת (משלי ל', ו') וכן לא בא לו כ"א מדברי הרד"ק אמרו: ר' שמואל בן בנבנשת המדקדק חבר ספרים רבים בדקדוק.

אשכלותיהם ענבים, דור רמב"ע ור' יהודה הלוי וגם הוא קוה לעשות ענבים ויעש באושים, והוא בן אלעזר אשר לכבודו בנה ר' משה בן עזרא שמנה בתים בדיואן שלו סי' ס"ג כפי אשר הודיענו הר"ר שד"ל (בכ"ח ר' דף 88) ואלה הם הבתים:

מי זה דומה כי סוד חכמה　　מתוך ארץ חיים נגור
יסור לראות מופת ואות　　בכתב משלות*) בן אלעזר
ספר מחפיר לבנת ספיר　　בו איש משכיל**) עז יתאזר
יצניף חכמה שתיו ערמה　　ערבו תמה לא שש משור
חכמות יין בחיק שיון　　להיות אמרו להם מנור
דעות לשמור בינות לגמור　　כי מר וכפור בהם פזור
מוסר אתו בית תפארתו　　אכן בלתו יהיה מוזר
ציר כם גדלו יום הנחילו　　שח על כסאו לא ישב זר.

והנה ידענו כי הרמ"בע שר עוד בשנת התצ"ח (ע"ש סי' קכ"ד דף 89), א"כ אין להתפלא אם שר לכבוד ר' יעקב בן אלעזר ומשליו אשר נשא בשנת תת"צג. אך רואה אני אותך מניע ראש עלי לאמר: איך תגרע חכמת הרמ"בע ותעשהו למהלל דברים אין חפץ בם, הלא אתה כוז תבוזם והוא נשאם למעלה, הכהו עיניו מראות אם כחש יכחש? על זה אשיבך: המשפט אשר על האיש ועל מעשיו יחרצו בני דורו בחייו רחוק מהמשפט אשר יחרצו עליו הבאים אחריו במישור ובלי משוא פנים, יש אשר אימת האיש בחייו הבעתם ויש אשר אהבתם תכריע הכף לזכות ויש אשר יאהבו לדבר דברי מהלל למען יפות את מליצותם דברי חן וצחות, וכבר ידעת כי כן דרך משוררי ישמעאל, וגם משוררי היהודים אשר גרו בתוכם הלכו בדרכיהם. אך נאמה לבי אומר לי כי רוח ההתול מרחפת על פני חרוזי רמב"ע וצחוק מדבר מתוך גרון המהלל, והעד על זה כי השתמש במליצות המחבר כאלו יאמר: ראו נא איך בגובה וגאון דבר האיש הזה המתהלל במתת שקר! לעמת דברי המחבר „השכל מוסר" כתב הוא „מוסר אתו," לעמת „שירים ספירים נורהם" כתב „ספר מחפיר לבנת ספיר," לעמת אמרו „תדמו חידות" כתב הוא "מי זה דומה כי סוד חכמה וכו' לעמת מהללו „הם בינות" ערך הוא מאמרו „בינות לגמור", מול עוררו את „איש משכיל לראות סר" קו"א הוא

---

*) בכ"י: משאלות, וקרוב בעיני כי מעתיק בראותו כי המלה לפעמים חרוז משלם בבית א' כמו בבית רביעי ושביעי, שנה המלה למען ישלם גם פה החרוז.

**) המלה מטשטשת בכ"י והר"ר שד"ל השלימה לתיבת מכיר ואולי גם פה הניחה את הסופר הכונה לשלם החרוז, ולכן יותר לכתוב משכיל הן מצד הענין הן מצד המטרה אשר סכן לו המחבר להשתמש במליצת המהולל כאשר תראה בהמשך דברי.

ויתהלו ביהודים כרהבם, ויהיו מלעיגים בם, ויפתום (!) גם עמי בפידם, ויתעום כזביהם . . . ומה לך כי נזעקה עמי, ומה את חסר עמי, דבר בכל אות נפשך כמלי, דע כל מחסורך עלי, ורוץ בם ולא תכשל, וחוד חידה ומשול משל, וקרא ס' משלי המחובר. ותדע ותשכיל מן מוצא דבר, ושמי במשלי לא כניתי, והסכותיו [ל] למאל בן איתיאל ואותו שניתי, כי כן חוקת ישמעאלים, להסב שמותם במשלים, אך עתה אגידנו כי אני יעקב בן אלעזר, למען לא יקרב איש זר, והגונב ממני יהא נכרת ונצמת, והזר הקרב יומת וכו' ע"כ. ואני נלאיתי להעתיק יותר ואקוץ במשליו וכדברי „פום ממלל רברבן" להג הרבה ומעט תבונות דברי נלעג לשון וסר טעם. וכפי הנשמע הבאים אחריו נזהרו מגנוב ממנו מיראתם פן ימצאו דבריו בכליהם ויענשו לשלם שנים ולא ימצאו דברי ריר חלמות כאלה די צרכם. ועתה כתר לי זעיר למען נחקור על זמנו, והנה מצאנו בתוך דבריו ז"ל: ויהי בשנת שלש ותשעים, בהתם פושעים וכו' ולא נזכרו האלפים והמאות, אך העתק כ"י אשר במינכן ככר נמכר יום א' ל' שבט והוא ר"ח אדר ראשון מ"ו לאלף הששי ככתוב בסופו, א"כ שנת צ"ג אשר הזכירה המחבר על כל פנים טרם מלאת האלף החמישי היא, וא"כ גם אם נניח ונאמר כי השנה ההיא אשר רמז עליה היא שנת תתקצ"ג לאלף החמישי, בן דורו של הרד"ק היה ויוכל להיות כי כבר כשלשים שנה לפני חברו את משליו חבר ספר בדקדוק אשר השתמש בו הרד"ק (כי כאשר נראה למטה הרד"ק כלה כבר את פירושיו לנביאים, אשר חבר הרבה שנים אחרי ספרו המכלול והשרשים, לפני שנת תתקצ"ב), ואם גם רוח השיר לא נוססה בקרבו, מדקדק נכבד היה והביא דבריו הרד"ק. אך יותר קרוב בעיני כי המשורר והמדקדק ר' יעקב בן אלעזר חי כמאה שנה לפני הקצה האחרון הזה אשר הגבלנו וישא את משליו שנת ד' תתצ"ג, (* וברור בעיני כי הוא בן דור בעלי השיר הגדולים אשר הבשילו

---

*) על ר' יעקב בן אלעזר ע' ר"ל זוקעס בשירי שלמה ב' קף 89 ועד אחר על היותו בן דורו של רשב"ע מצאתי בקטלג טשלייאכי לרמש"ג קף 1806 כתב גם כי קרוב בעיניו כי אלו אגרתים בבקשתי אשר הביא רשב"ע בתוך ספרו הוא ר' יצחק הבבקשתי אשר הביא רד"ק. והנה ר' יצחק זה הגין על משורר אחד נגד ר' יעקב בן אלעזר א"כ ר' יעקב אשר היה לכל הפחות בן גילו של ר' יצחק היה גם הוא בזמן רשב"ע (א"נ III קף 115) וע' D. M. Z. 27, 555.

Kirchheim (Rikmah XII. Anm. 2) verweist auf Kimchi (Michlol 5), der in den Worten וכבר קדמוהו בזה ר' יעקב ב"א, J. b. E. als vor Abulwalid bezeichne, und als table K. den Abulw., weil er sich etwas zuschreibe, was schon J. b. E. gesagt habe. Dies ist nicht richtig, Kimchi führt im Namen J. b. E. nur die Erklärung des Pathach in קָטַל statt Zere als Pause an und fährt fort, daß auch R. Jona dies als allgemeine Regel aufstelle. Diese Erklärung wurde von den meisten Grammatikern getheilt, von Abulw. aber als seine Entdeckung in Anspruch genommmen und nicht dem älteren J. b. E. ein Prioritätsrecht beigelegt (Aus G's Randglossen).

הר' יצחק על שפתם החרישו מן הכינוי הזה, כי כולנו בני ישראל אנחנו. —

נשאר לנו עוד ר' יעקב בן אלעזר אשר לא שמענו את שמעו בלתי בספרי הרד"ק אשר ראה ספרו ס' השלם*) (מכלול ה' ב' ושרש אוה) וכנ' גם שאר דבריו המובאים בספרי הרד"ק מתוך ספרו השלם הזה הם אם גם לא הזכיר שמו עליהם. ומפי דבריו האלה המובאים בתוך ספרי רד"ק נלמוד כי ר' יעקב היה מדקדק נכבד אשר חפש וחקר בכל עוז אחרי יסודי הניקוד ומשקל השמות, וספר הֱללי או הלאלי אשר היה בטוליטולה פתוח לפניו (מכלול צ"ג א' וקנ"ו א' וש' דרש) ובלי ספק מה שהביא עוד הרד"ק על שם הכ"י הזה אשר לא ראהו בעיניו כמו בש' שום, מר' יעקב למד כי כן שמצאהו גם בפי' לתהלים ק"ט י' מביא את ס' הללי על מלת ודרשו סתם ובשרשיו ש' דרש הזכיר את ההערה ההיא בעצמה בשם ר' יעקב. והוא ר"ל ר' יעקב בן אלעזר תפש את משוררי זמנו בהשתמשם בחרוזיהם בשמות אשר חשבם שלא כפי דקדוק הלשון ור' יצחק בן בנשת השיב עליו והגין בעד המשוררים (מכלול רי"ז א'). **) ולבי אומר לי כי ר' יעקב בן אלעזר המדקדק הוא שם את קנו גם בין בעלי השיר והוא האיש אשר חרוזיו ומליצותיו נמצאו בכ"י מינכן 207. ועתה שמע נא דבריו הראשונים:

משלי יעקב בן אלעזר מלאותם השכל מוסר
שירים ספירים גורתם שעשועים הם אל כל בשר
דמי (?) חידות אך הם בינות. אל איש משכיל***) לראות סר
אך בין יבין את עניינם כי טוב טעם בם לא תחסר (!)

נודה את ה' בוראנו ומשכילנו, מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמנו, אשר נתן לאדם לשון לדבר כל התבונות והמשלים אשר בו, ופום ממלל רברבן, ויחץ את הלשונות על כל הגוים כפי רצונו, ואל עם ועם כלשוני, ויתר בלשון הקודש לשון העבריים, מכל לשונות הגוים, והמלעיג ללשוננו הוא תלעג והנבזה, כי בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל העם הזה. נאם יעקב בן אלעזר סבת סיפרי משלי, והתחברות מלואות מלי, כי חכמי הישמעאלים, הם להק מבהילים, ויתגברו ועלי יתאמרו, ויענו באדונם ויאמרו, לשפתנו יאות כל המשלים להתביר, אשר אמרו ללשונו נגביר. וישאו משלם ויאמרו.

חיש לשון להלל או לגדף ולעיר אהבה כלשון ערבים
ומלחמות וקורות הזמנים ואי מילים כמילינו ערבים

---

*) החכם נייבויר כתב בחטרו Aus der Petersb. Bibliothek S. 149: Ein kleines hebr. Wörterb., arabisch anonym, citirt oft d. h. ר' יעקב כותב אלכאמל. על ס' השלם.

**) רינ"ח תפש את בעלי השיר על אמרם במוכרת יעלה בפלס כערה (יו"ד שורש ועי"ן בח"פ) מן הפסוק יעלת חן ואמר כי דינו יעלה בפלס לבבה (יו"ד שורש ועי"ן סדירה) על כי ימלא ברדפי יעלים. ואולי דעתו על בן דורו ר' שלמה בן לקבל קדם של ר' יוסף בן סהל אשר כ' כן בחרוזיו, עי' החלוץ מחברת ג' דף 155.

***) תמורה פה תטעה מן משקל יד תבועות.

דבר הר"ר יט"ל צונץ במכתבי העתי חלק ר' דף 199.*) — את זכר עלי
בן יהודה הנזיר לא מצאנו יותר, אך מדבריו אשר ראה הרד"ק במחברתו
שמענו כי היה מאנשי ארץ ישראל וידע את קריאת אנשי טבריה אנשיה
ונשיה וטפה אשר הבדילו בין רי"ש דגושה לרפה כאשר עשה גם בעל ס'
יצירה וכאשר העידו עליהם גם מנחם בן סרוק ור' יונה בספריהם, והם
למדו כן מאנשי יון כאשר הוריתי בשכבר. והנה לבי אומר לי כי עלי בן
יהודה הנזיר הזה הוא האיש הנמצא בס' אשכל הכפר לר' יהודה הדסי הקראי
(פ' רנ"ז אות מ' דף צ"ח עמוד ג') על דיני ירושה בשם יהודה בן עלן הטברני,
ומלת עלן נ' ט"ס במקום עלי ונחלף שם האב והבן או במכלול או באשכל
הכפר, ור' יהודה הדסי כ' עוד שם (פ' קע"ג אות ט' דף ס"ט ב') בדקדוקו
ובמנותו מדות שלשים וחמש במשקלי השמות ח"ל אשר ביארם טברני
המדקדק בספרו מאור עינים רי"ת ע"כ ואין ספק כי הוא הוא ושמענו גם את
שם מחברתו אשר הביא רד"ק. ומי יודע אם הס' הזה הוא מאור עינים
ליהודה בן עלי הטברני הוא עלי בן יהודה הנזיר איננו הס' אור עינים אשר
רמז עליו הראב"ע בהקדמתו לפירושו על התורה בדרך הרביעית בתוך ספרי
הדרוש אשר חברו חכמי יון ואדום ויצב לו יד ושם אצל ס' לקח טוב לר'
טוביה בן אלעזר, יהי מה לא רציתי להכחיד השערה זאת תחת לשוני
והחוקרים ישפוטו. — ור' יצחק בר' שלמה המכונה הישראלי כבר
הרבו לדבר אודותיו חכמי זמננו, וכעת אעיר כי דבריו אשר הביא הרד"ק
לקוחים הם מתוך פי' על ס' יצירה כ"י אשר היה מועתק כבר לפני הרד"ק,
וכן מצאנו כי העתק בעבורו גם ס' היסודות אשר לר' יצחק ב"ר שלמה
הזה מאת אוהבו ר' אברהם בן שמואל הלוי בן חסדאי כאשר אמר המעתיק
בהקדמת העתקתו וז"ל מה אעשה ואבי גור עלי הוא החכם הגדול הדר
זקנים ונשוא פנים ר' דוד בן החכם ר' יוסף בן קמחי העתיר עלי דברו
ושיחו הוא שלחני ורוחו דבר בי לעשות אשר לא עלה על לבי ובכחו הוציא
אל הפועל מה שלא היה בכחי ואני נמשכתי בכפל רסנו ורצתי אחרי רצונו
לשתי פנים האחד לקיים בהגדה ובמצותיו ולמלא כראוי חפצו ותאותו וכו' ע"כ.
(ע"ע רמש"ש על כ"י ליידן דף 37) ולא אמנע מלהודיע כי בהשכל קרא
הרד"ק את שם המחבר ריב"ש „המכונה הישראלי" כי ידוע תדע כי רק
הערביים כנוהו כן להודיע כי הוא מבני ישראל וממי יהודה יצא, וכן אולי
הוא בעצמו בספריו אשר כתבם כלם בל' ערב קרא את שמו כן לאמר כי
זרע קדש מחצבתו, אך הישראלי איננו שם משפחתו הפרטית (כאשר מצאנו
שם משפחה כזה בתוך אנשי ספרד והיא משפחת בעל יסוד עולם הנשאה),
כי לא היה כן דרך אנשי אפריקי להתיחש אל אבי המשפחה ולצרף את
שמו אל כל אנשי תולדתו כאשר היתה דרך הספרדים, על כן תמצא תלמידו
ר' יעקב ב"ר נסים המשתמש בפי' ס' יצירה לרם והראב"ע בנשאם את שם

---

*) ריזה כייטשריפט D. M. Z. 1865 S. 615; Orient u. Occident II 657—76.

בטח על תבונתו. הוא האיש אשר אסף וקבץ ובשפה ברורה ובדברים קלים
להבין סדר את הלמודים, זה שכרו וזה פריו אם גם לא מרוחו הוציא מלים
ומסקר דעתו ברא חדשות. וכאיש נאמן רוח לא העלים את מקורו ולא
עטה מעל אחרים, כי תמיד על שפתיו שם מנהליו ומדריכיו ובכל ספריו
זכר אותם בכבוד, הלא המה: החכמים הקדמונים בעל ס' יצירה, בן
נפתלי ובן אשר, יוסף בן גוריון, אלדד הדני (שרשים ש' שנה), אסף הרופא
(הנאג י"ד ז') ועלי בן יהודה הנזיר (מכלול דו"ק ק"ח כ'), והגאונים רב
סעדיה ורב עמרם (ש' קלס) ומר רב חפץ (ש' קצע) ורב שרירא (ש' רכף
וספל ובראשית ה' ג') ורב שמואל בן חפני (ש"א כ"ח כ"ה ויונה ד' ט')
ורב הי', וחכמי אפריקי ר' יהודה בן קריש (ש' שנה) ור' יצחק ב"ד
שלמה המכונה הישראלי (בראשית א' ב' וט') ודונש הוא ר' אדונים הלוי בן
לברט וה"ר נסים (בראשית ה' ג'), וחכמי ספרד מנחם בן סרוק ור' יהודה
חיוג ור' יצחק בר' שאול (ש' עיד) ור' יונה בן גנאח ור' שמואל הנגיד ור'
שלמה בן גבירול ור' בחיי הדיין ור' יצחק גיאת ור' משה גיקטליא הכהן ור'
יהודה בן בלעם (ש' לאך) ור' יעקב בן אלעזר והנשיא הרופא ר' יצחק בן
בנשת (מכלול רי"ז א' וש' חלם) ור' משה בן עזרא (ש' כד ובראשית א' ה' *)
וישעיה כ"א א') ור' יהודה הלוי ור' יוסף בן צדיק (בראשית ב', ז') ור' אברהם
בן עזרא ור' אברהם הלוי מטוליטולה שחבר ס' הקבלה (זכריה י"א ד')
ורמב"ם, ומחכמי איטליאה לא זכר כ"א ר' נתן בעל הערוך ומחכמי
צרפת הצפונית רק רבנו שלמה הוא רש"י, ומחכמי ארצו היא פרובינצה
זכר החכם הנשיא ר' אברהם ב"ר חייא המכונה צאחיב אלשרטא (בראשית
א', כ"א וירמיה ט', כ"ג ותהלים קמ"ז, ל') ואדונו אביו ר' יוסף ורבו אחיו ר'
משה ואוהבו החכם ר' שמואל בן תבון (ירמיה י"ז, י"ג), ולא זכר ספרי
קראים כי לא הגיעו אליו גם העלים את שמם אם גם ידעם מתוך ספרי
הראב"ע למען הסיר מכשול מתוך ספריו, גם לא זכר שאר חכמי צרפת
מפרשי המקרא הלא המה ר' מנחם בר' חלבו ור' יוסף בכור שור כי גם
ספריהם כנ' לא נודעו בארצו כאשר בררתי כבר, אך יפלא בעינינו כי לא
הביא את הכרעת ר' יעקב הצרפתי הוא ר"ת אשר אביו כבר ידעה וזכרה,
גם לא זכר את ס' ר' שלמה פרחון ונמצא גם הוא בספרי אביו. ולא כל
הספרים אשר זכר היו לפניו כי כמה מן ספרים קדמונים אבדו כבר בימיו
וכמה היו כתובים בל' ערב אשר לא בא שעריה, רק ראה כן בספרי אחרים
ויביא דבריהם על שמם. לא ארבה פה הדברים על הגדולים האלה אשר
נודעו שמותם בפי כל יודע ספר ודברו עליהם החוקרים די הבין, אך על
איזה מהם בלתי נודעים אוסיף מלתי בקוצר. על דבר אסף הרופא כבר

*) ככה בס' מכלל יופי לר"ש ן' מלך וכן בכ"י מינכן, ובהעתק כ"י
פאריס נפלה תחתיו הראב"ע כאשר העיר כבר רל"ק.

קול דברים אנחנו שומעים ולא ידענו אם הוא קול הברה בעלמא אם אמת בפיו. *)

גם בין פייטני ארצו נמנה רמ"ק ויעש גם הוא פיוטים ונמצאו ממנו במחזור טריפולים (ע' רל"ד בתולדות רמב"ע דף 18 הערה) אך השירים השנים הנמצאים במחזור רומי ורשום בראשי בתידם משה בן יוסף (בעיר רומי) אינם לו כאשר העיר בצדק הר"ר שד"ל במבא למחזור כמנהג בני רומא הנדפס מחדש בליוורנו דף ל"ד. גם יש להעיר הקורא כי נודעו לנו עוד שני אנשים אשר נקבו בשם ר' משה קמחי ושניהם חיו כמאתים שנה אחרי ר' משה בן יוסף קמחי המדובר בו, ועליהם ימצא הקורא די מבוקשו בספור קורות היהודים אשר באי סיקיליאה להר"ר יט"ל צונץ דף 517 והערה g שם.

כבר הזכרתי את המחברים אשר יקראו בשם את ר' משה קמחי ואת ספריו, צרף להם עוד הר"ר משה נשיאה מחבר ס' השהם ובעל ס' דקדוקי רש"י, אך ר' יהודה ליב בן דוד בהקדמת ספרו שרש יהודה הוכיחו כי ספרו המהלך הוא קצר הכמות והאיכות (כפי עדות זאלף והספר הזה איננו כעת תחת ידי). אך אם לא נמנה אותו בין גדולי המחברים כבר נכבדהו כי עמל והועיל כפי מסת ידו ובן איש גדול היה ואח נשוא פנים טפח ורבה כי היה רבו של אחיו הקטן ממנו ואשר גדל מכנו הרבה הוא הרד"ק. אך למען לא נקל בכבוד האח הגדול לא נספר כיום בתהלת הקטן, והשם אשר זיכני להחל בגדול הוא יזכני גם לכלות בקטן.

III.

תולדות הרד"ק׳

(אוצר נחמד II 157).

ר' דוד קמחי היה בן זקונים לאביו ר' יוסף ונולד בנרבונא סביב לשנת התק"כ לאלף החמישי, כי בשנת התקצ"ב היה כבר זקן וישיש. מפי אביו לא למד תורה אשר מת בעודנו נער כי אם קבל מאחיו ר' משה, אך רב לקחו אשר למד מתוך ספרים מאשר למד מפי סופרים, הנה בכל ספרי המדקדקים והמפרשים אשר היו לפניו וברר מהם איכל ויעש מטעמים, וכמעט כל אשר ערך לפנינו בספריו שאב ממי החכמים הקודמים לו ולא

---

*) רי"ר כתב הל"ר שבתי שאב מס' שה"ק ס"ב ב' ע"כ. והנה הוא נלקח מספר שערי ציון, ויש ליזהר בכבוד הס' הזה אשר מחברו ר' יצחק דילטאש וידע היטב בספרי בעלי הקבלה. (א"נ III 114).

וכבר נמשכו הרבה חכמים מובהקים, כאשר הראה הר״ר גבריאל הירש לפמאן במאמרו, בחבלי המבוכה הזאת ליחס פי׳ משלי הנדפס לראב״ע ובתוכם ר׳ אליהו בחור והר״ר ידידיה שלמה מנורצי והר״ר יעקב אבנראנה. והוא הדבר בעצמו גם בפירושו לעזרא, גם אותו יחס הרב הישן לראב״ע (ע׳ מנחת שי עזרא ב׳ ט׳ וח׳ י״ז וט׳ ז׳ וי׳ י״ו ונחמי׳ ב׳ י״ג וג׳ י״ג וח׳ י״ז וי׳ ל״ט) גם הר״י אבנראנה (לקט שכחה עזרא ז׳ י״ב וט׳ י״ג ונחמי׳ ד׳ כ״ג וו׳ ו׳ ח׳ ו׳ וי״ב כ״ה). גם הוריתי במאמרי על ר׳ יוסף קמחי (דף 15) כי זה יותר מת״ך שנה בשנת ק״ע כבר כתב סופר אחד את שם הראב״ע על פי׳ רמ״ק לעזרא. וראה זה מצאתי בס׳ פוגיון הדת (Pugio fidei) להנוצרי הקדמון ריימונד מרטיני אשר כתב סביב לשנת מ׳ לאלף הששי והנה הוא מביא שתי פעמים את פי׳ הראב״ע למשלי, האחת על פסוק יצפן לישרים תושיה (ב׳ ז׳) וז״ל (ח״ג מאמר ג׳ פי״ז דף תרס״ו ולפי מהודרות פפייפר דף תתנ״ה): יצפן הב״ה לישרים תושיה יעלים מהם דבר חכמה עד בא עתה ויתן אותה על פיו (?) לפני גדולים וע״ז נאמר ודבר בעתו [מה] טוב ופי׳ תושיה מענין יש ושרשו ישה ע״כ. והנה הפי׳ הזה לא נמצא במיוחס, אז אמרתי אולי היה לפני ריימונד פי׳ הראב״ע האמתי אם גם הדברים האלה בטעמם הן מליצת הראב״ע איננו על שפתם. אך אח״כ ראיתי עוד שם (שם שם פכ״ב דף תשי״ט ובמהד׳ אחרונה דף תתקכ״ה) עוד פי׳ על פ׳ צדקה תרומם גוי (י״ד ל״ד) בשם הראב״ע וז״ל: צדקה שהגוים עושים וכמו כן החסדים שגומלים הוא להם מקום קרבן חטאת ויכפר עליהם (ב״ב כ׳ י׳) ע״כ והוא הוא הפי׳ הראשון בנדפס, אז התבוננתי כי גם לפני ריימונד היה כבר פי׳ רמ״ק בשם הראב״ע (רק ארוך יותר מאשר נמצא בדפוס) ואשתומם אך כבר כמאה שנה אחרי נתחבר הפי׳ תעו והתעו!

כתבו עוד רושמי הספרים כי רמ״ק חבר גם פי׳ לאיוב. הן ידעת כי רפתה בידי אמונת הרושמים האלה, אך מצאתי להר״ר יצחק בן שלמה יעבץ בהקדמתו לספרו תורת חסד כי בפי׳ לאיוב (אשר כנה שמו יראת שדי) השתמש בפירושי רד״ק ורמ״ק „אשר עדין אינם בדפוס״, וגם בתוך ספרו הזה הוא יראת שדי הביא הרבה פעמים מפירושי ר׳ משה קמחי (ימצאם שם החורש) ואין לכחש עדותו. והן נדע בברור כי רמ״ק חיבר פי׳ למשלי ולעזרא ושני הפירושים האלה נדפסים על שם הראב״ע, גם חבר פי׳ לאיוב והוא טמון באוצר הספרים ברומא והרבה ממנו לקט ריב״ש יעבץ. אך אם חבר עוד פירושים לשאר כתבי קדש לא נודע. הן אמת כי רד״ק אחיו ותלמידו מביאו הרבה פעמים גם בפירושו לנביאים ראשונים ואחרונים, גם ר׳ לוי בן אברהם בן חיים בספרו לוית חן הביא את פירושו על פסוק ולא אין לבוא כיום תמים (יהושע י׳, י״ג) אך בנקל יכול להיות כי הפירושים האלה מפוזרים היו בתוך שאר ספריו והרד״ק אולי למדם מפיו.

גם ס׳ מוסר בשם תענוג נפש ייחס לו בעל שפתי ישנים ואחריו שנו כל רושמי הספרים, אך מי יודע המקור אשר שאב ממנו הר״ר שבתי הזה,

לשנה 1841 (לב"ל. 48) באו דבריו, אז קם הר"ר גבריאל הירש ליפמאן ובמכתב ארוך הוכיח במישור (נדפס הוא בציון תר"ב מחדש אייר והלאה) כי הפי' הזה איננו לראב"ע כי דבריו סותרים דברי הראב"ע בספריו האחרים (ע' גם למטה) וסגנון ושמוש לשונו סר ממליצת הראב"ע ועוד ראיה אחרת, ולהיפך הראה כי סגנון לשונו הוא מתאים עם סגנון לשון הפי' לעזרא (וגם אנחנו רמזנו כבר עליו למעלה), והעד הנכבד הוא כי כמה פעמים הביא רד"ק פירושי אחיו הסרים מן פירושי אחרים והנה הם נמצאים בפי' הזה למשלי. ואני אוסיף על דברי הר"ר גבריאל הנ' מ"ש הרד"ק במכלולו בפעלי הכפל ערך פתח (דו"ק קפ"ב ב') בשם אחיו המתאימים עם דבריו בשרשיו ש' פתה אשר הביא החוקר הנ', ועוד מ"ש הרד"ק בפי' לשופטים ה' כ"ז מכוון עם פי' משלי י"ז ח' וכ"ב ועוד מ"ש הרד"ק ש"א ד' י"ט על מלת ללת. והאות השלישי הביא הנ"ל כי הרד"ק הביא כה וכה פירושים בסתם וגם הם נמצאים בפי' משלי והרד"ק לא הזכיר תמיד את שם ממציאם אם גם הוא יסכים עמהם והרבה יש להוסיף על העדים אשר הביא הר"ר גבריאל על הענין הזה ואניחם כי העדות מבוררת בלהם, רק אחת לא אעלים והוא כי דברי הפי' למשלי כ"ו כ"א מסכימים עם פי' ב' של רד"ק בש' פוח וסותרים הם לפי' הראב"ע תהלים י"א ו'. עוד מצאתי כי פירושי המבאר הזה עולים כה וכה בקנה אחד עם דברי הריק"ם כאשר הביאם הרד"ק בנו וכפי אשר ראיתים בכ"י ואעיר רק על שנים. משלי כ' י' מסכים פי' המבאר על פסוק גם במעלליו יתנכר נער עם דברי הריק"ם בשרשי הרד"ק ש' נכר, ואלה דברי הריק"ם בפירושו כ"י: כל לשון זה הפך הכרה בלשון המקרא וקרובים ללשון נכרי, והיא מתנכרת, ויתנכר אליהם, זה בכאן יתנכר הנער (* אם זך ואם ישר פעלו ודבריו ומעשיו מתוקנים אז יתנכר לבני אדם כי יאמרו אין מעשה נער אלה ע"כ. גם דברי המבאר למשלי כ"ו ח' על מלת מרגמה מתאימים עם פי' הריק"ם המובא בשרשי רד"ק ש' רגם והנמצאים בפי' ריק"ם למשלי כפי אשר הביאם כבר רל"ד במחברת אָריענט 1850 לבל. 25. ובשנת תר"ז קם גם הר"ר ליב דוקעס וימלא אחריו (במחברת אָריענט 1847 לבל. 2) ויוכיח מתוך כ"י אשר רשום עליו כי הפי' הוא לר' משה קמחי הוא הפי' הנדפס כדמותו וכצלמו, רק המעתיקים או המדפיסים כפעם בפעם קצרו דבריו. וגם בידי די רוסי היה כ"י (נאָ 694) נכתב בו כי הוא לר' משה קמחי (וד"ר חשב כי לא נדפס עד הנה וכי הוא יקר מאד במציאות) ובראשו שיר וראשי תיבותיו: אני משה בן יוסף קמחי ספרדי חזק לעד, וגם בסופו שיר קטן ובתוכו: משה קמחי כתב זו ונקוד על המלות האלה להורות כי הוא פרט השנה אשר כתב בה את הפי' ההוא והיא שנת תתקל"ה. ידענו אפוא גם את השנה אשר חבר בה רמ"ק את פירושו ואשר סביב לה חבר גם את שאר חיבוריו.

---

*) בכ"י מסף עוד: י"מ יהיה ניכר מקטנותו וכ' כי בא בתוכו מגליון מעתיק. —

שהתנצא בסוף האלף החמישי בימי הרד"ק (אשר כנ' לא היו ספריו לפניו כי לא הביאם) ואשר לא נודע יותר, וס' שכל טוב לר' משה קמחי לא היה ולא נברא. ואם תתאפק ותאמר עוד איך תיחס טעות כזאת לר"א דבלמש והוא היה רב מובהק, אומר לך כי רחוק בעיני היות דברי ר' משה קמחי על שם היחס (אם הם לו) נעלמים מעיני רד"ק אשר יאהב להביא את דברי רבו אחיו ויהי כמחריש. על כן נקח את הס' שכל טוב מתחת ידי רמ"ק ונשיבהו לבעליו. — גם את הס' פתח דברי גם הוא בדקדוק יחסו רושמי הספרים לר' משה קמחי ולא נמצא בו שם מחברו: ואני לא ראיתי עד הנה הספר, אך מצאתי בס' עמר השכחה (ל"ז א') כתוב וז"ל, בס' פתח דברי שחבר אבן חסדאי ז"ל ע"כ ונאמן עלי האיש גאנישון אשר ראה הרבה וספרים כתובי יד גלוים היו לפניו לרוב. נשארו לנו א"כ ב' ספרי דקדוק אשר לר' משה קמחי, הא' הוא ס' המהלך והב' ס' התחבשת.

נפן אל פירושיו על המקרא. כבר מקדם דברו רושמי הספרים כי יש לו פי' על עזרא עם נחמיה וגם על משלי אך נבוכו בו ולא ידעו אם נדפס אם לא, ובימינו הודיעו אנשי המחקר כי הפירושים על הספרים האלה הנדפסים על שם הראב"ע הם לר' משה קמחי. והנה על דבר פי' עזרא הראשון היה המדקדק הגדול המנוח הר"ר וואלף היידענהיים אשר ראה את הדבר וכתבו על הגליון. זכור אני נער הייתי בעיר מולדתי פראנקפורט העליונה ובפעם בפעם בשבתות ובימים טובים הלכתי אל העיר הקטנה הקרובה רעדעלהיים מקום מושב השר הזה בחכמה ובדעת לידגות מזיו חכמתו ואראה כתוב כן בכתב ידו והוא הורני ויאמר לי ראה כי בטעות יחסו הפי' לעזרא אל הראב"ע והוא לר"מ קמחי. וכבר בשנת ת"ר גליתי הדבר וכתבתיו במכתבי העתי (חלק רביעי דף 446 והבא) גם בספרי מלא חפנים (דף 86), ובשנת תר"ב כאשר הרבה הר"ר גבריאל הירש ליפמאן את דבריו על הפי' לס' משלי אז שת את עין בחינתו גם על הפי' לס' עזרא ויחליט גם הוא ויביא עדים נאמנים כי ידי רמ"ק כוננהו (ע' ציון תר"ב חדש אב דף 172 והבאים), ועוד יש להוסיף אם גם הדברים נראים לעין. ראה נא סגנון לשונו כאמרו הרבה פעמים: זה אומר ככה וזה אומר ככה (עזרא ד' א' וח' ח' וח' י"ד, נחמי' ג' ל' וי"ב מ"ד) ולא ימצא כן בספרי הראב"ע, גם דיוקו כי גם לרבות ואך למעט (נחמי' ו' ר') והדיוק הזה נפלא כל כך בעיניו עד כי שב אליו לאין קץ בפי' לס' משלי, והוא זר בעיני הראב"ע. ואך למותר יהיה לדרוש עוד אחרי עדים אחרים, אמת נכון הדבר כי הפי' לעזרא ונחמיה המיוחס לראב"ע מעשה ידי רמ"ק הוא.

והראשון אשר העיר כי גם מחבר הפי' למשלי המיוחס לראב"ע הוא ר' משה קמחי, היה הר"ר יעקב רייפמאן, הוא גלה את אזני על זה בכתב ואני השיבותי לו והחזקתי בידו, אז שלחתי הכתב והתשובה אל בעלי מבשרת ציון והם הביאו כיתם רק מעט מהרבה בחדש שבט לשנת תר"א וקצרו במקום שראוי להאריך, והר"ר יעקב הנ' לא נחה ידו וגם במכתב אָריענט

ואשר כפי עדות רל"ד הנזכר שם הביא גם את ר' משה קמחי בספריו, א"כ ברור הדבר כשמש בצהרים כי הס' שכל טוב המונח בקארלסרוהי איננו לר' משה קמחי ומחברו היה בדור שלאחריו. אך עוד נשארה לנו עדות הר"ר אברהם דבלמש והוא אמר בפירוש כי הוא ראה בס' שכל טוב אשר לר' משה קמחי, ומי יודע אולי גם הוא מצא חן ושכל טוב. אך לבי אומר לי כי מקרים זרים עברו על ראש הר"ם קמחי הלזה, יש מספריו אשר יחסו לאחרים גדולים וטובים ממנו כמו להראב"ע וע"י זה יקרו הספרים מאד בעיני הכל ונמצאו בידי הכל (כאשר נראה למטה) ויש אשר יחסו לו ספרים ואינם לו ויהיו כליל תפארת בראשו על לא דבר. כן הדבר בס' הזה אשר אנחנו מדברים עליו. דע נא כי גם על זה שאלתי את פי הרב דקארלסרוהי ואומר לו: הנה כן העיד בעל מ"א ואלה הדברים אשר הביא בשם הס' הזה ועתה הודיעני נא אם נמצאו כדברים האלה בתוך ס' שכל טוב אשר בקארלסרוהי. וישיבני האיש וזה ענין דבריו: כן דרך הספר הזה אשר לפני, הוא מיוסד על חלוקת שם פעל ומלה ומתחיל בחלוקת השם ואומר כי שמות הדברים נמצאים על שבעה חלקים ומבאר החלק הראשון וז"ל: מצאנו שם מושם על דבר לאות שיתבונן השם בדבר כאמרנו ארץ ושמים רוח ומים וכו' ומדבר והולך על החלק הראשון הזה ובסוף הדף כה דבריו: והתבונה (?) בהם טורים טורי אבן סנים סני כסף וכן כל דומיהם ורבים כמוהם וכל משכיל יוכל למלאות החסרון כפי הענין האחר (? האחד) מהם ע"כ ואח"כ נמצאו בגליון באותיות קטנות שתי המלות: בלשון רבים, והנה בלי ספק התחלת הדף הבא, כתבן הסופר פה כדרך הסופרים לעשות רושם בסוף הדף הא' מה יבוא בדף הבא אחריו, אך הדף ההוא עם הרבה דפים עוד חסרים, ובחלק הנשאר לא נמצא עוד דבר על השמות רק על הפעלים. אך ראה זה מצאתי בסוף הספר רשימת דרכי השמות אשר היו כלולים בספר הזה והיא זאת: השמות על שבעה דרכים, הדרך הא' שם דבר שמים ארץ דשא וכו', הדרך הב' שם עצם אדם שת אנוש, הדרך הג' שם היחס אברהם העברי מרדכי היהודי אהרן הלוי והדומים ומבאר הלוך ובאה עוד ד' דרכים, ובלי ספק בתוך הדרך הג' הזאת נמצאו הדברים אשר הביא הרר"א דבלמש. ויוסף האיש ויאמר: בעל הס' ההוא מביא כפעם בפעם את החכם ר' יוסף קמחי (* גם את הרב ר' משה קמחי וספרו התחבשת ואת אדונו דודו ר' מנחם בר' שמעון, עוד תדע כי החכם רייכלין גם הוא קרא את שם המחבר רק המדקדק משה ולא כנהו בשם קמחי. אלה דברי הרב הנזכר. והנה כל משכיל יודה לו כי נמצא כדברים אשר הביא הר"א דבלמש על שם היחס בס' שכל טוב אשר לר' משה איש חי גם הוא

*) והנה יש להוסיף שמחבר הזה על אחר המחברים מכבדי ר' יוסף קמחי אשר הזכרתי את שמם בתולדותיו.

אשכלותיהם ענבים, דור רמב"ע ור' יהודה הלוי וגם הוא קוה לעשות ענבים ויעש באושים, והוא בן אלעזר אשר לכבודו בנה ר' משה בן עזרא שמנה בתים בדיואן שלו סי' ס"ג כפי אשר הודיענו הר"ר שד"ל (בכ"ח ר' דף 88) ואלה הם הבתים:

מי זה דומה כי סוד חכמה — מתוך ארץ חיים נגזר
יסור לראות מופת ואות — בכתב משלות*) בן אלעזר
ספר מחפיר לבנת ספיר — בו איש משכיל**) עז יתאזר
וצניף חכמה שתיו ערמה — ערבו תמה לא שש משזר
חכמות יין בחיק שיון — להיות אמרו להם מנזר
דעות לשמור בינות לגמור — כי מר וכפור בהם פזר
מוסר אתו בית תפארתו — אכן בלתו יהיה מוזר
ציר כה גדלו יום הנחילו — שח על כסאו לא ישב זר.

והנה ידענו כי הרמ"בע שר עוד בשנת תתצ"ח (ע"ש סי' קכ"ד דף 89), א"כ אין להתפלא אם שר לכבוד ר' יעקב בן אלעזר ומשליו אשר נשא בשנת תת"צג. אך רואה אני אותך מניע ראש עלי לאמר: איך תגרע חכמת הרמ"בע ותעשהו למהלל דברים אין חפץ בם, הלא אתה כזה תבוזם והוא ינשאם למעלה, הכהו עיניו מראות אם כחש יכחש? על זה אשיבך: המשפט אשר על האיש ועל מעשיו יחרצו בני דורו בחייו רחוק מהמשפט אשר יחרצו עליו הבאים אחריו במישור ובלי משוא פנים, יש אשר אימת האיש בחייו תבעתם ויש אשר אהבתם תכריע הכף לזכות ויש אשר יאהבו לדבר דברי מהלל למען יפות את מליצותם דברי חן וצחות, וכבר ידעת כי כן דרך משוררי ישמעאל, וגם משוררי היהודים אשר גרו בתוכם הלכו בדרכיהם. אך נאמה לבי אומר לי כי רוח ההתול מרחפת על פני חרוזי רמב"ע וצחוק מדבר מתוך גרון המהלל, והעד על זה כי השתמש במליצות המחבר כאלו יאמר: ראו נא איך בגובה וגאון דבר האיש הזה המתהלל במתת שקר! לעמת דברי המחבר „השכל מוסר" כתב הוא „מוסר אתו," לעמת „שירים ספירים נותם" כתב „ספר מחפיר לבנת ספיר," לעמת אמרו „תדמו חידות" כתב הוא "מי זה דומה כי סוד חכמה וכו' לעמת מהללו „הם בינות" ערך הוא מאמרו „בינות לגמור", מול עוררו את „איש משכיל לראות סר" קו"א הוא

*) בכ"ח: מ ש א ו ת, וקרוב בעיני כי מעתיק בראותו כי נמלה לפעמים חרוז משלש בבית א' כמו בבית רביעי ושביעי, שכה המלה למען ישלש גם פה החרוז.

**) המלה מטושטשת בכ"י והר"ר שד"ל השלימה לתיבת מ כ י ר ואולי גם פה הביאה את הסופר הכוונה לשלש החרוז, ול"נ יותר לכתוב מ ש כ י ל הן מצד הענין הן מצד המסורה אשר סכן לו המחבר להשתמש במליצת המהולל כאשר תראה בהמשך דברי.

ויהתלו ביהודים כרהבם, ויהיו מלעיגים בם, ויפתום (!) גם עמי כפידם, ויתעום כזביהם . . . ומה לך כי נועקה עמי, ומה את חסר עמי, דבר בכל אות נפשך כמלי, דע כל מחסורך עלי, ורוץ בם ולא תכשל, וחוד חידה ומשול משל, וקרא ס' משלי המחובר. ותדע ותשכיל מן מוצא דבר, ושמי במשלי לא כניתי, והסבותיו [ל] למואל בן איתיאל ואותו שניתי, כי מן חוקת ישמעאלים, להסב שמותם במשלים, אך עתה אגידנו כי אני יעקב בן אלעזר, למען לא יקרב איש זר, והגונב ממני יהא נכרת ונצמת, והזר הקרב יומת וכו' ע"כ. ואני נלאיתי להעתיק יותר ואקוץ במשליו ובדברי „פום ממלל רברבן" להג הרבה ומעט תבונות דברי נלעג לשון וסר טעם. וכפי הנשמע הבאים אחריו נזהרו מגנוב ממנו מיראתם פן ימצאו דבריו בכליהם ויענשו לשלם שנים ולא ימצאו דברי ריר חלמות כאלה די צרכם. ועתה כתר לי זעיר למען נחקור על זמנו, והנה מצאנו בתוך דבריו ז"ל: ויהי בשנת שלש ותשעים, בהתם פושעים וכו' ולא נזכרו האלפים והמאות, אך העתק כ"י אשר במינכן כבר נמכר יום א' ל' שבט והוא ר"ח אדר ראשון מ"ו לאלף הששי כבתוב בסופו, א"כ שנת צ"ג אשר הזכירה המחבר על כל פנים טרם מלאת האלף החמישי היא, וא"כ גם אם נניח ונאמר כי השנה ההיא אשר רמז עליה היא שנת תתקצ"ג לאלף החמישי, בן דורו של הרד"ק היה ויוכל להיות כי כבר כשלשים שנה לפני חברו את משליו חבר ספר בדקדוק אשר השתמש בו הרד"ק (כי כאשר נראה למטה הרד"ק כלה כבר את פירושיו לנביאים, אשר חבר הרבה שנים אחרי ספרו המכלול והשרשים, לפני שנת תתקצ"ב), ואם גם רוח השיר לא נוססה בקרבו, מדקדק נכבד היה והביא דבריו הרד"ק. אך יותר קרוב בעיני כי המשורר והמדקדק ר' יעקב בן אלעזר חי כמאה שנה לפני הקצה האחרון הזה אשר הגבלנו וישא את משליו שנת ד' תתצ"ג, (* וברור בעיני כי הוא בן דור בעלי השיר הגדולים אשר הבשילו

---

*) על ר' יעקב בן אלעזר ע' ר"ל דוקעס בשירי שלמה ב' דף 89 ועד אחר על היותו בן דורו של ראב"ע מצאתי בקטלוג בודלייאני לרמש"ג דף 1806 כתב שם כי קרוב בעיניו כי אתו אברהים בכנכנתי אשר הביא ראב"ע בתוך ספרו הוא ר' יצחק הבכבכנתי אשר הביא רד"ק. והנה ר' יצחק זה הגין על משורר אחד נגד ר' יעקב בן אלעזר א"כ ר' יעקב אשר היה לכל הפחות בן גילו של ר' יצחק היה גם הוא בזמן ראב"ע (א"נ III דף 115) וע' D. M. Z. 27, 555.

Kirchheim (Rikmah XII. Anm. 2) verweist auf Kimchi (Michlol 5), der in den Worten וכבר קדמוהו בזה ר' יעקב ב"א, J. b. E. als vor Abulwalid bezeichne, und als table K. den Abulw., weil er sich etwas zuschreibe, was schon J. b. E. gesagt habe. Dies ist nicht richtig, Kimchi führt im Namen J. b. E. nur die Erklärung des Pathach in קַטַל statt Zere als Pause an und fährt fort, daß auch R. Jona dies als allgemeine Regel aufstelle. Diese Erklärung wurde von den meisten Grammatikern getheilt, von Abulw. aber als seine Entdeckung in Anspruch genommmen und nicht dem älteren J. b. E. ein Prioritätsrecht beigelegt (Aus G's Randglossen).

הר׳ יצחק על שפתם החרישו מן הכינוי הזה, כי כולנו בני ישראל אנחנו. —

נשאר לנו עוד ר׳ יעקב בן אלעזר אשר לא שמענו את שמעו בלתי בספרי הרד״ק אשר ראה ספרו ס׳ השלם*) (מכלול ה׳ ב׳ ושרש אוה) וכנ׳ גם שאר דבריו המובאים בספרי הרד״ק מתוך ספרו השלם הזה הם אם גם לא הזכיר שמו עליהם. ומפי דבריו האלה המובאים בתוך ספרי רד״ק נלמוד כי ר׳ יעקב היה מדקדק נכבד אשר חפש וחקר בכל עוז אחרי יסודי הניקוד ומשקלי השמות, וספר הֵלֵּלי או הלאלי אשר היה בטוליטולה פתוח לפניו (מכלול צ״נ א׳ וקנ״ז א׳ וש׳ דרש) ובלי ספק מה שהביא עוד הרד״ק על שם הכ״י הזה אשר לא ראהו בעיניו כמו בש׳ שום, מר׳ יעקב למד כי כן שאנוהו גם בפי׳ לתהלים ק״ט י׳ מביא את ס׳ הֵלֵּלי על מלת ודרשו סתם ובשרשיו ש׳ דרש הזכיר את ההערה ההיא בעצמה בשם ר׳ יעקב. והוא ר״ל ר׳ יעקב בן אלעזר חפש את משוררי זמנו בהשתמשם בחרוזיהם בשמות אשר חשבם שלא כפי דקדוק הלשון ור׳ יצחק בן בנשת השיב עליו והגין בעד המשררים (מכלול רי״ז א׳). **) ולבי אומר לי כי ר׳ יעקב בן אלעזר המדקדק הזה שם את קנו גם בין בעלי השיר והוא האיש אשר חרוזיו ומליצותיו נמצאו בכ״י מינכן 207. ועתה שמע נא דבריו הראשונים:

משלי יעקב בן אלעזר מלאותם השכל מוסר
שירים ספירים גזרתם שעשועים הם אל כל בשר
דמי (?) חידות אך הם בינות אל איש משכיל***) לראות סר
אך בין יבין את עניינם כי טוב טעם בם לא תחסר (!)

נודה את ה׳ בוראנו ומשכילנו, מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמנו, אשר נתן לאדם לשון לדבר כל החבונות והמשלים אשר בן, ופום ממלל רברבן, ויחץ את הלשונות על כל הגוים כפי רצונו, ואל עם ועם כלשוני, ויסדר בלשון הקודש לשון העבריים, מכל לשונות הגוים, והמלעיג ללשוננו הוא תלעג והנבזה, כי בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל העם הזה. נאם יעקב בן אלעזר סבת סיפרי משלי, והתחברות מלואות מלי, כי חכמי הישמעאלים, הו להק מהילים, ויתגברו ועלי יתאמרו, ויענו באדונם ויאמרו, לשפתנו יאות כל המשלים להתביר, אשר אמרו ללשוננו נגביר. וישאו משלם ויאמרו.

חיש לשון להלל או לגדף ולעיר אהבה כלשון ערבים
ומלחמות וקורות הזמנים ואי מילים כמילינו ערבים

---

*) החכם ניבויר כתב בחברו Aus der Petersb. Bibliotheck S. 149: Ein kleines hebr. Wörterb., arabisch anonym, citirt oft ר׳ יעקב לאחד אלכאמל. ש. ש. נגד ס׳ השלם.

**) ריב״א תפס את בעלי השיר על אמרם במחברת יעלה בפלם כערה (יו״ד שואה ועי״ן נח״פ) מן הפסוק יעלת חן ואמר כי דינו יעלה בפלם לבנה (יו״ד שואית ועי״ן פתיחה) על כי ימלא ברמזי יעלים. ואולי דעתו על בן דודו ר׳ שלמה בן לקבל קדוש של ר׳ יוסף בן סהל אשר כ׳ כן בחרוזיו, עי׳ החלוץ מחברת ג׳ דף 155.

***) תשרה פה תסעה מן משקל הר תנועות.

דבר הר"ר יט"ל צונץ במכתבי העתי חלק ד' דף 199.*) — את זכר עלי בן יהודה הנזיר לא מצאנו יותר, אך מדבריו אשר ראה הרד"ק במחברתו שמענו כי היה מאנשי ארץ ישראל וידע את קריאת אנשי טבריה אנשיה ונשיה וטפה אשר הבדילו בין רי"ש דגושה לרפה כאשר עשה גם בעל ס' יצירה וכאשר העידו עליהם גם מנחם בן סרוק ור' יונה בספריהם, והם למדו כן מאנשי יון כאשר הוריתי בשכבר. והנה לבי אומר לי כי עלי בן יהודה הנזיר הזה הוא האיש הנמצא בס' אשכל הכפר לר' יהודה הדסי הקראי (פ' רנ"ז אות מ' דף צ"ח עמוד ג') על דיני ירושה בשם יהודה בן עלן הטברני, ומלת עלן נ' ט"ס במקום עלי ונחלף שם האב והבן או במכלול או באשכל הכפר, ור' יהודה הדסי כ' עוד שם (פ' קע"ג אות ט' דף ס"ט ב') בדקדוקו ובמנותו מדות שלשים וחמש במשקלי השמות ח"ל אשר ביארם טברני המדקדק בספרו מאור עינים רי"ח ע"כ ואין ספק כי הוא הוא ושמענו גם את שם מחברתו אשר הביא רד"ק. ומי יודע אם הס' הזה הוא מאור עינים ליהודה בן עלי הטברני הוא עלי בן יהודה הנזיר איננו הס' אור עינים אשר רמז עליו הראב"ע בהקדמתו לפירושו על התורה בדרך הרביעית בתוך ספרי הדרוש אשר חברו חכמי יון ואדום ויצב לו יד ושם אצל ס' לקח טוב לר' טוביה בן אלעזר, יהי מה לא רציתי להכחיד השערה זאת תחת לשוני והחוקרים ישפוטו. — ור' יצחק בר' שלמה המכונה הישראלי כבר הרבו לדבר אודותיו חכמי זמננו, וכעת אעיר כי דבריו אשר הביא הרד"ק לקוחים הם מתוך פי' על ס' יצירה כ"י אשר היה מועתק כבר לפני הרד"ק, וכן מצאנו כי הועתק בעבורו גם ס' היסודות אשר לר' יצחק ב"ר שלמה הזה מאת אוהבו ר' אברהם בן שמואל הלוי בן חסדאי כאשר אמר המעתיק בהקדמת העתקתו וז"ל מה אעשה ואבי גזר עלי הוא החכם הגדול הדר זקנים ונשוא פנים ר' דוד בן החכם ר' יוסף בן קמחי העתיר עלי דברו ושיחו הוא שלחני ורוחו דבר בי לעשות אשר לא עלה על לבי ובכחו הוציא אל הפועל מה שלא היה בכחי ואני נמשכתי בכפל רסנו ורצתי אחרי רצונו לשתי פנים האחד לקיים בהגדה ובמצותיו ולמלא כראוי חפצו ותאותו וכו' ע"כ. (ע"ע רמש"ש על כ"י ליידן דף 37) ולא אמנע מלהודיע כי בהשכל קרא הרד"ק את שם המחבר ריב"ש „המכונה הישראלי" כי ידוע תדע כי רק הערביים כנוהו כן להודיע כי הוא מבני ישראל וממי יהודה יצא, וכן אולי הוא בעצמו בספריו אשר כתבם כלם בל' ערב קרא את שמו כן לאמר כי זרע קדש מחצבתו, אך הישראלי איננו שם משפחתו הפרטית (כאשר מצאנו שם משפחה כזה בתוך אנשי ספרד והיא משפחת בעל יסוד עולם הנשאה), כי לא היה כן דרך אנשי אפריקי להתיחש אל אבי המשפחה ולצרף את שמו אל כל אנשי תולדתו כאשר היתה דרך הספרדים, על כן תמצא תלמידו ר' יעקב ב"ר נסים המשתמש בפי' ס' יצירה לרס"ג והראב"ע בנשאם את שם

---

*) ראה כייבויער D. M. Z. 1865 S. 615; Orient u. Occident II 657—76.

נסה על תבונתו. הוא האיש אשר אסף וקבץ ובשפה ברורה ובדברים קלים לבין סדר את הלמודים, זה שכרו וזה פריו אם גם לא מרוחו הוציא מלים ומחקר דעתו ברא חדשות. וכאיש נאמן רוח לא העלים את מקורו ולא עטה מעל אחרים, כי תמיד על שפתיו שם מנהליו ומדריכיו ובכל ספריו זכר אותם בכבוד, הלא המה: החכמים הקדמונים בעל ס׳ יצירה, בן נפתלי ובן אשר, יוסף בן גוריון, אלדד הדני (שרשים ש׳ שנה), אסף הרופא (הושע י״ד ז׳) ועלי בן יהודה הנזיר (מכלול דו״ק ק״ח ב׳), והגאונים רב סעדיה ורב עמרם (ש׳ קלס) ומר רב חפץ (ש׳ קצע) ורב שרירא (ש׳ רכף וספל ובראשית ה׳ ג׳) ורב שמואל בן חפני (ש״א כ״ח כ״ה ויונה ד׳ ט׳) ורב הי״, וחכמי אפריקי ר׳ יהודה בן קריש (ש׳ שנה) ור׳ יצחק ב״ר שלמה המכונה הישראלי (בראשית א׳ ב׳ וט׳) ודונש הוא ר׳ אדונים הלוי בן לברט והר״ר נסים (בראשית ה׳ ג׳), וחכמי ספרד מנחם בן סרוק ור׳ יהודה חיוג ור׳ יצחק בר׳ שאול (ש׳ עיד) ור׳ יונה בן גנאח ור׳ שמואל הנגיד ור׳ שלמה בן גבירול ור׳ בחיי הדיין ור׳ יצחק גיאת ור׳ משה גיקטליא הכהן ור׳ יהודה בן בלעם (ש׳ לאך) ור׳ יעקב בן אלעזר והנשיא הרופא ר׳ יצחק בן בנשת (מכלול ר״ז א׳ וש׳ חלם) ור׳ משה בן עזרא (ש׳ בד ובראשית א׳ ה׳ *) וישעיה כ״א א׳) ור׳ יהודה הלוי ור׳ יוסף בן צדיק (בראשית ב׳, ז׳) ור׳ אברהם בן עזרא ור׳ אברהם הלוי מטוליטולה שחבר ס׳ הקבלה (זכריה י״א ד׳) והרמב״ם, ומחכמי איטליאה לא זכר כ״א ר׳ נתן בעל הערוך ומחכמי צרפת הצפונית רק רבנו שלמה הוא רש״י, ומחכמי ארצו היא פרובינצה זכר החכם הנשיא ר׳ אברהם ב״ר חייא המכונה צאחיב אלשרטא (בראשית א׳, כ״א וירמיה ט׳, כ״ג ותהלים קט״ו, ל׳) ואדונו אביו ר׳ יוסף ורבו אחיו ר׳ משה ואוהבו החכם ר׳ שמואל בן תבון (ירמיה י׳, י״ג), ולא זכר ספרי קראים כי לא הגיעו אליו גם העלים את שמם אם גם ידעם מתוך ספרי הראב״ע למען הסיר מכשול מתוך ספריו, גם לא זכר שאר חכמי צרפת מפרשי המקרא הלא המה ר׳ מנחם בר׳ חלבו ור׳ יוסף בכור שור כי גם ספריהם כנ׳ לא נודעו בארצו כאשר ברותי כבר, אך יפלא בעינינו כי לא הביא את הכרעת ר׳ יעקב הצרפתי הוא ר״ת אשר אביו כבר ידעה וזכרה, גם לא זכר את ס׳ ר׳ שלמה פרחון ונמצא גם הוא בספרי אביו. ולא כל הספרים אשר זכר היו לפניו כי כמה מן ספרים קדמונים אבדו כבר בימיו וכמה היו כתובים בל׳ ערב אשר לא בא שעריה, רק ראה כן בספרי אחרים יביא דבריהם על שמם. לא ארבה פה הדברים על הגדולים האלה אשר נודעו שמותם בפי כל יודע ספר ודברו עליהם החוקרים די הבין, אך על איה מהם בלתי נודעים אוסיף מלתי בקוצר. על דבר אסף הרופא כבר

---

*) ככה בס׳ מכלול יופי לר״ש ן׳ מלך וכן בכ״י מיכלן, ובהעתק כ״י פלרים כתוב תחתיו הראב״ע כאשר העיר כבר רל״ק.

קול דברים אנחנו שומעים ולא ידענו אם הוא קול הברה בעלמא אם אמת בפיו.*)

גם בין פייטני ארצו נמנה רמ"ק ויעש גם הוא פיוטים ונמצאו ממנו במחזור טריפולים (ע' רל"ד בתולדות רמב"ע דף 18 הערה) אך השירים השנים הנמצאים במחזור רומי ורשום בראשי בתיהם משה בן יוסף (בעיר רומי) אינם לו כאשר העיר בצדק הר"ר שד"ל במבא למחזור כמנהג בני רומא הנדפס מחדש בליוורנו דף ל"ד. גם יש להעיר הקורא כי נודעו לנו עוד שני אנשים אשר נקבו בשם ר' משה קמחי ושניהם חיו כמאתים שנה אחרי ר' משה בן יוסף קמחי המדובר בו, ועליהם ימצא הקורא די מבוקשו בספור קורות היהודים אשר באי סיקיליאה להר"ר יט"ל צונץ דף 517 והערה g שם.

כבר הזכרתי את המחברים אשר יקראו בשם את ר' משה קמחי ואת ספריו, צרף להם עוד הר"ר משה נשיאה מחבר ס' השהם ובעל ס' דקדוקי רש"י, אך ר' יהודה ליב בן דוד בהקדמת ספרו שרש יהודה הוכיחו כי ספרו המהלך הוא קצר הכמות והאיכות (כפי עדות ואלף והספר הזה איננו כעת תחת ידי). אך אם לא נמנה אותו בין גדולי המחברים כבר נכבדהו כי עמל והועיל כפי מסת ידו ובן איש גדל היה ואח נשוא פנים טפח ורבה כי היה רבו של אחיו הקטן ממנו ואשר גדל ממנו הרבה הוא הרד"ק. אך למען לא נקל בכבוד האח הגדול לא נספר כיום בתהלת הקטן, והשם אשר זיכני להחל בגדול הוא יזכני גם לכלות בקטן.

III.

תולדות הרד"ק.

(אוצר נחמד II 157).

ר' דוד קמחי היה בן זקונים לאביו ר' יוסף ונולד בנרבונא סביב לשנת תתק"כ לאלף החמישי, כי בשנת תתקצ"ב היה כבר זקן וישיש. מפי אביו לא למד תורה אשר מת בעודנו נער כי אם קבל מאחיו ר' משה, אך רב לקחו אשר למד מתוך ספרים מאשר למד מפי סופרים, הנה בכל ספרי המדקדקים והמפרשים אשר היו לפניו וברר מהם אוכל ויעש מטעמים, וכמעט כל אשר ערך לפנינו בספריו שאב ממי החכמים הקודמים לו ולא

---

*) ריי"ר כתב הר"ר שבתי שאב מס' שה"ק פ"ב ב' ע"כ. והנה הוא נלקח מספר שערי ציון, ויש ליזהר בכבוד הס' הזה אשר מחברו ר' יצחק דילטאש וידע היטב בספרי בעלי פרזינלא. (א"נ III 114).

וכבר נמשכו הרבה חכמים מובהקים, כאשר הראה הר"ר גבריאל הירש לפסאן במאמרו, בחבלי המבוכה הזאת ליחס פי' משלי הנדפס לראב"ע ובתוכם ר' אליהו בחור והר"ר ידידיה שלמה מנורצי והר"ר יעקב אבנדאנה. והוא הנכר בעצמו גם בפירושו לעזרא, גם אותו יחס הרב הישן לראב"ע (ע' מנחת שי עזרא ב' ט' וח' י"ז וט' ז' וי' י"ז ונחמי' כ' י"ג וג' י"ג וח' י"ז וי' ל"ט) גם הר"י אבנדאנה (לקט שכחה עזרא ז' י"ב וט' י"ג ונחמי' ד' כ"ג וו' י' ח' ו' וי"ב כ"ה). גם הוריתי במאמרי על ר' יוסף קמחי (דף 15) כי זה יותר מת"ך שנה כשנת ק"ץ כבר כתב סופר אחד את שם הראב"ע על פי' ומ"ק לעזרא. וראה זה מצאתי בס' פוגיון הדת (Pugio fidei) להנוצרי הקדמון ריימונד מרטיני אשר כתב סביב לשנת מ' לאלף הששי והנה הוא מביא שתי פעמים את פי' הראב"ע למשלי, האחת על פסוק יצפן לישרים תושיה (ב' ז') וז"ל (ח"ג מאמר ג' פי"ו דף תרס"ו ולפי מהודרות פפייפר דף תתנ"ה): יצפן הב"ה לישרים תושיה יעלים מהם דבר חכמה עד בא עתה ויתן אותה על פיו (?) לפני גדולים וע"ז נאמר ודבר בעתו [מה] טוב ופי' תושיה מענין יש ושרשו ישה ע"כ. והנה הפי' הזה לא נמצא במיוחס, אז אמרתי אולי היה לפני ריימונד פי' הראב"ע האמתי אם גם הדברים האלה מתכם חן מליצת הראב"ע איננו על שפתם. אך אח"כ ראיתי עוד שם (שם שם פכ"ב דף תשי"ט ובמהד' אחרונה דף תתקכ"ה) עוד פי' על פ' צדקה תרומם גוי (י"ד ל"ד) בשם הראב"ע וז"ל: צדקה שהגוים עושים וכמו כן החסרים שגומלים הוא להם מקום קרבן חטאת ויכפר עליהם (ב"ב כ' י') ע"כ והוא הוא הפי' הראשון בנדפס, אז התבוננתי כי גם לפני ריימונד היה נמר פי' רמ"ק כשם הראב"ע (רק ארוך יותר מאשר נמצא בדפוס) ואשתומם אך כבר כמאה שנה אחרי נתחבר הפי' תעו והתעו!

כתבו עוד רושמי הספרים כי רמ"ק חבר גם פי' לאיוב. הן ידעת כי רפתה בידי אמונת הרושמים האלה, אך מצאתי להר"ר יצחק בן שלמה יעבץ בהקדמתו לספרו תורת חסד כי בפי' לאיוב (אשר כנה שמו יראת שדי) השתמש בפירושי רד"ק ורמ"ק „אשר עדין אינם בדפוס", וגם בתוך ספרו הזה הוא יראת שדי הביא הרבה פעמים מפירושי ר' משה קמחי (ימצאם שם הדורש) ואין לכחש עדותו. והן נדע בברור כי רמ"ק חיבר פי' למשלי ולעזרא ושני הפירושים האלה נדפסים על שם הראב"ע, גם חבר פי' לאיוב והוא טמון באוצר הספרים ברומא והרבה ממנו לקט ריב"ש יעבץ. אך אם חבר עוד פירושים לשאר כתבי קדש לא נודע. הן אמת כי רד"ק אחיו ותלמידו מביאו הרבה פעמים גם בפירושו לנביאים ראשונים ואחרונים, גם ר' לוי בן אברהם בן חיים בספרו לוית חן הביא את פירושו על פסוק ולא אין לבוא כיום תמים (יהושע י', י"ג) אך בנקל יכול להיות כי הפירושים האלה מפוזרים היו בתוך שאר ספריו והרד"ק אולי למדם מפיו.

גם ס' מוסר בשם תענוג נפש ייחס לו בעל שפתי ישנים ואחריו שנו כל רושמי הספרים, אך מי יודע המקור אשר שאב ממנו הר"ר שבתי הזה,

לשנה 1841 (לב"ל. 48) באו דבריו, אז קם הר"ר גבריאל הירש ליפמאן ובמכתב ארוך הוכיח במישור (נדפס הוא בציון תר"ב מחדש אייר והלאה) כי הפי' הזה איננו לראב"ע כי דבריו סותרים דברי הראב"ע בספריו האחרים (ע' גם למטה) וסגנון ושמוש לשונו סר מסליצת הראב"ע ועוד ראיות אחרות, ולהיפך הראה כי סגנון לשונו הוא מתאים עם סגנון לשון הפי' לעזרא (וגם אנחנו רמזנו כבר עליו למעלה), והעד הנכבד הוא כי כמה פעמים הביא רד"ק פירושי אחיו הסרים מן פירושי אחרים והנה הם נמצאים בפי' הזה למשלי. ואני אוסיף על דברי הר"ר גבריאל הנ' מ"ש הרד"ק במכלולו בפעלי הכפל ערך פחח (רו"ק קפ"ב ב') בשם אחיו המתאימים עם דבריו בשרשיו ש' פחה אשר הביא החוקר הנ', ועוד מ"ש הרד"ק בפי' לשופטים ה' כ"ז מכוון עם פי' משלי י"ז ח' וכ"ב ועוד מ"ש הרד"ק ש"א ד' י"ט על מלה ללת. והאות השלישי הביא הנ"ל כי הרד"ק הביא כה וכה פירושים בסתם וגם הם נמצאים בפי' משלי והרד"ק לא הזכיר תמיד את שם ממציאם אם גם הוא יסכים עמהם והרבה יש להוסיף על העדים אשר הביא הר"ר גבריאל על הענין הזה ואניחם כי העדות מכוררת בלתם, רק אחת לא אעלים והוא כי דברי הפי' למשלי כ"ו כ"א מסכימים עם פי' ב' של רד"ק בש' פוח וסותרים הם לפי' הראב"ע תהלים י"א ו'. עוד מצאתי כי פירושי המבאר הזה עולים כה וכה בקנה אחד עם דברי הריק"ם כאשר הביאם הרד"ק בנו וכפי אשר ראיתים בכ"י ואעיר רק על שנים. משלי כ' י' מסכים פי' המבאר על פסוק גם במעלליו יתנכר נער עם דברי הריק"ם בשרשי הרד"ק ש' נכר, ואלה דברי הריק"ם בפירושו כ"י: כל לשון זה הפך הכרה בלשון המקרא וקרובים ללשון נכרי, והיא מתנכרת, ויתנכר אליהם, זה בכאן יתנכר הנער (* אם זך ואם ישר פעלו ודבריו ומעשיו מתוקנים אז יתנכר לבני אדם כי יאמרו אין מעשה נער אלה ע"כ. גם דברי המבאר למשלי כ"ו ח' על מלת מרגמה מתאימים עם פי' הריק"ם המובא בשרשי רד"ק ש' רגם והנמצאים בפי' ריק"ם למשלי כפי אשר הביאם כבר רל"ד במחברת אָריענט 1850 לבל. 25. ובשנת תר"ז קם גם הר"ר ליב דוקעס וימלא אחריו (במחברת אָריענט 1847 לבל. 2) ויוכיח מתוך כ"י אשר רשום עליו כי הפי' הוא לר' משה קמחי הוא הפי' הנדפס כדמותו וכצלמו, רק המעתיקים או המדפיסים כפעם בפעם קצרו דבריו. וגם בידי די רוסי היה כ"י (נאָ 694) נכתב בו כי הוא לר' משה קמחי (וד"ר חשב כי לא נדפס עד הנה וכי הוא יקר מאד במציאות) ובראשו שיר וראשי תיבותיו: אני משה בן יוסף קמחי ספרדי חזק לעד, וגם בסופו שיר קטן ובתוכו: משה קמחי כתב זו ונקוד על המלות האלה להורות כי הוא פרט השנה אשר כתב בה את הפי' ההוא והיא שנת תתקל"ה. ידענו אפוא גם את השנה אשר חבר בה רמ"ק את פירושו ואשר סביב לה חבר גם את שאר חיבוריו.

---

*) בכ"י מסף עוד: י"מ יהיה ניכר מקטנותו וכ' כי בא בתוכו מגליון מעתיק. —

שנתבנצא בסוף האלף החמישי בימי הרד"ק (אשר כנ' לא היו ספריו לפניו כי לא הביאם) ואשר לא נודע יותר, וס' שכל טוב לר' משה קמחי לא היה ולא נברא. ואם תתאפק ותאמר עוד איך תיחס טעות כזאת לר"א דבלמש והוא היה רב מובהק, אומר לך כי רחוק בעיני היות דברי ר' משה קמחי על שם היחס (אם הם לו) [נעלמים מעיני רד"ק אשר יאהב להביא את דברי רבו אחיו ויהי כמחריש. על כן נקח את הס' שכל טוב מתחת ידי רמ"ק ונשיבהו לבעליו. — גם את הס' פתח דברי גם הוא בדקדוק יחסו רושמי הספרים לר' משה קמחי ולא נמצא בו שם מחברו: ואני לא ראיתי עד הנה הספר, אך מצאתי בס' עמר השכחה (ל"ז א') כתוב וז"ל, בס' פתח דברי שחבר אבן חסדאי ז"ל ע"כ ונאמן עלי האיש גאנישון אשר ראה הרבה וספרים כתובי יד גלוים היו לפניו לרוב. נשארו לנו א"כ ב' ספרי דקדוק אשר לר' משה קמחי, הא' הוא ס' המהלך והב' ס' התחכשת.

נפן אל פירושיו על המקרא. כבר מקדם דברו רושמי הספרים כי יש לו פי' על עזרא עם נחמיה וגם על משלי אך נבוכו בו ולא ידעו אם נדפס אם לא, ובימינו הודיעו אנשי המחקר כי הפירושים על הספרים האלה הנדפסים על שם הראב"ע הם לר' משה קמחי. והנה על דבר פי' עזרא הראשון היה המדקדק הגדול המנוח הר"ר ואלף היידענהיים אשר ראה את הדבר וכתבו על הגליון. זכור אני נער הייתי בעיר מולדתי פראנקפורט העליונה וכפעם בפעם בשבתות ובימים טובים הלכתי אל העיר הקטנה הקרובה רעדעלהיים מקום מושב השר הזה בחכמה ובדעת לידגות מזיו חכמתו ואראת כתוב כן בכתב ידו והוא הורני ויאמר לי ראה כי בטעות יחסו הפי' לעזרא אל הראב"ע והוא לר"מ קמחי. וכבר בשנת ת"ר גליתי הדבר וכתבתיו במכתבי העתי (חלק רביעי דף 446 והבא) גם בספרי מלא חפנים (דף 86), ובשנת תר"ב כאשר הרבה הר"ר גבריאל הירש ליפמאן את דבריו על הפי' לס' משלי אז שת את עין בחינהו גם על הפי' לס' עזרא ויחליט גם הוא ויביא עדים נאמנים כי ידי רמ"ק כוננהו (ע' ציון תר"ב חדש אב דף 172 והבאים). ועוד יש להוסיף אם גם הדברים נראים לעין. ראה נא סגנון לשונו באמרו הרבה פעמים: זה אומר בכה וזה אומר בכה (עזרא ד' א' וז' ח' וח' י"ד, נחמי' ג' ל' וי"ב מ"ד) ולא ימצא כן בספרי הראב"ע, גם דיוקו כי גם לרבות ואך למעט (נחמי' ו' ד') והדיוק הזה נפלא כל כך בעיניו עד כי שב אליו לאין קץ בפי' לס' משלי, והוא זר בעיני הראב"ע. ואך למותר יהיה לדרוש עוד אחרי עדים אחרים, אמת נכון הדבר כי הפי' לעזרא ונחמיה המיוחס לראב"ע מעשה ידי רמ"ק הוא.

והראשון אשר העיר כי גם מחבר הפי' למשלי המיוחס לראב"ע הוא ר' משה קמחי, היה הר"ר יעקב רייפמאן, הוא גלה את אזני על זה בכתב ואני השיבותי לו והחזקתי בידו, אז שלחתי הכתב והתשובה אל בעלי מבשרת ציון והם הביאו ביתם רק מעט מהרבה בחדש שבט לשנת תר"א וקצרו במקום שראוי להאריך, והר"ר יעקב הנ' לא נחה ידו וגם במכתב אָריענט

ואשר כפי עדות הר״ד הנזכר שם הביא גם את ר׳ משה קמחי בספריו, א״כ ברור הדבר כשמש בצהרים כי הס׳ שכל טוב הנמצא בקארלסרוהי איננו לר׳ משה קמחי ומחברו היה בדור שלאחריו. אך עוד נשארה לנו עדות הר״ר אברהם דבלמש והוא אמר בפירוש כי הוא ראה בס׳ שכל טוב אשר לר׳ משה קמחי, ומי יודע אולי גם הוא מצא רק השכל טוב. אך לבי אומר לי כי מקרים זרים עברו על ראש הר״מ קמחי הלזה, יש מספרים אשר יחסו לאחרים גדולים וטובים ממנו כמו להראב״ע ועי׳ זה יקר הספרים מאד בעיני הכל ונמצאו בידי הכל (כאשר נראה למטה) ויש אשר יחסו לו ספרים ואינם לו ויהיו כליל תפארת בראשו על לא דבר. כן הדבר בס׳ הזה אשר אנחנו מדברים עליו. דע נא כי גם על זה שאלתי את פי הרב דקארלסרוהי ואומר לו: הנה כן העיד בעל מ״א ואלה הדברים אשר הביא בשם הס׳ הזה ועתה הודיעני נא אם נמצאו כדברים האלה בתוך ס׳ שכל טוב אשר בקארלסרוהי. וישיבני האיש וזה ענין דבריו: כן דרך הספר הזה אשר לפני, הוא מיוסד על חלוקת שם פעל ומלה ומתחיל בחלוקת השם ואומר כי שמות הדברים נמצאים על שבעה חלקים ומבאר החלק הראשון וז״ל: מצאנו שם מושם על דבר לאות שיתכונן השם בדבר כאמרנו ארץ ושמים רוח ומים וכו׳ ומדבר והולך על החלק הראשון הזה ובסוף הדף כה דבריו: והתבונה (?) כהם טורים טורי אבן סנים סני כסף וכן כל דומיהם ורבים כמוהם וכל משכיל יוכל למלאות החסרון כפי הענין האחר (? האחד) מהם ע״כ ואח״כ נמצאו בגליון באותיות קטנות שתי המלות: בלשון רבים, והנה בלי ספק התחלת הדף הבא, כתבן הסופר פה כדרך הסופרים לעשות רושם בסוף הדף הא׳ מה יבא בדף הבא אחריו, אך הדף ההוא עם הרבה דפים עוד חסרים, ובחלק הנשאר לא נמצא עוד דבר על השמות רק על הפעלים. אך ראה זה מצאתי בסוף הספר רשימת דרכי השמות אשר היו כלולים בספר הזה והיא זאת: השמות על שבעה דרכים, הדרך הא׳ שם דבר שמים ארץ דשא וכו׳, הדרך הב׳ שם עצם אדם שת אנוש, הדרך הג׳ שם היחס אברהם העברי מרדכי היהודי אהרן הלוי והדומים ומבאר הלוך ובאר עוד ד׳ דרכים, ובלי ספק בתוך הדרך הג׳ הזאת נמצאו הדברים אשר הביא הרר״א דבלמש. ויוסף האיש ויאמר: בעל הס׳ ההוא מביא כפעם בפעם את החכם ר׳ יוסף קמחי (* גם את הרב ר׳ משה קמחי וספרו התחבשת ואת אדונו דודו ר׳ מנחם בר׳ שמעון, עוד תדע כי החכם רייכלין גם הוא קרא את שם המחבר רק המדקדק משה ולא כנהו בשם קמחי. אלה דברי הרב הנזכר. והנה כל משכיל יודה לו כי נמצא כדברים אשר הביא הר״א דבלמש על שם היחס בס׳ שכל טוב אשר לר׳ משה איש חי גם הוא

---

*) והנה יש להוסיף שמחבר הזה על אחר המחברים מכבדי ר׳ יוסף קמחי אשר הזכרתי את שמם בתולדותיו.

מאז שכלי הדעה קרנה מליצה חכמה ויתרון וכו'. והספר הזה רק והה ור' אליהו בחור ור' שבתי סופר באו שעריו וימלאו חדריו ויהי לספר, המדפיסים העברים והנוצרים הוציאוהו פעמים ושלש ועוד וחכמי הגוים העתיקוהו ללשונם, למה ועל מה זה לא ידעתי, רק שם הקמחי רשום על מצחו ויהי להם לנס. — עוד חבר ספר תחבושת וג' כי הוא על המלות הרזות אשר יבקש תרופה למחלתם והזכירו הרד"ק במכלולו (דו"ק פ"ד א') על מה מבלינתי, ולא מצאתי זכרו יותר אך בעל ס' שכל טוב כ"י (אשר אשים עליו דברי בעת) מביאו כמו כן. (* — והנה הר"ר אברהם דבלמש בספרו מקנה אברם בשער חלוקת השמות בדברו על שם היחס כתב וז"ל: ואולם ר' משה קמחי בס' שכל טוב שלו כ' שבהיות האדם דור שלישי לראשון אינו מתיחס אליו כי לא יאמר ראובן הישראלי בהיות ראובן בן ישראל אך מדור רביעי והלאה ירצו לכנות את עצמם בשם אביהם הראשון כמו אהרן הלוי כי הוא רביעי אל לוי, והאמת הוא כי כן מצאנו בכתובים וכו' ע"כ. והנה שמענו עוד את שמע ספר שלישי בדקדוק מיוחס לר' משה קמחי מכונה בשם שכל טוב, אך איש לא זכרו עוד רק בעל שפתי ישנים כתב גם כן כי ס' שכל טוב בדקדוק חבר ר"מ קמחי ובלי ספק יצא לו מדברי בעל מ"א הנזכרים, ואחריו יסעו וואלף ודי רוסי וגם שניהם הוסיפו לאמר כי נמצא הספר באוצר הספרים אשר בדורלאך (ועתה בקארלסרוהי) מתנת החכם יוחנן רייכלין. ויהי בשנת תר"ו הוציא לאור הר"ר ליב דוקעס את ספרו קונטרס המסרת ובאחת מהערותיו שם דף 66 והבא דבר על הס' שכל טוב אשר נמצא בעיר קארלסרוהי, ובאמת שם מחברו משה בערות השיר אשר בהחלתו, אך איננו בן ר' יוסף קמחי, כי מובא שם ר' משה קמחי בעצמו גם ר' מנחם בר' שמעון דוד המחבר והוא בלי ספק ר' מנחם ב"ר שמעון מפסקיירש תלמיד ר' יוסף קמחי אשר הזכרתי את שמו בתולדת ריק"ם (22)

---

*) די רוסי בספרו על המחברים העבריים כתב כי כאלה זכרו ג"כ בס' מקנה אברם ואיננו כן. ועתה ראה איך כפל ברשת הטעות הזאת, כי הנה החכם וואלף בביבליותיקא העברית שלו חלק א' כתב כי בעל שפתי ישנים יחס עוד לר' משה ס' פתח דברי, אחרי כן מנה בין ספריו ס' שכל טוב ואומר כי הוא כאלה בין כ"י רייכלין וכי הביאו בעל מקנה אברם, ואחריו יסעו הספרים תחבושת ותענוג הנפש ועל שניהם הוא אומר „כפי עדות הנזכר" (teste eodem) ויחשב די רוסי (ובאמת כשמעים כן לדברי וואלף) כי הוא לפי עדות בעל מקנה אברם ואינו כן כי אם לפי עדות בעל שפתי ישנים. והנה וואלף בעצמו הרגיש במכשול אשר יצא מתחת עטו ותקן בחלק השלישי ואמר כי שני הספרים האלה מיוחסים לו מאת בעל שפתי ישנים אך לא העיר בפירוש כי רק בשפה לישנא אמר „כפי עדות הנזכר" אשר כראה כי הוא הנזכר באחרונה הוא בעל מקנה אברם, ודי רוסי לא דק ולא ראה בס' ש"א וכתב רק כפי אשר הבין מדברי וואלף ובשל עוזר ונפל עזר. וכמה פעמים כאלה רושמי הספרים עוכים אמון האחד אחרי דברי רעהו אשר קדם לו בלי חקירה ודרישה, על כן יצא משפטם מעוקל.

(אוצר נחמד III 114).

והחכם ר"י רייפמן העיר בכתבו אלי על תולדות ר' יוסף קמחי ח"ל: על הפעולות האלה יש להוסיף עוד פעולה א' והיא: פי' על התפלות, כי באבודרהם (סדר שחרית של חול ופירושה דף ל"ה ע"ג דפוס פראג והוא מ"ב ל' ד' אמסטירדם) מובא ממנו תקון בנוסח כהנים עם קדושך, ושם (סדר תפלה יוה"כ ופי' פ"ח א' ד"פ וק"ה א' ד"א) מובא ממנו פי' על דברנו דופי, והמובא ממנו שם (סדר הגדה ופי' ד"ה מצה זו פ"ד ב' ד"א) לא ארע אם הוא מפי' על התורה או מפי' על התפלות הכוללות לרוב גם סדר הגדה ע"כ. והנה רב תודות לחכם המעיר כי העלה גם את הר"ד אבודרהם בתוך מספר הבאים אשר השאירו זכר לרי"קם, גם אינני מן הנמנע כי הרי"קם חבר פי' לסדר תפלה, אך אינני מוכרח ויותר קרוב אלי כי נמצאו דברים כאלה בתוך שאר ספריו ובפרט בספרו הזכרון. —

II.

מאמר על ר' משה קמחי.

(אוצר נחמד II 18).

משפחת קמחי לא נקראו בשם נשיאים כי כנראה חיו חיי צער ומים במשורה שתו, אך שמם גדול על פני תבל ואם לא טחנו את קמחם בער גויהם, השביעו את הבאים אחריהם דגנם. ר' משה קמחי הוא הבן הבכור לר' יוסף אביו כי לא ידענו לו יותר משני בנים, ר' משה ור' דוד, וילך משה בדרכי אביו ויהי מדקדק ומפרש המקרא, אך אביו גדל ממנו. בתחלה אומר כי אביו הבין לשון ערב ולא כן בנו אשר כתב רק מפי השמועה, ראה למשל דבריו למשלי ט' ב' אמר ח"ל: ושניהם מבותים מל' ערב בניקוד הטי"ת לזביחה ובניקוד החי"ת לבשול ע"כ ואיננו כן והנבון כדברי ר' יונה, גם כל דבריו בדקדוק אינם מיוסדים על עיון דק ועמוק כי אם הם קצרים ודברים פשוטים, וכנראה היה כמו אחיו ר' דוד מלמד תינוקות ויחבר להם לוח הבנינים וכינויי השמות, והוא אשר ביאר ס' משלי לא ידע בטיב טעמי אמ"ת כאשר תראה בפי' למשלי ח' י"ג בחשבו כי הקדמא על ופי הוא טעם מפסיק ולא ידעתי מה היה לו. גם פירושיו בלי משפט נכון, הציג פירושים שונים זה מול זה בלי דעת במה יאחז ובמה ימאן, אהב לקשור פסוקים זה עם זה בשלשלאות והם אינם דבקים. אך כן חק האנשים על תבל, יש אשר בא בעומק בינתו אל הקדש פנימה ואיש לא ידע מוצאו ומבואו, ויש אשר ידבה בדברים פשוטים וכל הארץ מלאה תהלתו. והנה בדקדוק חבר ר' משה קמחי ס' מהלך שבילי הדעת ויאהב לרמוז את שמו בשער ספריו וככה עשה גם בספרו הזה וראשי התיבות הראשונות יכללו שמו וזה פתח הספר:

מהלך שכלי הדעת קרבת מליצת חכמה יתרון וכ'. והספר הזה דק וזה ור' אליהו בחור ור' שבתי סופר באו שעריו וימלאו חדריו ויהי לספר, והמדפיסים העברים והנוצרים הוציאוהו פעמים ושלש ועוד וחכמי הגוים העתיקוהו ללשונם, למה ועל מה זה לא ידעתי, רק שם הקמחי רשום על מצחו ויהי להם לנס. — עוד חבר ספר תחבושת ונ' כי הוא על המלות הרזות אשר יבקש תרופה למחלתם והזכירו הרד"ק במכלולו (דוו"ק פ"ד א') על מלת מבליגתי, ולא מצאתי זכרו יותר אך בעל ס' שכל טוב כ"י (אשר אשים עליו דברי כעת) מביאו כמו כן. (* — והנה הר"ר אברהם דבלמש בספרו מקנה אברם בשער חלוקת השמות בדברו על שם היחס כתב וז"ל: ואולם ר' משה קמחי בס' שכל טוב שלו כ' שבהיות האדם דור שלישי לראשון אינו מתיחס אליו כי לא יאמר ראובן הישראלי בהיות ראובן בן ישראל אך מדור רביעי והלאה ירצו לכנות את עצמם בשם אביהם הראשון כמו אהרן הלוי כי הוא רביעי אל לוי, והאמת הוא כי כן מצאנו בכתובים וכו' ע"כ. והנה שמענו עוד את שמע ספר שלישי בדקדוק מיוחס לר' משה קמחי מכונה בשם שכל טוב, אך איש לא זכרו עוד רק בעל שפתי ישנים כתב כמו כן כי ס' שכל טוב בדקדוק חבר ר"מ קמחי ובלי ספק יצא לו מדברי בעל מ"א הנזכרים, ואחריו יסעו וואלף ודי רוסי וגם שניהם הוסיפו לאמר כי נמצא הספר באוצר הספרים אשר בדורלאך (ועתה בקארלסרוהי) מתנת החכם יוחנן רייכלין. ויהי בשנת תר"ו הוציא לאור הר"ר ליב דוקעס את ספרו קונטרס המסרת ובאחת מהערותיו שם דף 66 והבא דבר על הס' שכל טוב אשר נמצא בעיר קארלסרוהי, ובאמת שם מחברו משה בערות השיר אשר בהתחלתו, אך איננו בן ר' יוסף קמחי, כי מובא שם ר' משה קמחי בעצמו גם ר' מנחם בר' שמעון דוד המחבר והוא בלי ספק ר' מנחם ב"ר שמעון מפסקיירש תלמיד ר' יוסף קמחי אשר הזכרתי את שמו בתולדת ריק"ם (22)

---

*) די רוסי בספרו על המחברים העבריים כתב כי נעלם זכרו ג"כ בס' מקנה אברם ואיננו כן. ועתה ראה אך כפל ברשת הטעות הזאת, כי הנה החכם וואלף בביבליותיקא העבריה שלו חלק א' כתב כי בעל שפתי ישנים יחס עוד לר' משה ס' פתח דברי, אחרי כן מנה בין ספריו ס' שכל טוב ואמר כי הוא נמצא בין כ"י רייכלין וכי הביאו בעל מקנה אברם, ואחריו ימנו הספרים תחבושת ותענוג הנפש ועל שניהם הוא אומר „כפי עדות הנזכר" (teste codem) ויחשב די רוסי (ובאמת נשמעים כן דברי וואלף) כי הוא לפי עדות בעל מקנה אברם ואינו כן כי אם לפי עדות בעל שפתי ישנים. והנה וואלף בעצמו הרגיש בשבוש אשר יצא מתחת עטו ותקן בחלק השלישי ואמר כי שני הספרים האלה מיוחסים לו מאת בעל שפתי ישנים אך לא העיר בפירוש כי רק בשטפא לישנא אמר „כפי עדות הנזכר" אשר נראה כי הוא הנזכר באחרונה הוא בעל מקנה אברם, ודי רוסי לא דק ולא ראה בס' ש"א וכתב רק כפי אשר הבין מדברי וואלף וכשל עוזר ונפל עזר. וכמה פעמים נמצא רושמי הספרים עונים אמן אחר דברי רעהו אשר קדם לו בלי חקירה ודרישה, על כן יצא משפטם מעוקל.

(III 114 אוצר נחמד).

והחכם ר״י רייפמן העיר בכתבו אלי על תולדות ר׳ יוסף קמחי ז״ל: על הפעולות האלה יש להוסיף עוד פעולה א׳ והיא: פי׳ על התפלות, כי באבודרהם (סדר שחרית של חול ופירושה דף ל״ה ע״ג דפוס פראג והוא מ״ב ל׳ ד׳ אמסטירדם) מובא ממנו תקון בנוסח כהנים עם קדושך, ושם (סדר תפלת יוה״כ ופי׳ פ״ח א׳ ד״פ וק״ה א׳ ד״א) מובא ממנו פי׳ על דברנו דופי, והמובא ממנו שם (סדר הגדה ופי׳ ד״ה מצה זו פ״ד ב׳ ד״א) לא אדע אם הוא מפי׳ על התורה או מפי׳ על התפלות הכוללות לרוב גם סדר הגדה ע״כ. והנה רב תודות לחכם המעיר כי העלה גם את הר״ד אבודרהם בתוך מספר הבאים אשר השאירו זכר לרי״קם, גם איננו מן הנמנע כי הרי״קם חבר פי׳ לסדר תפלה, אך איננו מכרח ויותר קרוב אלי כי נמצאו דברים כאלה בתוך שאר ספריו ובפרט בספרו הזכרון. —

II.

מאמר על ר׳ משה קמחי.

(II 18 אוצר נחמד).

משפחת קמחי לא נקראו בשם נשיאים כי כנראה חיו חיי צער ומים במשורה שתו, אך שמם גדול על פני תבל ואם לא טחנו את קמחם בעד גויתם, השביעו את הבאים אחריהם דגנם. ר׳ משה קמחי הוא הבן הבכור לר׳ יוסף אביו כי לא ידענו לו יותר משני בנים, ר׳ משה ור׳ דוד, וילך משה בדרכי אביו ויהי מדקדק ומפרש המקרא, אך אביו גדל ממנו. בתחלה אומר כי אביו הבין לשון ערב ולא כן בנו אשר כתב רק מפי השמועה, ראה למשל דבריו למשלי ט׳ ב׳ אמר ז״ל: ושניהם מכותים מל׳ ערב בניקוד הטי״ת לזביחה ובניקוד החי״ת לבשול ע״כ ואיננו כן והנכון כדברי ר׳ יונה, גם כל דבריו בדקדוק אינם מיוסדים על עיון דק ועמוק כי אם הם קצרים ודברים פשוטים, וכנראה היה כמו אחיו ר׳ דוד מלמד תינוקות ויחבר להם לוח הבנינים וכינויי השמות, והוא אשר ביאר ס׳ משלי לא ידע בטיב טעמי אמ״ת כאשר תראה בפי׳ למשלי ח׳ י״ג בחשבו כי הקדמא על ופי הוא טעם מפסיק ולא ידעתי מה היה לו. גם פירושיו בלי משפט נכון, הציג פירושים שונים זה מול זה בלי דעת במה יאחז ובמה ימאן, אהב לקשור פסוקים זה עם זה בשלשלאות והם אינם דבקים. אך כן חק האנשים עלי תבל, יש אשר בא בעומק בינתו אל הקדש פנימה ואיש לא ידע מוצאו ומבואו, ויש אשר ירבה בדברים פשוטים וכל הארץ מלאה תהלתו. והנה בדקדוק חבר ר׳ משה קמחי ס׳ מהלך שבילי הדעת ויאהב לרמוז את שמו בשער ספריו וכבה עשה גם בספרו הזה וראשי התיבות הראשונות יכללו שמו וזה פתח הספר:

לשה זה רק מדברי רד"ק על פרשת הנה ישכיל עבדי וגו', אך כבר הוכחתי כי הוא פי' לנביאים אחרונים ולא נמנע רב יוסף להעיר בספרו זה על פרושים זרים ורחוקים אשר בנו עליהם יסודותיהם בעלי אמונות נכריות, אולם אין זה תכלית הספר הפרטית כ"א כדרך כל מפרש לחזק פירושו ולרחק זרים מנחים.

הן אלה פעולות איש צדיק וחכם אשר הוא מנוטעי אהלי חכמה ותורה השבים בארץ פרובינצה, הכרו נשאר בפי בניו ותלמידיו והשתמשו בספרי והוציאו מהם כל נחת טוב וקבעו מקומו בספריהם עד כי נשכחו ספרי המולד, והילדים אשר חננו ה', הם בניו ותלמידיו, גברו ויעשו חיל והסופרים המעתקים בטלו את דבריו וקיימו את דברי ההולכים אחריו וכרוכים על עקביו והחזיקו בספרי בניו ותלמידיו. ומן השמים נלחמו המוכבים בספרי ר' יוסף וישארו מטמנים ונשכחים וספרי בניו פרצו אל כל עבר וישוטטו אל כל קריה ומדינה, ומעת החל הדפוס גם בימים אשר רק ספרים מתי מספר נחקקו בעט ברזל כבר חפשו אחרי ספרי ר' משה ור' דוד בניו וכמעט היו בתוך הספרים הראשונים לבני ישראל אשר פרו ורבו על ידי החכמה הזאת. בא נא וראה ס' מהלך שבילי הדעת הוא ס' הדקדוק לר' משה קצר הוא בכמות גם דק הוא באיכותו והרבה פעמים יצא על פני חוץ, גם פירושי ר' משה למשלי ועזרא הלא גם להם אין משפט הבכורה ויקומו המעתיקים וייחסום לר' אברהם בן עזרא ויחזיקו בהם המדפיסים רצו אחריהם וישלחום על פני חוצות ויבאו היום בכל המקראות. קרוב לודאי כי ר' משה היה תלמיד אביו ר' יוסף, אך זה משה האיש אין מדרכו לקרוא בשם שום מחבר אשר קדמהו על כן גם את אביו לא יודיע. ומי לא שמע את שם ר' דוד קמחי והוא נכבד מכל בית אביו והוא אסף וקבץ הרבה גם מתוך ספרי אביו גם מכל אשר היה לפניו ויבחר לשון ערומים בענוה ובהשכל, אם גם הוא גם ר' משה אחיו לא ידעו את שפת ערב יעלה עליהם אביהם המשכיל בלשון ההיא, ויהי מכלול ר' דוד לענק על צוארי כל המדקדקים ויהיו שרשי דוד לנס עמים וביאוריו לכתבי קדש היו למורי דרך בישראל ובגוים. ר' דוד הלזה לא זז מלזכור את שם אביו לכבוד ולתפארת ובכל אשר יפנה יביא את דבריו, אבל כפי ההשערה לא היה תלמיד אביו כי לא תמצאהו אומר בשום מקום כי אמר לו אביו או כי לימדהו ולא קראהו בשם רבו רק הביא מדבריו בשם אדוני אבי ז"ל ולהיפך תמצא כי את אחיו ר' משה אשר גם הוא כבר מת בהחל דוד לחבר ספריו תמיד בשם רבו יקרא ויאמר: ורבי אחי ר' משה ז"ל. כנראה היה לאביו בן זקנים והוא נער במות אביו. גם את שמע תלמידיו של ר' יוסף קמחי שמענו, מהם ר' יוסף בן זבארה*) וכבר זכרנו זכרו, מהם

*) הר"ס שטיינשניידר בתולדתו לר' יוסף בן זבארה (אשר הבאתי למעלה) כתב שגיאה א' כי בספר החלש מלחמות ה' לנתן עמרם קף ו' ע"ב נזכר שם ר' יוסף ק זה החולק על דבר בריאת העולם. ואני איני יודע הספר הזה וכל' מדברי הרש"ש

והרף לאשר לא יתבן לנו גם הניח מלבאר ולהביא הרבה נביאים וכתובים גם לא הביא דבר מהגהות עם היותו צריך אלינו מאד גם רוב כונתו לא היה כ"א להשיג וכו' ע"כ וכל דבריו אלה נכוחים על ס' מלחמות ה' אשר יסדו ר' יעקב בן ראובן ודברתי אודותיו במאמרי על הויכוחים הראשון גם השני גם השלישי. *) גם על ס' הגלוי אמרו כי תכליתו הוא ויכוח הדת וכנראה

---

*) א"א המאמר השלישי נדפס ג"כ בפני עצמו וזה שערו: **Isack Trocki.** **Ein Apologet des Judenthums am Ende des sechszehnten Jahrhunderts. Von Dr. Abraham Geiger** ꝛc. **Breslau. Kern. 1853.** וס' מלחמות ה' הואיל ואתא לידן ניחא ביה מלתא ונוסיף על הדברים אשר דברנו עליו משכבר. ראיתי את הספר הזה כ"י נהעתק ישן בתוך כ"י המנוח הר"ר אורי חי סראואל ז"ל והנה עתה אין ספק אצלי כי הס' הזה איננו לר' יעקב בן ראובן הקראי בעל ס' העושר מפרש המקרא כ"א לר' יעקב בן ראובן אחר רבני, והנה כל סגנון לשונו ועניניו הוא כן, והראיות הפרטיות אשר הם אצלי כי מביא רק ר' סעדיה גאון (אשר הקראים הראשונים נלחמו כנגדו בחמת אפם) ויצחק הישראלי וה"ר אברהם ב"ר חייא והראב"ע ולא ישא זכר שם קראי על פיו, ומן דברי רס"ג מביא גם דבריו במאמר ח' פ"ג לס' האמונות ודעות הראיות מן הקבלה והשמע שרבותינו העתיקו לנו, אין אלה דברי קראי. וכן פי' הפ' בעמוס ואביון בעבור נעלים וז"ל: רצ' לומר בעבור נעילת שערי התשובה כמו גן נעול ע"כ והמבאר הקראי ריב"ר פי' במקומו: זוג נעל. והנה רס"ג מביא בעל מלחמות ה' בשער השני בהקדמה לס' יחזקאל וכן על הע' שבועים בדניאל גם בשער י"ב הראיות ממשיח בן דוד הגואל שעדין לא בא. וכל הדברים המובאים על שם רס"ג הם בהעתקה אחרת משונה מהעתקתנו ושונה ממנה בלשונה ובמלאה גם בתוכה מלת קנץ אשר היא שגורה בהעתקה אחרת (אשר יחסו כמה מחוקרי זמננו על ר' ברכיה הנקדן) כמו שהביא הספר הזה מתוך מאמר ח' פ"ג: „ויסדו עליהם את קנציהם" במקום אשר בהעתקתנו „ובנו עליהם דבריהם". ויצחק ישראלי מביא המחבר כמו כן בשער הי"ב בזה הלשון: אמר המחבר אלה קצת דברי המבינים שבדור בשטת יצחק הישראלי ולא כדברי הגאון גם לא כדעת צאחב אלשרטה (הוא ר' אברהם בר' חייא), אין דעתם נוטה לדבריהם ומה שאמרו לא אמרו כ"א להרויח דעת הבריות וכו' וכו' ומדברי יצחק הישראלי אנו לומדים ונעזרי' על דברינו כי הוא פי' קצת מן הפסוקים הנזכרים ע"ד אשר פירשנו וכדאי הוא ללמוד ממנו כי הוא חכם בתורה ובכמה חכמות ונקרא פילוסוף בפי כל החכמים אשר היו בדורו וקמו אחריו בני תורה וחולה לה ולא כדברי אבן עזרא שקראו מהביל כי כל ספריו היו מקובלים לחכמים ומהם מביאים ראיותם ע"כ. והם הם הדברים אשר הזכירם ר"א כרמולי במכתב ציון לחדש כסלו תר"א (דף 47) אך הוא הביאם בשם פי' על סדר בראשית לר' חסדאי והדברים מסופקים. — ועוד כמלא זכר ר' אברהם בר' חייא לצאחב אלשרטה בענין הקץ ומחלקת הראב"ע עליו בפי' הע' שבועים בדניאל. וראה גם ההערה הבאה אחרי זאת.

ונביאים והכתובים שיש בהן תשובה על המינין והאפיקורסין, וימלא משאלתו
וגם מדרך השכל נוכח עמם וקבץ דברים נכוחים למבין יעידו על רוחב תבונתו
ושח שכלו. והנה הספר נדפס אך כנראה נגזר על ר׳ יוסף כי לא יראו
ספריו על פני תבל שלמים ותמימים כי גם חוק ס׳ הברית הזה הפר הזמן
שחוב והשלך והנה הוא לפנינו קרוע ובלוי מוכה בחסר ויתיר ויחסר בדפוס
ספי הנראה עצם הספר ותכליתו, ורק ראשיתו באה עדינו, כי כן דבריו בסוף
הנדפס (דף י״ג ע״ב): ועתה כונתי ודעתי לפרש לך כל הפרשיות שיש בהם
נחמות ועתידות לישראל כי אורה אותך בדרכים שהם רגילים לאמר בנחמות
כשאתה מוצא נחמה טובה לישראל יאמרו אנחנו בני יעקב וכשימצאו נחמה
טובה על יהודה יאמרו לך — ופה מפסיק הדבור, כי כל הנדפס יותר אינו
לר׳ יוסף (ע׳ למטה) ולא נמצא עוד השלמת כונתו, זה חסרון לא יוכל להמנות,
אם לא ימצא במשך הזמנים כ״י שלם. גם בנשאר ערבבו דברים זרים
המטעים את הקורא, ראשונה תשובת החכם ר׳ יצחק הלוי (והוא כנראה
צרפתי) דף כ״ח א׳ מן „השיב החכם ר׳ יצחק הלוי ז״ל“ עד „אינה בתולה“
שם ע״ב; שנית פי׳ הרמב״ן על מזמור ק״י והרמב״ן חי בדור אחרי ר׳ יוסף,
ההספה הזאת נמצאת דף ל׳ ב׳ ומתחלת „ורבינו משה ז״ל אמר“ ומסיימת
„רבינו השומעים“; שלישית נוספו בסוף בלוי סחבות הספר הזה דברים מעורבים
ממעתיק צרפתי מתחילים: תשובה למכחישים (דף ל״ג ע״ב) והולכים עד תום
הספר בדפוס, והמוסיף הזה מביא דברי ר׳ יוסף קרא ז״ל ויוסף קמחי לא
ידע את יוסף קרא כאשר אמרנו למעלה, גם הביא את זקנו ר׳ אליעזר בכ״ר
הרב הגדול הר׳ שמואל נבתו״א (ל״ד א׳) וכנראה הוא ר׳ אליעזר ממיץ
תלמיד ר״ת בעל ס׳ היראים והוא כלו׳ הר״ר אליעזר הוא בן דורו של ר׳
יוסף או מעט אחריו ונכדו צעיר ממנו הרבה. ובסופו (ל״ז ב׳) כופל דבריו
כי ארכה גלותנו אלף ומאתים שנה ויותר והוא א״כ ה׳ אלפים כ״ח שנה
יותר למספר הנהוג לשנת היצירה והוא כמאה שנה אחרי ר׳ יוסף. הנה
ראית כי השאירו לנו רק חלק מן הספר הזה וגם בשארית הזאת שלטו ידי
זרים. ורושמי הספרים עוד קראו בשמות על ספרי ויכוח אחרים אשר
יחסו לר׳ יוסף וכולם כנראה בטעות. אמרו כי חבר ס׳ אמונה והוא שם
ענין ולא שם מיוחד ובלי ספק הוא הוא ס׳ הברית אשר דברנו עליו עד הנה,
גם יחסו לו ס׳ מלחמות ה׳. ובאמת נמצא ספר ויכוח כזה נכבד ועצום אך
אינו לר׳ יוסף קמחי כי אם מעשה בן דורו ר׳ יעקב בן ראובן אשר נתחבר
שנת הת״קל, ויהי כי שכחו אנשים את המחבר וידעו כי בזמנים האלה חי
ר׳ יוסף קמחי וגם הוא התאזר כח וחגר אזור הוכוח על מתניו ויחשבו כי גם
הוא בעל המלחמות אך בטעות כי איננו לו. והראשון אשר אומר מפי
הטעה כי יש ס׳ מלחמות ה׳ לר׳ יוסף קמחי הוא ר׳ שם טוב בן יצחק
שפרוט שנת קמ״ה לאלף הששי בהקדמת ספרו אבן בחן אמר שם (כפי אשר
הביאו רל״ד) וז״ל: והנה ראיתי ספר נכבד נקרא מלחמות ה׳ ואומרים
שחכם ר׳ יוסף קמחי חברו, אך אמנה הרחיב לשונו בלי חוק במליצותיו

המשכיל, אך רוח השיר לא נוססה בו, שלהבת יה לא בערה בקרבו וחן לא הוצק על שפתיו. ויהי מה! אם גם לא ישוה אל משוררי ספרד, עם משוררי ארץ פרובינצה ימנה ויהי זכרו לטוב. וידוע תדע כי שקל את שיריו טרם החלו לפרש ס' איוב וס' משלי, כי מצאתי בפירושו לאיוב מובא מתוך השירים האלה ובבאורו למשלי לא משה ידו מהם ותמיד היו לנגד עיניו וכפעם בפעם הביא אותם לבאר ענין משלי שלמה, אם גם לא יקראם בשום מקום בשם שקל הקדש גם לא יכנה השירים על שמו רק יאמר: כאשר אמר בשיר או בשיר השירים או כאשר אמר ממלא השיר. גם מחברים אחרים השתמשו לפעמים בשיריו וגם הם לא קראו שמו עליו כמו ר' שם טוב פלקיירה, ר' יוסף כספי, ר' שמואל צרצה, הרשב"ץ ובעל עומר השכחה כאשר הראה הרל"ד בספרו נחל קדומים (דף 47 סי' י"ט ודף 49 סי' ל' ול"א) והאחרון הוא בעל עומר השכחה לא די לו כי לא זכר את יוסף וישכחהו כ"א גם נתן הענק על צוארי אביו, שמע נא דבריו: אמר אברהם מצאתי שער בערבי וכו' העתקתיהו לי אני אברהם וכו' העתיקה אדוני אבי ז"ל מטר שחק יהודה הודעים וכו' והם הם דברי ר' יוסף הביאם הוא בעצמו למשלי ח' ט', וגם על זה עורר כבר רל"ד במכתב ציון הנזכר וגם בס' דברי חכמים דף פ"ה נדפס השיר הקטן הזה וגם שם לא נקרא שם מחברו עליו. על כל פנים תראה מזה כי יקרו דברי שיריו בעיני הבאים אחריו והביאום לאות גם התפארו בם אם גם שכחו את מקורם.

וכמו כן נמנה ר' יוסף עם פייטני פרובינצה ויעש גם הוא שירים ופיוטים נכבדים, מהם באו בדפוס ומהם בכתובים, ותמצאו שירים הרבה רשום בתוכם שם מחברם, אך אין בידינו להכריע איזה מהם מעשי קמחי המה כי כמה יצחק בן יוסף איכא בשוקא.

והנה כל הספרים האלה ילדי שכל ר' יוסף אשר זכרתי עד הנה לא יצאו לאור עולם ולא נחקקו בדפוס, ורק לקוטים מעטים מס' הזכרון מפירושיו לאיוב ומשלי מהעתקתו לס' חובת הלבבות משקל הקדש גם משיריו האחרים הוציאו חוקרי זמננו מתוך חשכת ליל אשר היו טמונים שם עד הנה. רק ספר אחד והוא בענין ויכוח הדת זה כמאה וחמשים שנה בעיר קושטנדינא (שנת ע"ת) גם הוא יקר בימינו ורק מעטים נמצאו בארצנו. גם שם הספר הזה קרא על פי דרכו ספר הברית והוא ויכוח בין המאמין והמין, וכבר זכר אותו הרד"ק בנו בשרשיו ערך עלם ובפי' לישעיה ז' ועוד נזכרו דברי הספר בהעלמה שמו אך על שם מחברו בתוך שרשי רד"ק ערך ספר וקרן ובפירושו בראשית א' כ"ו ושם גם בפי' הרמב"ן ובדרושו אשר דרש לפני מלך קשטיליא. וכבר דברתי באר היטב על הספר והודעתי ענינו במאמרי הראשון על הויכוחים הנדפס בלוח השנה אשר יצא לאור לשנת תרי"א, על כן לא ארחיב פה הדבור עליו ואומר כי המחבר כתב הספר הזה כאשר אמר בתחלתו יען ראה אנשים מפריצי בני עמנו התנשאו להעמיד חזון שקר ובקש ממנו תלמיד מתלמידיו לאסוף ולכנוס כל החזיונות והנבואות שיש בתורה

חלה על הספר כדי שלא חושה חטאת עלינו באשר לא נואלנו ולא חטאנו
ידי לנו בשגיאותינו מעמום עלינו משל אחרים ומהוסיף על חטאתינו
משגי זולתנו וכו' ע"כ. ובאמת העתקת ספרים היתה מלאכת ר' יהודה
יקוק בה כפי יכלתו וטרח לרדת אל עומק כונת המחבר ויאחז בעקבו דרך
שתם לא סר מעל שבילו למען לא יטה מכונתו ומדבריו ולא שם לבו אל
צחות הלשון לבחור בדברים קלי ההבנה ובמאמרים יטעמו אל חיך הקוראים,
לא כי דבריו לרוב עמוקים וקשים גם בנה בנינים חדשים המציא מלות נבריות
כי נטה עליו מלאכתו. לא כן ר' יוסף, הוא אהב ללכת בדרכים סלולות
מדד לדבק במליצות לשון המקרא מאס במאמרים קשי ההבנה ויאהב לדבר
צחות על כן לא שם מגמתו לתרגם מלה במלה וילבש את עניני הספר בגדים
אחרים ומליצות לא השתמש בהן מחברו, אך יקשר הגוף עם הנפש ואם
נחלף התנופות גם הנפש לא תנקה כן גם הדבר במעשה ההעתקה אם תחליף
הגלוח כפי רצונך גם הכונה לא תשמור כראוי. על כן נטה ר' יוסף כה וכה
מדרך המחבר וישנה את טעמו. כן נראה מתוך הפלטה הנשארת מן העתקת
ר' יוסף הוציאה לאור הר"ר אהרן יעלינעק זה עשר שנים בס' חובות הלבבות
אשר נדפס ע"י ר' יצחק בן יעקב. ואם אולי ר' יהודה כבן אומנותו של ר'
יוסף בעין חדה ובהירה ראה את נגעי ר' יוסף, בכל זאת לא נכחד כי ישרו
דבריו והוא לא התל יהתל ולא הקל בכבוד חברו כאשר עשה בנו ר' שמואל
לר' יהודה אלחריזי. ובכל זאת עוד תשתוקק נפשנו לראות גם את מעשה
ר' יוסף ובלי ספק יוכנו מתוך העתקתו כמה וכמה מאמרים עמוקים בהעתקת
ר' יהודה ויתבררו ויתלבנו הדברים. ומי יודע אם לא כזמנו זמן המציאות
ההמצאות נשיג עוד ג"כ העתקת ר' יוסף הזאת.

ועוד לא שקטה יד רב יוסף ויואל לתרגם גם את ס' מבחר הפנינים
לר' שלמה בן גבירול וגם פה היה איש רעים להתרועע את ר' יהודה אבן
תבון, אך גם פה לא נחה רוחו להעתיקו מלה במלה (כאשר עשה רעהו)
לא לבש אותו בגדי השיר ויסב את שמו שקל הקדש. כבר דברו גם
עלי החוקרים והעניקו לנו מדבריו, הר"ר אליקים כרמולי במכתב עתי הנקרא
בשם ווירחֵעוליטיסע אַנכאַלען (1839 ס' 24 דף 188) גם הר"ר ליב דוקעס
במכתב צין לחודש ניסן תר"ב והוסיף על דבריו באָריענט (1846 ס' 46
גם 50 ולשנת 1850 ס' 32), ואחריהם קם הר"ר צבי הירש עדעלמאַן איש
חן טוב ויואל להדריך את נערי בני ישראל „דרך טובים“ וילקט גם הוא מן
ס' שקל הקדש „הנה והנה דברים אחרים מועילים ונחמדים“. והנה אנכי
נשאתי כים עלי לספר את תולדות ומעשי ר' יוסף ותולדות החכמים הן הן
ספרים, נכבד בעיני האיש ותהי משכורתו שלמה מאת ה', אך בכל זאת
שערי הבחינה והבקורת אינן נסגרות לפני, אהבתי את חכמינו ויותר מהם
התורה ואכבד את משוררינו וחכמת השיר נכבדה יותר בעיני. ויהי בשקלי
את שירי שקל הקדש ואראה כי יקל משקלם וכי יגרע ערכם נגד ערך המשוררים
הספרדים. הן ראה ראינו כי היתה הלשון ביד ר' יוסף כחומר ביד היוצר

את הספרים האלה מארץ מולדתו אל ארץ מגוריו, כ"א ר' יהודה בן שאול אבן תבון בן דורו הוא היה אבי המעתיקים אשר החל במלאכה הזאת המפוארה היא מלאכה וגם חכמה, ושכרו אתו כי על ידו נשארו הספרים האלה בידינו וחוקרי כל הזמנים והארצות שאבו מהם, אשר בלעדו היו טמונים בחשכת ליל, כי שפת ערב נשכחה אך לשון עבר היא מורשה קהלת יעקב ולא תשכח מפינו ומפי זרענו. ותהי מלאכת ר' יהודה הראשונה לתרגם את השער הראשון מן ס' חובות הלבבות הוא שער היחוד בעד רבנא משולם בר יעקב (כפי הנראה בשנת התק"כא), אך במקום שאר השערים העתיק את ס' תקון מדות הנפש לר' שלמה בן גבירול כי הוא יכלול בקוצר מלין (כפי דעתו) כל הנאמר באורך בשאר שערי ס' חובות הלבבות, הלא כן דברי ר' יהודה אל ר' אשר מלוניל בן ר' משולם הנזכר: מאשר יקרת בעיני, ושמתי עשות רצונך מגמת פני, הקלתי על עצמי טרח ההעתקה שהייתי נזהר ממנה בעבור הדברים אשר הזכרתים בפתיחת העתקת שער היחוד אשר העתקתי לאדוננו הרב הקדוש אביך נר"ו מספר חובת הלבבות כי זכור [אני] ואתה לומדים השער ההוא לפניו ומתוך דברינו ספרתי לך שמציאת (נ"ל שמצאתי) לחכם הפילוסוף ר' שלמה ב"ר יהודה ז"ל בן גבירול ז"ל חבור קטן בתקון מדות הנפש כולל כל ענייני התשעה שערים מספר ההוא וכו' והגיע עד תכלית בקצרה וכו' וכאשר שמעתי נכספה נפשך לראותו, ולבוא עד תכונתו, ותאמר אם יהיה בידינו החבור ההוא עם השער הזה יהיה מספיק לנו בכל ספר חובת הלבבות וממלא את מקומו ומקל מעלינו טרח הארוכות והיינו יכולין לזכור דבריו, על סדר ענייני שעריו, כי הדברים הארוכים אין אדם יכול על סדרם ויעדתי אותך בעת ההיא להעתיקו אחרי השער ההוא. והנה העתקתיו לך כפי יכלתי וכו' ע"כ (אוצרות חיים דף 366). אך כנראה דעת רבנא משולם לא נחה בזה כי הוא נכסף לראות את כל הספר חובות הלבבות מועתק לפניו אל ל' עבר למען ירוץ קורא בו. ויקם ר' יוסף קמחי וימלא את משאלות לב הרב ויתרגם את השערים התשעה הנותרים ואח"כ העתיק גם את שער היחוד משונה מהעתקת ר' יהודה. אולם גם ר' יהודה לא שקט ממלאכתו ונפשו לא נחה בהעתקת ר' יוסף ויבוא גם הוא ויכל את אשר החל ויוסיף גם השערים הנותרים אל העתקתו כאשר העיד לנו האיש המעתיק הנכבד הזה ר' יהודה בהקדמתו להעתקת שער הבחינה. ולא אכחד כי לא הצליח יוסף במעשהו הזה וכי העתקת ר' יהודה הראשונה לשער הראשון והאחרונה לשערים האחרים הסירה את העתקת ר' יוסף מגבירה וכמעט נשכחה ונאבדה. גם המשפט אשר חרץ ר' יהודה על מעשה העתקת ר' יוסף הוא מענה רך ובתוכו בקורת חדה, הלא אלה דבריו בהקדמתו השניה הנזכרת אחרי התנצלותו כי שב שנית אל ההעתקה אחרי העשותה כבר על ידי אחר ח"ל: ואחרי אשר החלותי להעתיק לא יכולתי לשקר באמונתי לנטות מדרך האמת והנכונה ולעשות מלאכת ה' ברמיה ואחזיק עצמי כפתי וסכל בעבור כבוד אחרים וכו' אני מפייס כל מי שיבא לכתוב מאיזו מהם ומשביעו באלהים שיכתוב שם המתרגם

אהב מוסר לשמור חוקה, ולמבין (אולי צ"ל ולמו בין) נפשו שוקקה, בבנין דעת מהר דבקה, על דלתי איש שכל דפקה ישנא חושב כל מתלוצץ שבת בתי בדים חשקה, אם תרחיקם תקריב מרה, בשכון עמם תשכון מתקה, דברי אגור אוגר בינה, סלסל ומזמת לב השקה, עתה בא כתבה על לוח לבך גם על ספר חוקה.

למד מפי נבון דעת משלים, ומוסר באבי (צ"ל מאבי) חכמות ומעמו, והתבונן במדות הנבונים, ועל כלם ראה משלי שלמה, ראה שירים אחוזים במשלים, בארג מחשוב רעיון ארגתיו, בתפוחי זהב אופיר אדמם, על (צ"ל עלי) כסף לאות ולעד חקקתים, אני יוסף בנו קמחי בחנתים, וגם תוך מעבי לבי יצקתים.

ואח"כ מתחיל: ארז"ל כי ג' ספרים עשה שלמה שה"ש בקטנותו משלי בבחרותו קהלת בזקנותו ובש"הש לא ייחס כ"א שמו לבדו ובמשלי א' בן דוד מלך ישראל ובקהלת א' מלך בירושלם ובעבור כי השיר דברי חשק לא זכר מי יחס ולא מלך ואמר בכאן מלך ישראל ובקהלת מלך בירושלים כי אימתו בבחרותו היתה על כל ישראל ובזקנותו לא היתה פחדו על ישראל כאשר בתחלה. משלי מל' המשילוני ונדמה וכו'. ומסיים: תנו לה מפרי ידיה שיהללוה ם ויותר מעשיה ויהללוה בשערים מעשיה. נשלם פירוש ספר משלי שפירש החכם המדקדק ר' יוסף קמחי ז"ל בי"לאו. ובתוך הכ"י הזה נכללו עוד פי' איוב לרמ"בן ודניאל לרא"בע ועזרא המיוחס גם פה לרא"בע ואיננו כי אם לר' משה קמחי וקהלת לרא"בע וכתב הסופר בסופו: אני יצחק ב"ר אברהם די ויליא אלפנדו נ"ע כתבתי זה הספר מאיוב ומשלי ודניאל ועזרא וקהלת ליעקב קרסינטי בני ונגמר ביום ששי שלשה עשר יום לחדש שבט שנת השמת אלפים ומאה ותשעים השם ברחמיו וכו'. וגם על הפי' הזה לא ארחיב הדבור פה על הנאמר כבר כי עוד תקותי בלבי אולי יואל איש ויפיץ אותו על פני חוץ.

מפירושי ר' יוסף לשאר ספרים לא ראיתי עד הנה גם לא דברו עליהם החוקרים רק רושמי הספרים אמרו כי הכר פי' לש"הש והוא מונח כ"י בבודלייאני ורל"ד רצה לדבר עליו ולא השלים דבריו. עוד אמרו כי פירושו לקהלת רות ועזרא מונח באיסקיריאל, ומי יודע הכנים דבריהם אם לא, עד כה הגיעה ידיעתנו על דבר ביאורי ר' יוסף לכתבי הקדש.

ויותר שהיה יוסף חכם ומלבו הבין בדקדוק הלשון ובבאור ספרי המקרא עוד אזן וחקר בספרי חכמים אחרים ויואל גם להעתיק ספריהם כי אהב מאד את ספרי חכמי ארצו מקדם היא ארץ ספרד ספרי מוסר ומעלות המדות אשר נכתבו בשפת ערב ואנשי פרובינצה שמעו את שמעם ונכספו אליהם, ויכסף ידעם ויהי למליץ בינותם. ולא היה הראשון אשר שכל את ידיו להעביר

כן כי אם הוא מעשה ידי איש אחרון בזמן המקבץ מאשר בא לידו ובפרט מפירוש הרד"ק ומי אשר יראה בעיניו את הכ"י הזה הוא יכריע.

יותר נודע לנו פי' ר' יוסף לס' איוב וכבר דבר עליו רל"ד והביא כזה וכזה מתוכו כפי כ"י בודלייאני, וגם כ"י מינכן סי' 260 כולל פירושו הזה אולם רק חלק ממנו והוא מתחלתו כמעט עד סוף קאפ' א' ואחרי כן מסי' ל"ד י"ז עד תומו ואמצעיתו נקרע מתוכו ונאבד, וזה שער הספר כפי כ"י מינכן: פירוש איוב לחכם ר' יוסף קמחי ז"ל המכונה מאישטרי פטיט. יתברך יתרומם מוכיח צדיקים לטובתם ויתנשא ויתהדר מיסר חסידים לתועלתם כמו שאמר החכם את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה, והמשכיל על דבר בדתנו ויודע פשר בהורתנו הוא יודע ויתבונן כי יסוריו על יצוריו שני חלקים יסורי אהבה לאוהביו ויודעי נתיבותיו ויסורי נקמה לאויביו ושונאיו, אך חכמי הפילוסופים אין דעתם ביסורי אהבה על כן הרשיעו את איוב רעיו והצדיקו את הדין וידע לפני (צ"ל לבני) דתנו כי יסורי אהבה שמביא האל ית' על יראיו כדי להראות סבלם ולהודיע לבני אדם צדקם ולהגדיל על זה שכרם לעוה"ב כמו שאמר משיחו תרב גדלתו ותשוב תנחמני ע"כ ומתחיל אח"כ מיד פירושו; איש היה בארץ עוץ, יורה כי לאחר זמן של אברהם אבינו וכו' כאשר הוציא זה כבר רל"ד מתוך פירושו ודע כי אין כ"י מינכן מסכים אות באות או מלה במלה עם כ"י בודלייאני כפי אשר הראה אותנו רל"ד הנזכר, אך הענין אחד אם גם הנוסחאות משתנות וכ"י מינכן הזה, כאשר העירותי כבר, הולך ומעתיק את דבריו עד א' כ"א: וערום אשוב שמה, לקבר. ופה נקרעו עלים הרבה ומתחיל אחריו ל"ד י"ז: שונא משפט יחבוש, אפילו בני אדם לא ישימו עליהם מושל והחובש אדם שנתברר אצלם שהוא שונא משפט וכו' והולך עד כלות הספר: ויחי איוב אחרי זאת מאה וארבעים שנה, והכל מאתים ועשר שנים. בריך רחמנא דסייען. נשלם פירוש איוב לחכם ר' יוסף קמחי, מי שזכני לסימו לסיים אחרים יגדל כחי. ודע כי כפי הכ" הזה ר' יוסף המבאר או הסופר המעתיק חלק את איוב לכ"ט סדרים לא כפי מספר פרקינו (המאוחרים) אשר הם מ"ב ולא כפי סדרי המסרה אשר מספרם רק ח' כי אצל מענה אליהוא השלישי (פ' ל"ה) נרשם בגליון הכ"י: כ"ד, ואצל הוספת אליהוא (פ' ל"ו): כ"ה, ואצל מענה ה' את איוב מן הסערה (פ' ל"ח): כ"ו, מענה איוב (מ' ג'): כ"ז, ועוד מענה ה' (שם ו'): כ"ח, ואצל מענה איוב (פ' מ"ב) נרשם בגליון: כ"ט והוא האחרון. לא אוסיף פה להביא פירושים ודוגמאות מתוך הכ"י כי כבר ידענו משפטו ודרכו כי נטה הדקדוק לקו והשכל הפשוט למשקלת. ומי יודע אולי ירחם איש על הפליטה הזאת ויוציא לאור את כל הספר.

כמו כן נודע לנו פירושו למשלי ובו הביא את ספריו ס' המקנה וס' הגלוי גם פירושו לאיוב. גם עליו דבר כבר וחלק מכבודו רל"ד והוא נמצא שלם גם בכ"י מינכן סי' 242 וכתוב עליו: פי' משלי להר"ר יוסף קמחי. ואלה השירים אשר הקדים המחבר:

מאנגליטרא בספרו השהם הביא פירוש אבן קמחי בס׳ הגלוי למלת מרוח
(ירמי׳ י״ז ה׳ כפי עדות רל״ד במכתב האנגלי Jewish chronicle 1849
קף 337) וגם זה יחזיק השערתנו. — והנה הפי׳ הזה גם לנביאים הראשונים
ם לאחרונים לא ידענו מה היה לו כי מלבד שהביאו ממנו רד״ק בנו
ומפרשים אחרים מתי מספר כמו הר״ר שלמה בן יצחק הנשיאה בספרו
השהם כ״י הנזכר כבר גם תלמידו ר׳ מנחם בן שמעון מפשקיירש בפירושו
כ״י לירמיה ויחזקאל כאשר הביא ר״ל דוקעס על שמו (אָריענט 1847 לב״ל 33
ושם 1848 לב״ל 14) לירמי׳ א׳ י״ח וכ״ג ל״ו וליחזקאל כ״ז י״א (גם בעל ס׳
צרור המור פרשת בשלח מזכירו) לא נודע לנו מדבריו ולא נמצא. כ״י הכולל
פירושו. אמרו רושמי הספרים כי נמצא פירושו לירמיה באוצר הספרים
בקארלסרוהי והוא ירושת החכם הגדול הנוצרי יוהנן רייכלין אשר הפיץ קרני
אור בין בני עמו על החכמה היונית והעבריה בחצי המאה השלישית לאלף
הששי והוא הנלחם גם בעד ספרי הרבנים נגד המעפילים שוכני חשך וערפל
האומרים ערו ערו עד היסוד בה, זכרה לו אלהינו לטובה. ואני מאהבתי
את ר׳ יוסף קמחי שאלתי את פי הרב דקארלסרוהי הר״ר בנימין וויללשטעטער
ויואל האיש למלאות את בקשתי ויחפש וימצא וזה תוכן תשובתו מיום אסרו
דפסח תר״ג כי נמצא שם כ״י ועליו סי׳ 63 נמצא על גבו מיד החכם רייכלין
כי הוא קנה את הפירוש הזה אשר לר׳ יוסף קמחי על ירמי׳ בשנת רנ״ח
והכ״י מתחיל בזה הלשון: בסיעתא דשמיא אכתוב פי׳ ספר ירמי׳ מר׳ יוסף
קמחי ז״ל דברי ירמי׳ וכו׳ חלקי׳ זה היה חלקי׳ בן שפן הכהן שמצא הספר
בימי יאשי׳ ותחלת נבואתו היתה י״ג שנה למלכו ועדין לא שב יאשי׳ ויהורם
מרעתם עד י״א (צ״ל י״ח) שנה למלכו כשמצאו ספר וכו׳ ע״כ ובסופו נמצא
בזה הלשון: וארוחתו ת״י ושירותיה וכן בלשון ח״ל שקורין לסעודה שירותא
וכשנשא אויל מרודך את ראש יהויכין צוה יהויכין והביאו לו עפר ואבנים
מא״י ובנה בית הכנסת מקדש מעט כדי לתנות שם צדקת השם לקיים מה
שנאמר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו. — השם יזכנו לראות
בביאת גואלנו משיחנו ובנין בית מקדשנו, לקיים לנו הבטחתו שהבטיחנו על ידי
נביאיו ובא לציון גואל, תם ונשלם וכו׳ ע״כ. והוסיף הרב לאמר כי נמצא
בספר הזה לפעמים „ור׳ דוד קמחי ז״ל פי׳“ גם „והחכם ר׳ אברהם בר׳
חייא“ ויחשוב הר״ר בנימין כי זה מהוספת המעתיק, ולבי לא כן יחשוב ואני
מפקפק בכ״י הזה ואומר כי לאו ר׳ יוסף בן יצחק הקמחי אבי ר׳ דוד חתום
עליה וכי הוא מאיש אחרון בזמן כי הדברים שנמצאו בסופו אינם מדרס, כי
הם דברי אגדה אשר סר מהם, ובראשו הדברים באמת הם לר׳ יוסף קמחי
כאשר כתב גם בנו הרד״ק בשמו אך זה מעיר השערה בקרבי כי מחבר
הפי׳ הזה כתב בראשו הדעה הזאת על חלקי׳ אבי ירמי׳ מפי׳ ר׳ יוסף קמחי
כפי אשר מצאה בדברי רד״ק וע״כ כתב בתחלתו „מר׳ יוסף קמחי“ והוא
אינו מוסב על המלה „פי׳ ספר ירמי׳“ המוקדמות כ״א על המאוחר לו:
דברי ירמי׳ וכו׳ וחשב החכם רייכלין כי כל הספר הוא לר׳ יוסף קמחי ואינו

אמר תאהבו מבנין קל והיה דין התי"ו כסגול וכן האל"ף בשקל יחרדו כצפור ור' יונה בן גאנח אמר כי דין התי"ו בשוא כאשר היא אך האל"ף שהוא בצרי היה דינה בפתח בשקל תדבר תשכח ואמר כי בזה חלוף בתנועה אחת אך בדעת חיוג חלוף ב' תנועות ויפה אמר בס' שרשים של ר' מרון ן' גאנח גזרנו עליו בס' הגלוי הנקרא (!) שהוא מן הכבד ע"מ תדברו תשברו כלו' תחברו (צ"ל תחבבו) הפתיות לאחרים וכאשר לא יכלנו להדגיש הה"א נהפכה תנועת האל"ף לקמץ חטף (צ"ל קטן) ושוא תחת התי"ו עומד להעיד עליו וכן קראתי למאהבי דין הה"א שלו להיות דגושה וכו' ע"כ הנה מדברי דקדוק כאלה אין לשפוט על ענין הספר ויוכל להיות כי על א' מהפסוקים אשר תבוא שם מלת מאהבי או מאהבך או מאהביה נאמרו הדברים והשתמשו במלה הזאת הנביאים במקומות לא מעט. ב' שם שם כ"ח כתב וז"ל: אז יקראונני ישחרונני ב' נ"נין אלה א' עם היוד כינוי המדברת והיא החכמה והראשונה היא הנוספת במלת יזכרון ישמעון ישחרון כאשר ידביקו לכינוי המדבר היחיד יאמרו ישחרונני ואותם המדברים בלא תוספת ישמרו יזכרו בכינוי יאמרו ישחרוני ימצאוני, בארתי כל זה בס' הגלוי ע"כ גם מקום הדברים האלה לא נודע מתוך ענינם ויתכן כי מקומם על מלות יעברונהו ימצאונה ישרתונך הנמצאות בירמיה וישעיה. ג' שם ט' א' כתב על חכמות בנתה ביתה (וכבר הביא הדברים הר"ר ליב דוקעס) וז"ל: ושבעה עמודים אלה כבר פירשתים באר היטב בפתיחת ס' הגלוי כי הם שבע הכחות שאדם מכיר בהם בורא עולם וכל מה שבו והם חמש הרגשות שבאדם ושתים שאינן בגופו הגדת המגידים והכמת הראיה וכחכמת הראיה יכיר האדם את עושהו ית' ויקרא ההכרה הזאת בערבי עלם אל אסתכל אל שיארה בית בנוי ויעיד על בונהו ויביע מעשה ויורה עושה ע"כ. ד' שם י"ד ל' (והביאו ג"כ רל"ד) על הקיבוץ הזר במלת בשרים כ': וחבר מנחם לעומת משול בשרים (י"ט י') וזה לשון בשר ולא יפה חבר וכבר השיבותי עליו בס' הגלוי ועל ר' יעקב מצרפת שהודה לדבריו בראיות נכוחות ע"כ והם הם דבריו גם למשלי י"ט י': וטעה מנחם בן סרוק ועוזריו שפי' בשרים מן לחם ובשר, והנה גם משני המקומות האלה אין להוכיח ענין הספר ולא יגלה לנו מה משפט ס' הגלוי, גם מדברי הרד"ק במכלולו (רזו"ק נ"ה א') על דבר הו"ו הנוסף אין להכריע, אך הדברים אשר הביא הרד"ק בשו"שיו ערך אוד אשם ושלש כולם מוסבים על פסוקי נביאים אחרונים וגם מקום פי' מלת תשועה הנזכר בערך שוע יוכל להיות בתוך פי' נביאים אחרונים כי גם שם נמצאת המלה. ועם זה מסכימים גם דברי הרד"ק בפי' לישעיה נ"ב י"ב וכו' כי בפי' אמר שם: ועתה אפרש הפרשה כאשר פירשה א"א ז"ל בספרו הגלוי וכו' הדברים נוטים כי תכלית הספר הזה היתה לפרש הנביאים האחרונים האלה. ואל יעלה על לבך לאמר כי מנת הספר ויסוח בדת כאשר חשבו קלי המחקר, כי הלא כל המקומות האחרים אשר הבאתי עד הנה יתנו עדיהם ויענו נגד ההשערה הזאת. גם הר"ר שלמה בן יצחק הנשיא

הגריז ובפירוש הענין ירה אל המטרה הנכונה בקוצר מלין. יכאב כל לב משכל כי לא נתפשטו ספריו, כי הוא הראשון אשר הורה דרך בארץ פרובינצה דרך מיוחדת רחוקה משני הקצוות, הקצה האחד הוא להשליב ולהתאים דברי המקרא עם הקירה עמוקה השואבות מימיה מבארות חכמה זרה בלי להבדיל בין התכונה המוסגלת לספרי הקדש ובין טבע החכמות הנמסות בתוך ספרי החוקרים היונים, ואל הקצה הזה נטו רוב מפרשי התורה הספרדים, והקצה האחר הוא (אם נדבר ממפרשים ולא מדרשנים) דרך המאמינים לתומם בלי דעת גם ספרי החכמות והנשענים רק על השכל הפשוט הטבע בתוכם והוא דרך חכמי צרפת. אך ר' יוסף קמחי הוא ובניו וכן בני משפחת תיבון (אם גם באופן אחר) והרבה מאנשי פרובינצה אשר הלכו אחריהם עינם משוטטת בכל עבר למדו מכל אדם כאשר תלקטנה הדבורים מצוף הפרחים ויהי לדבש בתוך מעיהם כן לקטו אוכל הביאוהו ממרחק ויעשוהו לתבשיל מוכן לכל אדם, לא מקרב לבם הוציאו מלים כי אם למדו את אשר למדו אך בסדר נכון ובבחינה משכלת, ויאות לקרוא את שמם מלומדים כאשר יאמר האשכנזי: Gelehrte. כן דרך ר' יוסף והוא עם הראשונים נמנה אשר החלו לדרוך בה.

ספריו בפירוש המקרא רבו וכמעט שם עינו על כל ספרי תנ"ך. הוא שם תורת אלהים מפורש ויקרא את פירושו כפי דרכו לכנות את שם ספריו בשם נמצא כבר במקרא עם מלת ספר: ספר הורה, אך שמו נזכר והספר אבד ורק לקוטים ממנו באו אלינו בכ"י ד' רוסי סי' 166, וגם בנו רד"ק ור' יעקב בעל הטורים הביאו כה וכה את דבריו. ורמב"ן בס' אמונה והבטחון פכ"ג ופכ"ז ובראשית מ"ו י"ד הובאו דבריו גם בתוך פי' רד"ק ובפענח רזא ויקרא כ"ג מ"ג בשם מצאתי — הוא פירש את ספרי הנביאים ויקרא את שם הפירוש ספר המקנה (ירמיה ל"ב י"א) אך כנראה הוא השם הכללי לכל הנביאים וגם שם פרטי לפירושו על הנביאים הראשונים והשם הפרטי לפי' נביאים אחרונים הוא ספר הגלוי (ירמי' שם) והוא כמו חלק שני לס' המקנה. השם הזה יודיע לנו ר' יוסף בעצמו שתי פעמים בפירושו לס' משלי, הלא כה דבריו למשלי א' ו': להבין משל ומליצה, המשל כמו אותם משלים שנמצאו בכתובים שאינם כמשמען ויש להם מליצה כמו הלוך הלכו העצים למשוח עליהם מלך וכמו שני אנשים היו בעיר אחת שהכתוב אינו כמשמעו כי מליצה יש לו על אשר דבר עליו הכתוב על זה אמר משל ומליצה, ודרך משל ומליצה להתבונן איך תתפרש כאשר פירשתי בספר המקנה שפירשתי בו פירוש נביאים ע"כ ואלה דבריו למשלי כ' כ"ו: וכבר פירשתי מה הוא חסד ומה הוא אמת בספר הזה ובספר פי' איוב ובספר המקנה בענין רחב הזונה ע"כ ולא זכר הרד"ק את השם הזה אם גם הרבה יביא את פירושי אביו על נביאים. את שם ס' הגלוי גם אותו זכר ר' יוסף בעצמו בפירושו למשלי בד' מקומות ומארבעתם אין הכרע על ענין הספר, ואלה הם: א' למשלי א' כ"ב: עד מתי פתאים, בס' חיוג

ר' משה הדרשן בעיר נרבונה ור' יהודה בן משה הדרשן מעיר טולושא (*אשר הלכו בדרך הדרש והמציאו מדרשים חדשים, ורק בארץ צרפת הצפונית היו מבארים היורדים אל עומק הפשט וחקרו עד תכליתו הלא המה ר' מנחם בן חלבו', ר' שלמה ב"ר יצחק נודע ביהודה ובישראל גדול שמו בשם רש"י, ר' יוסף בן ר' שמעון קרא בן אחי ר' מנחם, ר' שמואל בן מאיר הנודע בשם רשב"ם, ר' יעקב אחיו איש תם ור' יוסף בכור שור, שני האחרונים בני דורו של ר' יוסף קמחי. אולם מכל אלה לא נמצא זכר בספר הקמחי, שם הדרשנים בני ארצו לא נשא על שפתיו כי רחוק מדרכיהם, ואת הפשטנים הצרפתים לא ידע כאשר גם בן דורו הספרדי הראב"ד הלוי בעל ס' הקבלה לא ידעם, לא ידעו את מנחם ואת שלמה ואת שמואל לא קראו בשם ולא הכירו את יוסף בן שמעון ואת יוסף בכור שור רק אחד היה יעקב אשר שמו ותהלתו פרצו בימיו למרחקים וכבודו הגיע עד אזנם, אותו זכר ר' יוסף קמחי בשם ר' יעקב צרפתי וראה את הכרעתו בין מנחם ודונש גם שמע את שמעו הראב"ד הלוי, ואל יפלא בעיניך כי ספרי המפרשים הגדולים האלה לא הגיעו אז אל אנשי פרובינצה וספרד כי הלא גם בדור אחרי ר' יוסף קמחי בנו הרד"ק לא ידע מחבורי אנשי צרפת זולת פירושי רש"י והוא מדרכו להזכיר כל אשר נעשה לפניו ולא יפתח פיו על הגדולים האלה, אין זאת כ"א על אשר לא ידעם ולא ראה את ספריהם. וילך יוסף בדרך הספרדים אנשי ארץ מולדתו אשר נגזר עליו (או על אביו) לעזבה אך לא בחר בדרך הפילוסופיא אם גם ידע אותה והכיר בדרכי הטבע ונגלו לפניו מהלכי השמים בחכמת התכונה, אולם לא שם עליהם מוסדות פירושו כי אם בחר בפשט הפשוט לבאר את דברי הכתוב כפי קשר הענין. בפירוש המלות לא מאס בלשון ארמי ולשון ערבי כי אם קרבן לגלות מצפוני הלשון

---

*) כבר דברתי עליו בספרי נטעי נעמנים והוספתי בספרי פרשנדתא בחלק אשכנזי בהערה לדף 11 ורשמתי שם גם על הדברים הנאמרים על שמו בפי' מחזור כ"י ועתה אערכה הדברים לעיניך כלשונם. בפי' מחזור כ"י כתב ר"י קרא על פיוט שושן עמק וכו' וז"ל. גם תקועה יתדותיה. זש"ה ויתד תהיה לך על אזניך על התפלה שהיא אזניך . . . אמר להם הקב"ה לישראל היו מזכירין לפני אבות העולם בראש התפלה שאין להם יתד תקועה להתלות כהזכרת אבות . . והיה בשבתך חוץ כשתחזור חובת גלות וחפרת ובטחת בהזכרת אבות בראש התפלה ושבת עד ה' אלהיך וגו' וכסית את צאתך את עונך כדכ' אם רחץ ה' את צואת בנות ציון וגו' כן פי' אחי אבא ר' מנחם בר חלבו משמו של ר' יהודה בר' משה הדרשן ז"ל ע"כ בכ"י פארמא ובדברים האלה מצאתי גם בכ"י מינכן סי' 346 רק בשמט שם האב בשגגת המעתיק, ועוד בכ"י מינכן הלזה וז"ל: הוי מוראה ונגאלה העיר היונה, ר' יהודה הדרשן חדש כך הוי על ישראל שאילו היתה מוראה מקבלת מוראו של מקום ב"ה היתה נגאלה כמו העיר היונה העיר שניבא עליה יונה בן אמיתי היא נינוה שקבלה מוראה וחזרה למוטב ובכך נתיישבה ע"כ. ומזה תוכל ג"כ לשפוט על סגנון דרשת ר' יהודה הדרשן הזה.

אברהם בן מאיר בן קנביל אשר על צואריו שם ר׳ משה בן עזרא ענק שיריו וגם ר׳ יהודה הלוי נשא את שבחו על שפתיו, ועוד (ר׳ שלמה) בעל הפרחון. ומלבד אלה אשר נזכר שמם בתוך ס׳ הזכרון מצאתי עוד בשאר ספריו: ר׳ סְעדיה גאון, המתרגם ספרי חיוג הוא ר׳ משה כהן בן גיקטליא, ר׳ אברהם בן עזרא גם הוא מתרגם הספרים האלה, ר׳ יעקב הצרפתי הוא רבנו תם המכריע בין מנחם ודונש, עוד הזכיר את תלמידו ר׳ יוסף בן זבארה (משלי ה׳, ט׳) וכה דבריו: ושנותיך לאכזרי פי׳ התלמיד ר׳ יוסף בן זבארה ושנותיך מה שטרחת בכל שנותיך ומה שנעת וטוב פירש ע״כ, עוד שם ל׳ ל״א: ור׳ יוסף בן זאבארו תלמידי פיר׳ ומלך אלקום עמו לא יכול אדם לקום כנגדו ע״כ. וכבר אמרו כי בן זבארה הלזה היה רופא ספרדי והוא בעל ס׳ שעשועים וידידי הר״ם שטיינשניידר כתב עליו באינציקלופידיא הגדולה (חלק ב׳ מחברת ל״א דף 93 והבאים). *) — עוד נמצאהו אומר למשלי ו׳ ו׳ וכו׳ כדברים האלה: לך אל נמלה עצל ואל תהי עצל ראה בריה קלה ומבוזה ולמד דרכיה, אשר אין לה קצין והיא מעצמה תצא לבקש מחיתה בזמן שיודעת שמזונותיה מצויין, הנה דרך אחד, והוא אמר דרכיה אמר ר׳ ברכיה אמרו אנשי החכמה כי לא תעשה טל וכסר ויגיעה מזונותיה (אולי צ״ל למזונותיה או ותגיע. מז׳) ע״כ והמלות האלה מן מלת „כי“ והלאה הן מנוקדות בכ״י לרמז כי הן הן דברי ר׳ ברכיה, והנה כל קורא ישער בהשקפה ראשונה כי הביא פה דברי ר׳ ברכיה בר נטרונאי הנקדן בעל ס׳ משלי שועלים אך לא מצאתי כדברים האלה בכל הספר הזה ויוכל להיות כי הוא בספר אחר לר׳ ברכיה הנקדן אשר חבר עוד ספרי מוסר ובלי ספק הביא משלים לחזק דבריו, אך גם הזמן מתנגד אם גם באמת אין להחליט על זמן ר׳ ברכיה הנקדן הזה. ורחוק בעיני לאמר כי הדברים הם הוספת מעתיק, ואשר יראה כ״י אחר הוא יכריע כשני היום המכריע כי דברי ר׳ אשר בר מנחם הנמצאים בכ״י בודלייאני למשלי כ״ד י׳ והביאם הר״ר ליב דוקעס (אָריענט 1850 לב״ל 25 דף 390) הם הוספה כי לא נמצאו בכ״י מינכן.

נפן נא אל ביאורי כתבי הקדש אשר חבר ר׳ יוסף קמחי וגם הם נכבדים ויקרים מאד, אך גם הם כמה מהם נאבדו וכמה נשכח כמעט זכרם. כפי הנודע היה ר׳ יוסף הראשון אשר החל בארץ פרובינצה לסקל הדרך ולהרים נס ללכת בעקבות הפשט, כי לפניו היו שם דרשנים כמו

---

*) והנה כי הרש״ש העיד שם כי לא מצא בכ״י בודלייאני למשלי ה׳ ט׳ נזכר שם התלמיד הזה ועל דבר משלי ל׳ ל״א לא העיד כי לא ידע ממנו, אך כתב שם עוד כי הכ״י הבודלייאני הזה היה נעתק בימים אחרונים והוא בתכלית הקצור אשר ספק כי כי נתקלקלו בו דברי המחבר וע״כ אין לסמוך עליו נגד דברי כ״י מינכן הבחורים.

הזאת וטען למה לא נמצא. גם אבנים אנשים אבלים וכחמה ביו"ד אחרי אל"ף תאמר לו על כי המלות האלה נמצאות גם במקרא והתלו בהן כפי הנקוד החדש בח"פ וא"כ אין מקום ליו"ד אם הקריאה לא כן במלות השמות הנזכרות (ויש עוד כמוהן בב"י ובפרט בתרגומים) אשר ישתמשו בהן רק בעלי התלמוד אותן הניחו כפי הברת הנקוד הישן. *) ודי בזה לעת עתה להראות כמה יקרה המציאה הנכבדה אשר הוביל לנו האיש אבן רש"ף מן הנקוד הישן אשר לא ידעו ממנו המדקדקים המתכונים בחקי הלשון.]

נשוב אל ר' יוסף ונאמר כי דבריו בדקדוק הלא המה כתובים על ספרו ס' הזכרון אשר ישנו בכ"י בכמה בתי גנזי ספרים וגם במינכן, ויהי מדרך ר' יוסף לכנות ספריו בשם אשר השתמשו בו בכבר כתבי הקדש עם מלת ספר, ובעבור כי כבר נכתב ספר זכרון לפניו (סוף מלאכי) על כן גם הוא קרא את ספרו כן. ונראה חבר עוד נוספות על הס' הזה ויקרא את שמו חבור הלקט והביאו הרד"ק במכלולו (דו"ק קס"ז א') ובשרשיו ש' עבר. וזכר הס' הזה האחרון לא מצאתי עוד אצל מחבר אחר אך בס' הזכרון השתמשו המדקדקים ויזכירו את שמו בכבוד כמו בעל ס' דקדוקי רש"י והר"ר אברהם דבלמש בספרו מקנה אברם והר"ר אליהו הבחור בנימוקיו למכלול ולשרשים ור' שבתי סופר בנימוקיו למהלך ור' שלמה ידידיה נורצי בשער המאריך בספרו מנחת שי ובימינו הר"ר ליב דוקעס גם המוציא לאור מחדש את ס' השרשים לרד"ק. גם הוא הזכיר כה וכה את המדקדקים הראשונים אשר ספריהם היו לו לעינים, הלא המה: מנחם (בן סרוק), המורה הגדול ר' יהודה בן חיוג, רבינו שמואל הנגיד, ר' שלמה אבן גבירול, ר' יונה או מרון בן גאנח, ר' יצחק לוי הוא בלי ספק המעתיק שרשי ר' יונה אל ל' עברי בעל ס' המקור ואולי גם המשורר אשר הביא לנו הר"ר ליב דוקעס כמה משיריו שירי הדוכית והמרדוק, ר' אברהם בן קביל כאשר נכתב שמו בכ"י מינכן וכפי עדות הזומר די רוסי בן קמביל וכפי השערתי אשר ערכתי כבר בספרי על דיואן ר' יהודה הלוי הוא השר ר'

---

*) והנה מצאנו לר' יונה בספרו הרקמה דף קכ"ד דברים קשי ההבנה וגם הם נראים מסייעים את דברינו, והוא כי אחרי העירו שם כי במלת מלת אבל המנוקד בחמש נקודות גם במשקל אחר האל"ף בקמץ והבי"ת בצרי במלת אבל מצרים (בראשית נ', י"א) וכי המלה הזאת במקרא הנזכר גם בהסמכה לא נשתנה ונשאר האל"ף קמוץ איננו חטוף בשוא הוסיף לאמר ח"ל: ולשון התלמוד בלשון הזה ר"ל אבל מצרים בבלתי הסמיכה גם כן נגירסת חכמי ארצנו בשתכפיתו אבלין (מ"ק י"ח) ע"כ והמוציא לאור נקד מלת אבלין האל"ף בקמ"ץ, ולי נראה פי' מאמר ר' יונה כי גם בעלי התלמוד יאמרו מלת אבלין בלי שנוי הנקוד אם גם הוא נסמך ר"ל בצרי ונלמד עם כיסי ויאמרו אבלין האל"ף בצרי ולא בח"פ כמשפטו ויחזיקו בצרי כאשר הוא ביחיד כפרד, והוא הדבר אשר דברנו כי קראו צרי או סגול במקום חטף פתח.

אחריו דגש אז סימנו פתח א"כ גם פה בחסרים אשר ידגשו הנקוד כפתח
גם לפי כללי הנקוד הזה? גם על זה אענך, לא כי המשקל הזה הוא הפעל
שמו משפטו התמידי להיות הה"א כסגול ונשארה גם בחסרים כמו בשלמים
ולא תחשוב לעולם פתח כי כן דינו. ג') ואם לבך עוד מפקפק ותשוב לאמר
מי יעיד היום על הברת המלות המשוללות מנקודות איך היו בימי קדם, אולי
במאות האחרונות נשתבשה ונתחזק המנהג הרע הזה כפי עלגי לשון כאשר
מצאנו כזה וכזה, ואמות הקריאה האלה אשר אמרת מי ישען עליהן וכי
ספרי התלמוד ספר תורה מוגה הם אשר השגיחו עליו ומנו כל חסר ויתיר
אין זאת כ"א השערה תלויה בשערה? עוד אביא לך עדים נאמנים כי גם
לפני שש ושבע מאות שנה ויותר כבר היתה הברת המשקל הזה ככה כפי
הספרים והחכמים גם בין אחינו הספרדים אשר דקדקו על לשונם ומבטאם.
העד הראשון כ"י אשר נכתב שנת תת"נא והוא בידי ידידי החכם הר"ר שד"ל
(וכבר דבר עליו בספרו בית האוצר) ובתוכו נכללו גם השגות דונש על רס"ג
ובתוך השגותיו אלה כ' דונש ז"ל: ועוד פתר (כלו' רבינו סעדיה) בגֶד
(נחמיה ל', י"ח) בא ההֵגֵד ונתברר וכו' והוא השיג עליו כי עשה מלת גד
מאלו הוא הפעל, ונקוד מלת הגיד בשני צרין הוא כן בכ"י ואין זה כ"א
הברתנו (לפי מבטא הספרדים אשר לא יחלקו בין צרי לסגול) כי לפי דקדוק
לשון העברי היה צ"ל הה"א בפתח. העד השני הוא ר' שם טוב ב"ר אברהם
בעל מגדל עז והוא מסיח לפי תומו במ"ע על מ"ת להרמב"ם ה' שבת פי"ז
ה"ס ז"ל: מתוך דבריו (ר"ל של הראב"ד) נראה שגורס שהכשרו בלא יו"ד
בין השי"ן והרי"ש ונוקד השי"ן וההֵ"א כל אחד בקמץ קטן (ר"ל
בצרי) וכו' וכו' א"כ הנה לך שני עדים נאמנים כי גם לפני שש ושבע מאות
שנה היתה הקריאה ההיא דבר פשוט בין אחינו הספרדים ומי יאמר כי כל
זה נפל במקרה? אין זה כ"א נקוד ישן אשר עמד על מקומו במלות תלמודיות
הבלתי נמצאות במקרא ולא שם לב מנקד ומדקדק עליהן לשנות הקריאה
הישנה כפי החקים החדשים אשר הציבו המנקדים האחרונים. — והוא גם
הוא הדבר בעצמו בח"פ אשר קראו לו הראשונים סגול ונמצא גם כזאת
באיזה מלות אשר לא נמצאו במקרא ומצויים בספרי התלמוד בלבד והן מלות
איברים ואיסורים הקבוץ מן אבר ואסור (בינוני פעול) וגם להן אם הקריאה
ל"ד וההברה בינינו נוטה עוד יותר לצרי ועמדו החוקרים על הדבר ראו כן
תמהו ויש אשר צלל במים אדירים והעלה חרס בידו. וגם פה יעיד דונש
על ההברה הישנה הזאת אם גם דחה אותה באמרו בתוך השגותיו הנזכרות
ז"ל: ואני אומר כי קבוץ אבר אֲבָרִים ואינו כשאומרים אֵיברים ע"כ
וכן המצא לר' שלמה בן גבירול בראש אזהרותיו אשר משקלן יתד וארבע
תנועות תמצאהו אומר: במספר איברים וא"כ האלף מתנועע בתנועה לא
חטף בשוא. וגם ההברה הזאת היא נקשרת עם הניקוד הישן הזה לקרוא
כל ח"פ סגול או צרי ושינו אותו אח"כ במקרא והשאירוהו על מתכונתו
במלות הנמצאות רק בתלמוד ע"כ לתנם ערך הר"ר שי"ר את מליו נגד הדעה

אם גם איננו מעמד בטעם אם יבוא אחריו ח"פ או דגש, ויש עוד כללים היוצאים לנו מהדיוק הנכון ואין פה המקום לעמוד עליהם ואך הכלל הגדול הוא החוק אשר ערכתי למשפט כי לפתח הרץ במהרה סגול יקרא ולסגול העומד בכבדות פתח יקרא. וזה דבר המנקדים הראשונים האומרים פתח קטן במקום סגול כי ערכו כאשר אמרנו אל הפתח כערך תנועה קטנה אל הגדולה. ועוד אחת מצאנו והוא נצמד עם המדובר עד הנה והוא כי הברת השוא אשר תמיד בפי המדקדקים הראשונים קרובה אל הפתח עוד תקרב אל הברתה בהיות מקוטה אצל אחת מאותיות הגרון הם אהח"ע, ובעלי הניקוד סימנו את ההברה הזאת הקרובה עוד יותר אל הפתח בהציבם עוד פתח אצל השוא ונקרא שמו חטף פתח והנה הוא פתח חטוף ר"ל נקרא במרוצה. והפתח הקל הזה גם הוא אצל בעלי הנקוד הישן הזה כפי משפטם סגול וככה נמצא אותו שם תמיד בנקודה סגול כמו אשר חבקוק תאמינו ויעבר הלוא וכדומה אותיות הגרון האלה מנוקדים בסגול, והוא גם דרך לשון סורי לנקד האלף הבא בראש התיבה בלי תנועה בסגול או בצרי כי אין הבדל ביניהם בלשון סורי. וכי תשמור בלבך כללי הניקוד הישן האלה תדע ותשכיל מוצא דבר ההברה השגורה בפינו בלשון תלמוד הכשר הקטר הפסד הקדש וכדומה הה"א בסגול והוא מקור מן ההפעיל ונהפך לשם ודינו לפי חקי הנקוד הנהוג בינינו לפתוח הה"א ויבוא מדקדק ויאמר אין זה כ"א טעות המצוי בפי האנשים, ובאמת ההברה ההיא היא כפי הנקוד הישן אשר נשמר מפה אל פה במלות האלה אשר לא נמצאו בספרי קדש ולא נשתנה נקודם בכתב ולא נשתנה הברתם בפה כי המשקל הזה הוא משקל הפעל אינו מצוי במשקלי השמות בספרי הקדש והוא רק משקל תלמודי על כן נשארה הברתו כאשר היתה מקדם ולא נגעה בו יד המדקדקים האחרונים. ואם תאמר עוד ומי הגיד לך כי ההברה השגורה בפי אנשי דורנו היא הברה ישנה הלא אנחנו עם מפזר ומפורד וגלינו מארץ אל ארץ ונשתבש הכתב והלשון ומי יאמר לך כי נשארה הברת המלות בפה כבימי קדם? על זה אשיבך מליץ קורא משכיל ואקוה כי ייטבו דברי בעיניך. א') הן באמת יפלא כי בכל הארצות יסכימו האנשים על שבוש כזה בלי פרוד ובלי מחלוקת, הכי ניקוד כזה אם אין לו יסוד ולא משען יהיה לצור חזק בין האנשים יבטחו בו ולא יסורו ממנו, בודאי לא במקרה נפל הדבר כ"א לב כל משכיל יכריחנו לאמר יש מקור לא אכזב לדבר. ב') העד על ההברה הזאת גם בימי קדם הוא כי במשקל הזה הוא משקל הפעל יפול לרוב הפ"א המנוקד בשוא אם הפועל מחפ"נ כמו מן נתר נסק נקף יאמרו התר הסק הקף ולרוב בפרט בכ"י הישנים נמצא אז המלה ביו"ד אחרי הה"א כלו' היתר היסק היקף וכדומה והיו"ד הזה הוא הנקרא אם הקריאה לסמן כי הברת האות הקודם בחירק או בסגול או בצרי, ואם ההברה בפתח מה ליו"ד עם הפתח תחת הה"א, על כורחך היו"ד מנוקד בסגול ובא היו"ד להורות עליו. ואם תאמר והלא אתה בעצמך אמרת כי גם בנקוד הישן הפתח הנקרא במרוצה אם יבוא

זה והוא הראה כי נמצא כמוהו במקרא כאשר ספר לנו רל"ד בתולדות ר' משה בן עזרא (דף 17) ע"ש בהערה ודוק היטב וברר הדברים שם כי ערבבם המוציא לאור). ודי בזה להראות שקידתו וחריצותו של ר' יוסף קמחי אך טרח ויגע להוציא הדברים לאמתם ולהסיר כל מכשול בלשון וכל שגיאה מפי אנשי הזרו.

הן אמת כי אם גם נחזיק טובה לאיש בעבור האמצו להתאים את חק הלשון באשר נתצבהו מתוך ספרי הקדש עם הלשונות השגורות בספרי התלמוד ובפי ליודיהם, בכל זאת לא נכחד כי לפעמים ירה את החצי מן המטרה ולהלאה, כי כלל גדול יסדו קדמונינו כי ל' תורה לחוד ול' חכמים לחוד וחוקי הלשון נשתנו ברבות הימים ובפרט חקי הברת חמלות ואין רשות בידינו למחוק ולשנות כל הנמצא אשר נראה כזר בעיני המדקדק האסור בכבלי חוק הלשון כפי אשר מצאו מושל בעת שבת אבותינו על ארצנו או כפי המבטא הנהוג בניקוד ספרי הקדש כפי אשר הם בידינו. אין פה המקום להעמיק בדרוש הזה, אך על אחת ושתים אעיר פה כי הוא נכבד בעיני וראוי ונכון הוא לגלות על זה אזני החוקרים למען ישימו מעיינם בו. כבר נודע כי הביא לנו איש עברי והוא קראי ושמו הטוב הוא אב"ן רש"ף ר"ל אברהם בן ר' שמואל פרכוויץ (זכרה לו אלהיו לטובה) מארץ הכוזריים ספרי המקרא הנכתבים בסוף המאה השביעית לאלף החמישי ובהם נשתנו הנקודות והטעמים מאשר נמצאו בספרינו ולא בלבד הצורות מתחלפות ומקום מושב כי גם דרכי הניקוד וחוקותיו משונים הם בכמה דברים מדרכי הניקוד בספרינו, והנה לנגד עינינו ס' חבקוק כפי הניקוד הישן הזה גם סוף מלאכי ואיזה פסוקים מס' ישעיה ובידי גם איזה פסוקים מס' דברים וכבר רמזתי עליהם בספרי פרשגדתא דף י"א והעירותי שם כי בניקוד הישן הזה מצאנו חוק ולא עבור כי ערך הסגול אל הפתח הוא כערך התנועה החטופה הנקראת במרוצה אל התנועה הרחבה הנקראת במתון ובהעמדת קול, ועל כן בכל מקום אשר יבא בנקודנו פתח הנקרא במרוצה נמצא סגול בנקוד הישן ולהיפך כל סגול הנקרא בהעמדה ישתנה שם לפתח, על כן כל אית"ן וביני פועל בהפעיל אשר אנחנו נוציאו בפתח, מנקדו הניקוד הישן הלזה בסגול כמו תראני (חבקוק א', ג') החי"ו בסגול, מבחיר (שם ל') המרבה ומכביד (שם ב', ו') הבמ"ן בסגול וכן מלה זעירא בפתח המוקפת כמו על ועד ואל תמיד בסגול, ינקדו כל מלות כאלה אשר הפתח נקרא במרוצה כמו שמתו יסדתו (שם א', י"ב) מבמרתו (שם ט"ו) משמרתי תוכחתי (שם ב', א') וכדומה הרבה. ולהיפך כל סגול המעמד כמו הסגול הראשון במשקל פעל הנקרא אצלנו בשש נקודות או כל כינוי כם כן וכל כינוי יך הוא כינוי יחיד הנוכח אל רבים וכל סוף פעולה מנחי למ"ד ה"א המנוקד אצלנו בסגול וכדומה כולם יבואו שם בפתח כי הטעם עליהם כמו לנצח (נו"ן פתוחה) בימיכם (כ"ף פתוחה) ארץ לרשת מכנו (מ"ם פתוחה) ערב כנשר פניהם (ה"א פתוחה) ואצפה יחיה (פ"א חי"ד שניה פתוחות) ורבים כמותם ימצאם הדורש. אך יעמוד הפתח במקומו

בדגשות הלמ"ד וכאשר לא יתכן מן קרוב קרובים בדגוש ובשורק כן לא יתכן לומר מן ארומים ארומים בחולם . . . יכול נשקל גדול ולרבים יכולים בשקל גדולים והאומר יכולים בשורק טועה ע"כ. גם לא נכון בעיניו נוסח האומרים בתפלה והמקיץ רדומים אמר ז"ל (כ"י קל"ג ב'): והרבה בני אדם טבעו במצולות הפתיות אשר לא הכירו דרך האמת ולא ידעו בחור בטוב בדרכם בבודדים [א"א כן קרא לפעלים העומדים] כמו עוברים [א"א כן קרא לפעלים היוצאים] כמו האומר בתפלתו המקיץ רדומים. כי כל הקיץ מקיץ שבמקרא כולם בודדים ומי יתן והיו מקיצים משנתם בראותם כי כלם בודדים . . . ואין הפרש בין עורה והקיצה כי שניהם בודדים אך העובר יעיר ומעיר . . . ואם תאמר למה לא נאמר מן הקיץ הקיץ לאחר, הרי נתברר כי שתי לשונות הם אחת במקיץ שהוא עצמו הישן ואחת במעיר אותו כמו שנמצאו שתי לשונות בלשון שתיה והשקאה כי השותה הוא השותה מים או יין והמשקה הוא המשקה שנותן לו לשתות ולא תוכל להחליף אותם לאמר מלשון שתה השתני אלא השקני ולא משתה אלא משקה ולא תאמר שקה שקית במקום שתה . . . הרי שתי לשונות . . .
ועוד שנית טועים שאומרים רדומים כמו שטועים במקיץ כי רדומים אין בעברי כי אם נרדמים נרדמתי על פני מה לך נרדם . . . וטעה האומר שם בנימין צעיר רודם מלשון תרדמה כי ענינו רודה בהם ע"כ. וכבר הגיד לנו בנו הרד"ק כי כחומה תפש ר' יוסף גם משורר גדול (הוא הר"ר משה ן' עזרא) באמרו הקיצוני רעיוני ואישוני נרדמים והרד"ק השיב עליו (מכלול ד"ק ויניציאה כ"ה ב'). עוד תמה (כ"י קל"ח ב') על מלת מסובין הנמצאת בתלמוד והנקראת מ"ם בשוא והסמ"ך בקבוץ כאלו הוא בינוני פעול מבנין פעל הכבד ושרשו סבה ובאמת השרש סבב והבנין הוא הפעיל והוא בינוני פועל ודינו מסיבין הסמך בחירק או פעול ודינו מוסבין המ"ם שרוקה והסמ"ך פתוחה והביאו דבריו הר"ר שבתי סופר בהערותיו לס' מהלך בהפעיל לפעלי הכפל והר"ר ליב דוקעס בספרו הנזכר דף 125. גם בפירושו על משלי תפש את הפייט שאמר במי כמוך שעשה: ויוסף על אחיו הוציא דבה, כי המוציא דבה הוא מדבר שפת שקר ויוסף היה רק המביא דבת אחיו כי אמת בפיו, וכבר הביא דבריו ר' ליב דוקעס (אריענט 1850 לב"ל 23 דף 356), וכן השיג שם על ר' משה הכהן גיקטליא מתרגם ספרי ר' יהודה חיוג בקראו לפעלים היוצאים בשם מתעברים (גם ר' אברהם ב"ר חייא השתמש בשם מתעבר בס' הגיון הנפש דף 19) ואין זה כ"א ל' עברה וזעם, וגם דבריו אלה הביא החכם הנו' (שם לב"ל 24 דף 376), וכמוהו תפש את הפייט האומר: לבי יהגה לענות, כי יגע לסבול תלאות בחשבו כי מלת לענות (למ"ד פתוחה ועי"ן בח"פ) הנמצאת במשלי בפסוק לב צדיק יהגה לענות הוא הקבוץ מן ראש ולענה ואינו כן כי יהיה דינו למ"ד שואית ועי"ן קמוצה, וגם דבריו אלה הביא החכם הנזכר (שם דף 379), ולהיפך הציל את ר' משה בן עזרא בהשתמשו במלת מרה נקשרת עם את בלבד ולא עם את פיו ותפשוהו על

זה והוא הראה כי נמצא כמוהו במקרא כאשר ספר לנו רל"ד בתולדות ר' משה בן עזרא (דף 17) ע"ש בהערה ודוק היטב וברר הדברים שם כי ערבבם המוציא לאור). ודי בזה להראות שקידתו וחריצותו של ר' יוסף קמחי איך טרח ויגע להוציא הדברים לאמתם ולהסיר כל מכשול בלשון וכל שגיאה מפי אנשי דורו.

הן אמת כי אם גם נחזיק טובה לאיש בעבור התאמצו להתאים את חק הלשון באשר נתצבהו מתוך ספרי הקדש עם הלשונות השגורות בספרי התלמוד וכפי ליטודיהם, בכל זאת לא נבחר כי לפעמים ירה את החצי מן המטרה ולהלאה, כי כלל גדול יסדו קדמונינו כי ל' תורה לחוד ול' חכמים לחוד וחוקי הלשון נשתנו ברבות הימים ובפרט חקי הברת חמלות ואין רשות בידינו למחוק ולשנות כל הנמצא אשר נראה כזר בעיני המדקדק האסור בכבלי חוק הלשון כפי אשר מצאו מושל בעת שבת אבותינו על ארצנו או כפי המבטא הנהוג בניקוד ספרי הקדש כפי אשר הם בידינו. אין פה המקום להעמיק בדרוש הזה, אך על אחת ושתים אעיר פה כי הוא נכבד בעיני וראוי ונכון הוא לגלות על זה אזני החוקרים למען ישימו מעינם בו. כבר נודע כי הביא לנו איש עברי והוא קראי ושמו הטוב הוא אב"ן רש"ף ר"ל אברהם בן ר' שמואל פרכוויץ (זכרה לו אלהיו לטובה) מארץ הכוזריים ספרי המקרא הנכתבים בסוף המאה השביעית לאלף החמישי ובהם נשתנו הנקודות והטעמים מאשר נמצאו בספרינו ולא בלבד הצורות מתחלפות ומקום מושב כי גם דרכי הניקוד ותוקותיו משונים הם בכמה דברים מדרכי הניקוד בספרינו, והנה לנגד עינינו ס' חבקוק כפי הניקוד הישן הזה גם סוף מלאכי ואיזה פסוקים מס' ישעיה ובידי גם איזה פסוקים מס' דברים וכבר רמזתי עליהם בספרי פרשגדתא דף י"א והעירותי שם כי בניקוד הישן הזה מצאנו חוק ולא עבור כי ערך הסגול אל הפתח הוא כערך התנועה החטופה הנקראת במרוצה אל התנועה הרחבה הנקראת במתון ובהעמדת קול, ועל כן בכל מקום אשר יבא בנקודנו פתח הנקרא במרוצה נמצא סגול בנקוד הישן ולהיפך כל סגול הנקרא בהעמדה ישתנה שם לפתח, על כן כל אית"ן ובינוני פועל בהפעיל אשר אנחנו נציאו בפתח, מנקדו הניקוד הישן הלזה בסגול כמו תראני (חבקוק א', ג') התי"ו בסגול, מבהיר (שם ל') המרבה ומכביד (שם ב', ז') המ"ם בסגול וכן מלה זעירא בפתח המוקפת כמו על ועד ואל תמיד בסגול, וכמוהו כל מלות כאלה אשר הפתח נקרא במרוצה כמו שמתו יסדתו (שם א', י"ב) מכמרתו (שם ט"ו) משמרתי תוכחתי (שם ב', א') וכדומה הרבה. ולהיפך כל סגול המעמד כמו הסגול הראשון במשקל פעל הנקרא אצלנו בשש נקודות או כל כינוי כם כן וכל כינוי יך הוא כינוי יחיד הנוכח אל רבים וכל סוף פעולה מנחי למ"ד ה"א המנוקד אצלנו בסגול וכדומה כולם יבואו שם בפתח כי הטעם עליהם כמו לנצח (נו"ן פתוחה) בימיכם (כ"ף פתוחה) ארץ לרשת פסש (מ"ם פתוחה) ערב כנשר פניהם (ה"א פתוחה) ואצפה יהיה (פ"א וי"ד שניה פתוחות) ורבים כמוהם ימצאם הדורש. אך יעמוד הפתח במקומו

בדגשות הלמ"ד וכאשר לא יתכן מן קרוב קרובים בדגוש ובשורק כן לא יתכן לומר מן ארומים אדומים בחולם . . . יכול בשקל גדול ולרבים יכולים בשקל גדולים והאומר יכולים בשורק טועה ע"כ. גם לא נכון בעיניו נוסח האומרים בתפלה והמקיץ רדומים אמר ז"ל (כ"י קל"ג ב'): והרבה בני אדם טבעו במצולות הפחזות אשר לא הכירו דרך האמת ולא ידעו בחור בטוב בדברם בבודדים [א"א כן קרא לפעלים העומדים] כמו עוברים [א"א כן קרא לפעלים היוצאים] כמו האומר בתפלתו המקיץ רדומים. כי כל הקיץ מקיץ שבמקרא כולם בודדים ומי יתן והיו מקיצים משנתם בראותם כי כלם בודדים . . . ואין הפרש בין עורה והקיצה כי שניהם בודדים אך העובר יעיר ומעיר . . . ואם תאמר למה לא נאמר מן הקיץ הקיץ לאחר, הרי נתברר כי שתי לשונות הם אחת במקיץ שהוא עצמו הישן ואחת במעיר אותו כמו שנמצאו שתי לשונות בלשון שתיה והשקאה כי השותה הוא השותה מים או יין והמשקה הוא המשקה שנותן לו לשתות ולא תוכל להחליף אותם לאמר מלשון שתה השתני אלא השקני ולא משתה אלא משקה ולא תאמר שקה שקית במקום שתה . . . הרי שתי לשונות . . .
ועוד שנית טועים שאומרים רדומים כמו שטועים במקיץ כי רדומים אין בעברי כי אם נרדמים נרדמתי על פני מה לך נרדם . . . וטעה האומר שם בנימין צעיר רודם מלשון תרדמה כי ענינו רודה בהם ע"כ. וכבר הגיד לנו בנו הרד"ק כי כחומה תפש ר' יוסף גם משורר גדול (הוא הר"ר משה ן' עזרא) באמרו הקיצוני רעיוני ואישוני נרדמים והרד"ק השיב עליו (מכלול ד"ק ויניציאה כ"ה ב'). עוד תמה (כ"י קל"ח ב') על מלת מסובין הנמצאת בתלמוד והנקראת מ"ם בשוא והסמ"ך בקבוץ כאלו הוא בינוני פעול מבנין פעל הכבד ושרשו סבה ובאמת השרש סבב והבנין הוא הפעיל והוא בינוני פועל ודינו מסיבין הסמך בחירק או פעול ודינו מוסבין המ"ם שרוקה והסמ"ך פתוחה והביאו דבריו הר"ר שבתי סופר בהערותיו לס' מהלך בהפעיל לפעלי הכפל והר"ר ליב דוקעס בספרו הנזכר דף 125. גם בפירושו על משקלי תפש את הפייט שאמר במי כמוך שעשה: ויוסף על אחיו הוציא דבה, כי המוציא דבה הוא מדבר שפת שקר ויוסף היה רק המביא דבת אחיו כי אמת בפיו, וכבר הביא דבריו ר' ליב דוקעס (אוריענט 1850 לב"ל 23 דף 356), וכן השיג שם על ר' משה הכהן גיקטליא מתרגם ספרי ר' יהודה חיוג בקראו לפעלים היוצאים בשם מתעברים (גם ר' אברהם ב"ר חייא השתמש בשם מתעבר בס' הגיון הנפש דף 19) ואין זה כ"א ל' עברה וזעם, וגם דבריו אלה הביא החכם הנז' (שם לב"ל 24 דף 376), וכמוהו תפש את הפייט האומר: לבי יהגה לענות, כי יגע לסבול תלאות בחשבו כי מלת לענות (למ"ד פתוחה ועי"ן בח"פ) הנמצאת במשלי בפסוק לב צדיק יהגה לענות הוא הקבוץ מן ראש ולענה ואינן כן כי יהיה דינו למ"ד שואית ועי"ן קמוצה, וגם דבריו אלה הביא החכם הנזכר (שם דף 379), ולהיפך הציל את ר' משה בן עזרא בהשתמשו במלת מרה נקשרת עם את בלבד ולא עם את פיו ותפשוהו על

מ דרך אחרת מכל אשר היו לפניו כאשר נמצאו דבריו בספרי בנו הנזכר.
עוד היטיב להשכיל ולשים עין פקוחה על דברי התפלה ושירי המשוררים ועל
הלשון השגורה בפי האנשים ובפרט בפי לומדי התלמוד אם הם כפי חקי
הלשון כאשר כבר קדמהו בזה רבנו יונה בעל ס' הרקמה. הנה כי כן דבריו
בהקדמתו לס' הזכרון (כ"י מינכן Cod. 53 דף ק"א א' וב'): ועל אחת כמה וכמה
יש חובה עלינו לדקדק בלשוננו, ולצחצח הגיוני תורתנו, שהם דברי אלהים חיים,
ושלא נטעה בתפלותינו, ולא נשגה בזמירותינו וכו' ע"כ, על כן
לא סר מלעורר על שגיאות כאלה כמו על מלת מקח (כ"י ק"ד א') בדברו
על שרש לקח וז"ל: והשם ממנו מקח שוחד המ"ם בחירק והקו"ף בדגש
בעבור הלמ"ד ודינו מִלְּקח בפלס משכן מקדש, ויתכן לומר מַקַּח . . .
בשקל מַטַּע דינו מִנְטַע . . . והאומר מֶקח בסגול טעות הוא בידו לפי
שישקלנו בשקל מֶבֶר שהמ"ם בו שורש ומ"ם מקח תוספת ע"כ (ודומים לו
דברי הרב ר' אפרים הובאו במדרש שמואל סוף פ"ד דאבות), וכמוהו על
מלת תשבהות וז"ל (כ"י ק"ה א'): ולא יתכן לומר בלשון עברי תי"ו ואחריו
וי"ו אלא באותם שהם ממחלי הפ"א [א"א הר"ר יוסף קורא לפעלים אשר
יש להם אות איננו נראה תמיד כ"א פעם נופל ופעם מתחלף עם אחר אשר
יקראו הראשונים עלולים והאחרונים נחים או חסרים, יקרא הוא להם מחלים
כלו' כי הם מוכים במחלה, ועל כן יאמר פה כי רק השמות אשר הם מגזע
מחלי הפ"א הם נחי פ"י (או פ"ו) יבואו בתי"ו וי"ו בראשם כמו תולדה תוצאה
ואחרים כמוהם, אך היות תי"ו וי"ו נוסף בראש המלה על שרש שלם זר
בעיניו] על כן טעה האומר מהולל בתושבחות כי דינו ויושרו תשבחות התי"ו
בחירק בשקל תפארת וא' מחכמי התלמוד שאלני לפי תומו מה ענין כי ראיתי
בתלמוד ירושלמי תושבחות חסר וי"ו וחירק תחת התי"ו ע"כ [א"א א"כ היה
לפניהם תלמוד ירושלמי מנוקד!], גם על ניקוד מנחות שם עינו (כ"י ק"ח ב')
תמה מדרך הקריאה השגורה בחשבו כי שם מנחה נגזר מן נחה ודינו בקבוץ
מנחות המ"ם בחירק והנו"ן בשוא וכבר הביא דבריו הר"ר ליב דוקעס בספרו
על לשון המשנה דף 29 וגם אני דברתי על הדבר בספרי על לשון המשנה
(ואז לא ראיתי עדן ס' הזכרון) דף 33 והבאתי שם דברי הרד"ק והר"ר
שמשון הנקדן והר"ר שלמה פרחון ועוד יש להוסיף עליהם ר' אהרן בן יוסף
הקראי בספרו המבחר בראשית ל"ב י"ג. וכן השיג (כ"י קי"ג ב') על האומרים
בתפלה ושבחך הוי"ו במלאפום השי"ן בשוא והבי"ת בקמץ והנכון וי"ו שואית
שי"ן חזוקה ובית שואית והביא דבריו ר' אליהו בחור בנימוקיו לשרש שבח
ור' שבתי סופר בהערותיו לשער השיר אשר בסוף ס' מהלך שבילי הדעת
לר' משה קמחי, וכמוהו ישיג על האומרים ערומים בחולם במקום קבוץ
ולהפך יכולים במלאפום במקום חולם ואלה דבריו (כ"י ק"ד א'): וטועים
האומרים בברכות מלביש ערומים בחולם לפי שאלה הגזרות לא תתחלפנה
מן הכבדים לקלים ולא מן הקלים לכבדים כי הכבדים חסירי וי"ו והם נבלעות

הפתח והסגול ויהיה לזר אחרי הקמץ הרחב והצרי וכדומה, אך לא מפני שאלה הם תנועות גדולות ואלה קטנות כ״א כל תנועה ותנועה כפי תכונתה המיוחדת לה, ומחובר עם זה לא שמו לחוק כי השוא אשר יבוא אחרי הקמץ והחולם והשורק והצרי והחירק עם יו״ד מפני זה לבדו יהיה נע ונהפוך הוא כי בפירוש אמרו כי גם שוא כזה ינוח והשיגו על המשוררים המניעים שואים כאלה כאשר השיג ישיג הראב״ע בספרו צחות את המשורר הגד׳ל ר׳ שלמה בן גבירול בחשבו בשירו מלת תֵּשְׁבִּי לתנועה ויתד וחיא בעיניו רק שתי הנועות, וזה לך מפתח יפתח שערים הרבה הסגורים בעד קוראים רבים בספרי המדקדקים הקדמונים. ומקור הדבר הזה הוא כי המדקדקים השוכנים בארצות הערב לא ידעו מתוך מבטא לשון ארצם רק שלש הברות אשר יקרא אותן הכוזרי: פתיחה וקמיצה ושבר ונכללו תחתן המלכים השבעה אשר מנו והברת כל תנועה משונה מחברתה אם גם בנות הברה כוללת דומות הן במבטא. לא כן ר׳ יוסף קמחי. הוא נולד או גדל ויהי לאיש בארצות הנוצרים וישמע במבטא ארץ פרובינצה כמו בכל ארצות הגוים אשר לשונם תולדת לשון רומי הברת חמש תנועות, הלא הנה a, e, i, o, u, ויקם ויחפש גם בלשון עבר וימצא כי גם בה החמש ההברות האלה, ארבע מהן כפולות בתנועות משונות והן פתח וקמץ סגול וצרי קמץ חטוף וחולם (שלשתן לפי מבטא הספרדים) ומלאפום או שורק עם קבוץ ויהי לו לאות כי גם החמישי הוא החירק כפול הוא בבואו עם יו״ד ובלתו. והנה עוד מצא בשפת ארצו ההפרש אשר ליונים ורומים בין תנועות גדולות לקטנות מצד עצמן לא מצד תכיפת האותיות ולא מצד נגינת המלה ויגזור אומר כי כן גם תכונת שפת הקדש, על כן קם ויחדש את ההבדל הזה לאמר כי גם לל׳ עבר חמש הברות (לא שלש כאשר חשבו המדקדקים הערביים) ומהן הסתעפנה עשר תנועות (לא שבעה מלכים כמאמר הראשונים) גדולה וקטנה לכל הברה והברה ואחרי הקטנה יבוא דגש או שוא נח והגדולה חשב לבדה כי נחה בתוכה על כן לא ידגשו אחריה ויניעו כל שוא מלבד היוצאים על ידי כללים מיוחדים או על דרך זרות. וכל המדקדקים אשר באו אחריו הלכו בעקבותיו כי נסו ללכת באלה ולמדו דקדוק הלשון רק מתוך ספריו וספרי בניו ר׳ משה ור׳ דוד. בוא וראה כמה גדלה כחו של ר׳ יוסף קמחי עד כי נשכח זכר הדקדוק הישן ונפלאו כמה חכמים על דברי הראשונים בדברם על דגש ושוא דברים זרים בעיניהם. אין פה המקום להכריע אם דרך ר׳ יוסף קמחי היא דרך סלולה אם לא כי ללשוננו הקדושה יש תכונה מיוחדת לא יתערב בה זר ואין למדין עליה מלשונות אחרות ובפרט מלשונות אשר מגזע אחר יצאו, רק להעיר באתי כי מעשה ר׳ יוסף עשה רושם הניכר אם גם ספרו לא נקבע בדפוס.

גם הוא היה הראשון אשר סדר את משקלי השמות אחד לאחד כאשר העיד עליו בנו הרד״ק והלך בנתיבו, הוא למד דעת כי הוספת וי״ו נו״ן בסוף השם הוא סימן ההקטנה כמו אישון מן איש והובאו גם דבריו אלה בספרי הרד״ק, גם חקר אחרי הזרות אשר נמצאו בפעלים ויגע לבאר ולהרבה סלל

I.

מאמר על ר' יוסף קמחי

(אוצר נחמד I 97).

ר' יוסף בן יצחק הספרדי לבית קמחי היה שמו עוד, כנהוג אז בין אנשי ספרד ופרובינצא, מאישטרי פטיט*) הוא או אביו יצא מספרד מחל הנגף שם ר"ל הגזרות והשמדות אשר עברו על הקהלות הקדושות בארץ ספרד על ידי חרב בן תומרת משנת התתק"ב לאלף החמישי והלאה, ויגר בנרבונה. עת תולדתו ועת מותו גם שתיהן לא נודעו לנו, אך לפי חשבון הימים נולד ברביע האחרון מהמאה התשיעית וימת טרם חצי המאה העשירית. ויחכם יוסף בחכמת הלשון ויהי מדקדק ומפרש המקרא, מעתיק מל' ערבי לעברי ומשורר גם קם להלחם בעד אמונתנו.

הוא הראשון אשר חבר ספר שלם בדקדוק לשון עבר בארצות הנוצרים (כי ר' שלמה הפרחון אשר חבר את ספרו הערוך בתחלת שנת התתקכ"א בארץ לועז והוא היה בן דורו של ר' יוסף ור' יוסף הביאו בסוף ס' הזכרון על דבר המלה הורה ונפלל (יחזקאל כ"ח) ודחה את דעתו, חלק הדקדוק אשר לו בתוך מחברתו הוא בלי סדר ולא יקרא לו שם ספר). לפניו לא היו לא ספרי המדקדקים השוכנים בארצות הערב. ואל יפלא בעיניך לאמר מה יתן לך ומה יוסיף לך אם בארצות הישמעאלים או הנוצרים חבר את מחברתו? לא כן כי נמשך ממנו הבדל רב ועצום אשר הכה שורש ביסודות דקדוק הלשון, שמע נא את דברי אשר אערוך לפניך ותדענו.

דע כי המדקדקים לפני ר' יוסף קמחי לא ידעו דבר מההפרש בין תנועות גדולות לקטנות כי אם מנו שבעה מלכים ושוא ויהי להם חירק גדול וקטן תנועה אחת גם מלאפום (או שורק) וקבוץ וכן גם קמץ גדול וחטוף אם גם הבדילו בין שני הקמצים האלה להיות השני רק תולדת החולם. הנה ידעו היטב התכונות המבדילות בין מלך למלך כי יבוא לרוב הדגש אחרי

---

*) כן יקראהו המעתיק פירושו לאיוב בכ"י מינכן. ונראה כי היה זה שם כינוי לכל בעלי משפחת קמחי כי גם לר' יצחק בן מרדכי קמחי החי כמאה שנים אחרי ר' יוסף יקראו כמו כן מאישטרי פטיט כפי עדות הר"ר יט"ל צונץ, במאמרו על משוררי פרובינצא דף 466. ובזה תבין גם היטב את דברי לעג של ר' יהודה אלפכאר על הרד"ק בהתחלת מכתבו אליו וז"ל: יגער ה' בך השטן, דוד הוא הקטן, כי זה מענה מלת Petit בל' צרפת ועל"כ הרד"ק בתשובתו טרח להגיל את השם הזה ואת כבודו כי שם משפחתו היה.

Dieser Artikel war die letzte Arbeit G's, die er am 17. October 1875, eine Woche vor seinem Hinscheiden, mit einem Begleitschreiben dem Herausgeber der Zeitschrift Ha-Carmel zugesendet hatte. Seine Geisteskraft zeigte sich hier noch ungeschwächt und sein kritischer Blick noch ungetrübt. Lange noch hätte er geistig fortwirken und sein ausgebreitetes Arbeitsfeld mit neuen wissenschaftlichen Anpflanzungen nutzbar machen können, wenn der Tod ihn nicht vor der Zeit hinweggerafft hätte. Seine wissenschaftliche Aussaat liegt nun zerstreut umher; mögen neue Arbeiter kommen, die in seinem Geiste weiter forschen und mit seinem Lichte das noch Dunkle beleuchten.

Frankfurt a. M., im Juli 1877.

R. K.

10) Ueber das von den Talmudisten gebildete Zeitwort כדר. 11) אל מותי in Sofrim 4, 9 zu korrigiren in לאל מלתי (Hiob 24, 25).

X, S. 118.

Verschiedenes: 1) Ueber die (חבורה) Zehnzahl beim Pesachmahl. 2) Das Personalwort אותו an drei Stellen im Pentateuch, von R. Ismael erklärt. 3) Ueber die Leseart חמור גרם 1. M. 49, 14. 4) Die Correctur von פרכת in כפרת (2. M. 40, 3). 5) Eine Uebereinstimmung der 70 mit dem Midrasch zu 1. M. 26, 32. 6) Ueber die Divergenz der Leseart האליה 3. M. 7, 3, zwischen den Sadducäern und Pharisäern. 7) Ueber den Ursprung des Gerichtshofs (ב"ד) von 23. 8) Verschiedene Verbesserungen der Punktatoren, um Missverständnisse zu vermeiden. 9) Erklärung zu 3. M. 14, 15. בחולה מעמיו.

XI, S. 135.

Ueber Symmachus.

XII, S. 142.

Die gesetzlichen Differenzen zwischen den Sadducäern und Pharisäern. 1) Ueber die ideelle Ortsverbindung עירוב. 2) Ueber die Verunreinigung durch Haut und Knochen eines gefallenen Thieres. In „Nachgelassene Schriften“ 4, 14 wird über die Verunreinigung der Hände, bei Berührung der h. Schriften, eine neue Hypothese aufgestellt. 3) Ueber die Leviratsehe. 4) Die Uebereinstimmung der Sadducäer mit der alten Halacha zu 2. M. 21, 24. 5) Ueber die menstruirende Wöchnerin. Aus dieser Abhandlung sind vom Verfasser alle späteren Artikel (J. Z. 2, 11; D. M. Z. 20, 527 und abgedruckt in N. S. 3, 203) überarbeitet worden.

XII, S. 165.

Einige Bemerkungen zu Sifra. Die Einleitung zu dieser Abhandlung wurde zurückgelassen, da in derselben nur das Verhältniss der alten zur neuen Halacha besprochen wird, das aus der vorhergehenden Abhandlung schon bekannt ist.

VI, S. 64.

Die in G's פרשנדתא nicht mit abgedruckte poetische Vorrede. Der Commentar zu I. M. 1, 1—31, von Samuel b. Meir, aus Cod. München No. 5.

VII, S. 74.

Ueber das Wort זכר, welches nicht im Allgemeinen „Männliches", sondern speziell im Gegensatz zum Kinde „der herangewachsene Mann" heisse. So habe das Wort auch die Mischna verstanden, die späteren Talmudisten aber hätten die Bedeutung verkannt und daher auch halachisch Ungeeignetes daraus deducirt.

VIII, S. 83.

1) Ueber die Punktatoren, dabei Excerpte aus einer handschriftlichen Massora. 2) Aus dem handschriftlichen יסוד מספר von Abraham J. Esra — nunmehr von Pinsker edirt — die Erklärung zu עשרה וחמשה שקל (Ez. 45, 12). Regelmässig müsste es heissen: חמשה עשר, da der Einer dem Zehner vorangehen und auch ohne Copula stehen müsse. J. E. trennt nun die Zahlen; es heisse nicht 15, sondern 10 S. und 5 S. Es gebe nämlich verschiedene Prägungen von 25, 20, 10 und 5 Sekeln. 3) Ueber die Punktation des praet. Kal von ע"ו. 4) Ueber ממנו in der Einheit und Mehrheit.

IX, S. 95.

Zusätze zu verschiedenen in der „Urschrift" begonnenen Forschungen. 1) Im Talmud ist מעשה חירורים in מ' הירורים zu korrigiren. 2) Ueber die verschiedenen Uebersetzungen von עם הארץ bei Onkelos. 3) Ueber die Rücksichten, die in der Punktation auf den Gottesnamen אל genommen werden. 4) Tanaiten und Targumisten, welche, wie Symmachus, die bildliche Redensart צלם אלהים in einer den Anstoss vermeidenden Weise übersetzen. 5) Erklärung zu 1. M. 11, 23 und 2. M. 23, 7. 6) Ueber die Punktation bei dem Ausdruck: ראה את ה' und die talmudischen Divergenzen hierüber. 7) R. Akiba's Erklärung zu 2. M. 33, 20. 8) Die Punktationsänderung von ענל. 9) Die alte Halacha und deren Spuren in den Targumim.

In der Biographie David Kimchi's theilt G. die Sprachwissenschaft unter anderm ein, in eine traditionelle, welche die in Wort und Schrift ausgeprägten Verbal- und Lautformen grammatikalisch bilde und ordne — so David Kimchi — und in eine philosophische, die Regeln und Formen nach logischen Prinzipien erfindet und in der Sprache den menschlichen Geist erkennen will -- so die philosophische Schule nach Maimon, wie Caspi und Prophiat Duran, die Kimchi's Grammatik hie und da verwarfen; zu deren Vertheidigern ist (zu S. 4. 6) noch Canterini hinzuzufügen, der in seiner sonst werthlosen Schrift עת קץ in C. 12 Levita's Glossen abweist. — Von dem von D. K. oft citirten Jacob b. Eleasar hat G. in Cod. München 207 schlechte Poesien gefunden, und wenn ihm Moses b. Esra darüber ein Lobgedicht widmete, so stellte G. dies nur als feine Ironie dar. Dieser J. b. E. hat auch das Kelila Vedimna ins Hebräische übersetzt (J. Z. 11, 234), welche Uebersetzung, einer Notiz im Athenäum zufolge, gegenwärtig in Paris edirt wird. — Gegen die Verketzerung Maimon's trat bekanntlich auch D. K. auf, und G. theilt hierüber einiges Interessante aus Handschriften mit.

IV, S. 47

wird mit triftigen Gründen bewiesen, dass der in einer Handschrift in der Breslauer Seminar-Bibliothek Josef Kara zugeschriebene Comm. zu Esra demselben entschieden abzusprechen, hingegen der in den Editionen seinem Zeitgenossen Raschi zuertheilte Comm. zu Esra höchst wahrscheinlich ihm zuzutheilen sei.

V, S. 50.

Sprachliche Bemerkungen. 1) Ueber das Zeitwort צרח Echa 4, 13 und im Talmud, das „ängstlich sein“ und nicht „auflauern“ oder „verfolgen“ bedeute. Eine höchst schwierige Stelle in Berachoth 48ᵃ wird hierdurch erklärt. 2) Ueber Verwechslung der Buchstaben ד mit ר, נ mit ג in biblischen und talmudischen Schriften und Erklärung der grossen und kleinen Buchstaben in einigen Wörtern unseres Bibeltextes.

die Geiger einem jeden beizufügen pflegte; dieselbe umfasst die Jahre 1853—1861. Auf Schriften, die nach diesen Jahren erschienen sind und mit vorliegenden Abhandlungen inhaltliche Beziehung haben, wurde in Citaten hingewiesen. Aus Geiger's Handexemplaren sind einige Noten beigefügt worden.

Wie die geistige Domaine Geiger's das ganze weitläufige Gebiet der jüdischen Wissenschaft umfasst, so sind auch in den hier vorliegenden Forschungen, deren Inhalt wir in Kürze darlegen, alle Zweige derselben vertreten.

I—III

enthalten die Biographieen der Kimchiden. So bedeutend diese auch als Grammatiker und Exegeten waren, so ist doch, unseres Wissens, Geiger der Erste gewesen, der ihre Biographieen geschrieben, und wir haben nicht zu beklagen, dass ihm diese Aufgabe verblieben. War es ihm auch nicht möglich, geschichtliche Momente ihres Lebens mitzutheilen, da solche der Nachwelt nicht aufbewahrt wurden, so hat er doch ihre geistige Thätigkeit, von der wir noch zehren, aus ihren Werken mit kritischem, sichtendem Geiste dargestellt. Aus Josef Kimchi's handschr. Werken wurden wichtige grammatische Bemerkungen über die Grundvokale und über falsche Punktationen in unseren Gebetbüchern mitgetheilt. Bemerkenswerth ist G.'s Ansicht, dass die Hifilform der Infinitive in der gewöhnlichen Aussprache einiger talmudischen Wörter, die den Segollaut statt Patach haben, z. B. הכשר, הקדש, הספר ein Ueberbleibsel des babylonischen Punktationssystems sei. Aus Cod. München 242 giebt G. Excerpte aus J. K.'s vortrefflichem Commentar zu den Sprüchen. Dieser Commentar wurde später, 1868, höchst fehlerhaft in Breslau gedruckt. Der Titel ס' חוקה ist aber nicht vom Herausgeber erfunden (D. M. Z. 27, S. 561), sondern rührt vom Verfasser selbst her, nach Jes. 30, 8, so wie er auch sonst, nach G.'s Bemerkung S. 8, seine Schriften nach Bibelversen betitelt, wie ס' הגלוי, ס' הזכרון. —

Moses Kimchi, des Vorgenannten Sohn, ermittelte G. als den Lehrer seines Bruders David. Seinen Hiob-Commentar kannte G. noch nicht, er wurde erst später, 1868, edirt, worüber G. in J. Z. 7, 141 berichtet.

Vorwort.

Bei Zusendung seiner Arbeiten in hebräischer Sprache schrieb Geiger mehrmals an die Herausgeber der betreffenden Zeitschriften, dass er aus Liebe zu dieser Sprache, so wie auch, um seinen Forschungen bei denen Eingang zu verschaffen, deren Muttersprache nicht die deutsche ist, sich gerne des Hebräischen bediene, das für die jüdischen Gelehrten eine Art Weltsprache sei. Geiger's hebräischer Styl ist aber auch mustergiltig, elegant, fliessend, rein biblisch und nicht mit orientalischem Schwulst überladen. Manche seiner Abhandlungen in dieser Sprache haben noch den besondern Werth, dass sie ausführlicher und — was die halachischen Themata betrifft — für den jüdischen Gelehrten verständlicher sind, als die über denselben Gegenstand in deutscher Sprache geschriebenen.

Da nun aber die betreffenden Zeitschriften beinahe gänzlich aus dem Bücherverkehr verschwunden sind, wurde der Herausgeber der „Nachgelassenen Schriften“ von verschiedenen Seiten aufgefordert, auch die wichtigsten der in hebräischer Sprache geschriebenen Artikel in die Sammlung aufzunehmen. Diesem Wunsche glaubte derselbe um so mehr entsprechen zu dürfen, als es sich bei Herausgabe der Schriften Geiger's hauptsächlich auch um die Förderung der Wissenschaft des Judenthums handelt.

Die zerstreuten Artikel gleichen Inhalts wurden hier zusammengestellt, daher auch, um Wiederholungen zu vermeiden, die einleitenden Zuschriften an die Herausgeber der Zeitschriften zurückgelassen, ebenso die Abfassungszeit eines jeden Artikels,





Abraham Geiger's

Nachgelassene Schriften.

Herausgegeben

von

Ludwig Geiger.

Fünfter Band.

---

1. Abtheilung:

Abhandlungen in hebräischer Sprache,

zusammengestellt von

R. K.

Berlin, 1877.
Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung.

London, Asher & Co.
13, Bedford Street, Covent Garden, W. C.

קבוצת מאמרים

בשפת עברית

אשר

נדפסו הנה והנה בכתבי עתים

והם מלאכת

החכם המפואר הרב

אברהם גייגער זצ״ל.

אספתים יחד ממקום תחנותם

אני

ר״ק.



Berlin, 1877.

Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung.

London, Asher & Co.

13, Bedford Street, Covent Garden, W. C.



